







J. Wickham Legg
June 1893.

Theologische Bibliothek.

Handbuch

der

katholischen Liturgik.

Von

Dr. Valentin Thalhofer,
Domdekan und Professor der Theologie in Eichstätt.

Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg.

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
Zweigniederlassungen in Straßburg, München und St. Louis, Mo.

Handbuch

der

katholischen Liturgik.

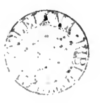
Von

Dr. Valentin Thalhofer,
Domdekan und Professor der Theologie in Eichstätt.

Erster Band.

Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg.

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1883.
Zweigniederlassungen in Straßburg, München und St. Louis, Mo.



Buchdruckerei der Herder'schen Verlagshandlung in Freiburg.

Seiner Bischöflichen Gnaden

dem hochwürdigsten Herrn

Pancratius von Dinkel,

Bischof von Augsburg,

zur

Feier des 25. Jahrestages der Consecration und Inthronisation als Bischof von Augsburg (21. November 1883)

in ehrfurchtsvollster Liebe und aus herzlicher Dankbarkeit für zahlreiche Huldbeweise

ergebenst gewidmet

vom Verfasser.

Vorrede.

Wie ich aus freundlichen Zuschriften ersehe, warten viele meiner ehemaligen Zuhörer, welche den verschiedensten Diöcesen Deutschlands und der Schweiz angehören, schon lange auf das von mir in Aussicht gestellte „Handbuch der Liturgik", und wundern sich darüber, daß ich die Herausgabe desselben só sehr hinauszögere. Der Hauptgrund dieses Zögerns liegt darin, daß es ungleich schwerer ist, das äußerst umfängliche Material der Liturgik für die Oeffentlichkeit streng wissenschaftlich darzustellen, als über dasselbe vom theologischen Lehrstuhl herab ansprechende und nutzbringende Vorlesungen zu halten. Am liebsten hätte ich mich darauf beschränkt, die Liturgik, ohne ein Buch über sie zu schreiben, bloß mündlich vorzutragen, so lange der liebe Gott mich im theologischen Lehramte noch thätig sein läßt; allein nachdem ich mich auf Ersuchen der Herder'schen Verlagshandlung schon vor einem Decennium verbindlich gemacht habe, für die „Theologische Bibliothek" ein Handbuch der Liturgik zu schreiben, so will ich nunmehr das gegebene Wort mit Gottes Hilfe einzulösen suchen, und hab' ich zur Beurkundung dieses reblichen Wollens vorläufig einen Theil der allgemeinen Liturgik im Nachstehenden veröffentlicht.

Was ich hiermit dem theologischen Publikum biete, ist zunächst die Einleitung in die Liturgik, sodann eine Theorie der katholischen Liturgie oder des katholischen Kultus. Ungleich ausführlicher, als ich es in meinen Vorlesungen zu thun pflege, hab' ich in dieser Einleitung die Quellen und die Literatur der Liturgik behandelt, und ich besorge wohl nicht ohne Grund, daß gar manche Leser diese meine Erörterungen über Quellen und Literatur der Liturgik für allzu ausführlich halten und der Ansicht sein werden, ich hätte lieber möglichst rasch zur Behandlung der für die Priester besonders wichtigen speciellen Liturgik übergehen sollen, was auch, offen gestanden, meiner eigenen Herzensneigung am meisten entsprochen hätte. Allein auf der andern Seite schien mir doch die wissenschaftliche Behandlung der Liturgik ein näheres Eingehen auf deren Quellen und Literatur um so mehr zu fordern, als dieselben vielfach noch zu wenig bekannt sind, und durch eine genauere Darlegung derselben zugleich ein Beweis dafür erbracht wird, daß man kirchlicherseits in Sachen der Liturgie, namentlich wo es sich um deren Weiterentwicklung und autoritative Fixirung handelte, allzeit gründlich zu Werke ging, und daß es in der Kirche zu keiner Zeit an Männern mangelte, welche mit bestem Erfolge es sich angelegen sein ließen, dem Klerus sowohl als dem

Volke durch gelehrte und durch populäre Schriften über Liturgie das erforderliche Verständniß der Kultformen zu vermitteln. Die reiche liturgische Literatur aus fast allen Jahrhunderten ist auch ein gewaltiges Zeugniß dafür, daß man stets die Liturgie als den tragenden Mittelpunkt des gesammten kirchlichen Lebens betrachtete und eben darum ihr Verständniß und die durch dasselbe bedingte lebensvolle Theilnahme am Kultus der Kirche für außerordentlich wichtig hielt. Vorkommende Lücken und Ungenauigkeiten in meinen Quellen- und Literaturangaben haben ihren Grund zumeist in der Mangelhaftigkeit der hiesigen öffentlichen Bibliothek; von den Büchern, die mir zugänglich waren, hab' ich durchweg selber Einsicht genommen.

Auch die Theorie des katholischen Kultus hab' ich ungleich ausführlicher behandelt, als andere katholische Autoren vor mir. Wer die einschlägige Literatur der Protestanten und die principielle Tragweite der Kultustheorie für die gesammte Liturgik kennt, wird diese Ausführlichkeit gerechtfertigt finden. Es hätte meiner Natur mehr zugesagt und wäre jedenfalls viel bequemer gewesen, die umfängliche protestantische Literatur über das Wesen des christlichen Kultus unberücksichtigt zu lassen, wie ja auch die Protestanten von unserer katholischen Literatur vielfach wenig oder keine Notiz nehmen. Allein ein solches Verfahren erschien mir einmal nicht als wissenschaftlich; sodann bin ich der Meinung, ein genauerer Einblick in die bunten Kultustheorien der Protestanten werde ganz vorzüglich dazu dienen, das Wesen unserer katholischen Liturgie und den Werth der ihr zu Grunde liegenden Kultprincipien in's hellste Licht zu setzen; „contraria juxta se posita magis elucescunt" gilt hier im Vollmaße. Der Grundirrthum des Protestantismus bezüglich des Kultus ist in der Verwerfung des eucharistischen Opfers gelegen, welches als das pulsirende Herz der gesammten katholischen Liturgie erscheint. Auf diese centrale Stellung des eucharistischen Opfers hab' ich durchweg das größte Gewicht gelegt, und da eine Theorie des katholischen Kultus ohne Theorie des Opfers nicht denkbar ist, hab' ich ziemlich eingehend auch vom Wesen des eucharistischen Opfers sowie von seiner Stellung zum Kreuzes- und zum himmlischen Opfer gehandelt, nebenbei sodann die wichtigsten Bedenken berücksichtigt, welche seit dem Erscheinen meiner Schrift über „das Opfer des alten und neuen Bundes" (1870) gegen meine Opfertheorie, speciell gegen die Annahme eines „himmlischen Opfers" erhoben worden sind.

Da unsere katholische Liturgie gottesdienstliche Thätigkeit des mittlerischen Hauptes für die Glieder und in Vereinigung mit ihnen ist, so setzt das lebensfrische Verständniß derselben auch einen tieferen Einblick in das geheimnißvolle Verhältniß Christi zur Kirche als seinem mystischen Leibe voraus, und habe ich daher dieses Verhältniß schon in der Einleitung (§ 2), sodann an verschiedenen Stellen des I. Hauptstückes mit in Erörterung gezogen. Vielleicht erscheinen manchem Leser meine dießbezüglichen Anschauungen als gar zu realistisch; allein ich glaube hinreichende Belege dafür erbracht zu haben, daß sie in Schrift und Tradition, und daß sie namentlich auch in den liturgischen Büchern wohl begründet sind. In Folge meines Bestrebens, der Liturgik schon bei Erörterung der grundlegenden Fragen durchweg eine feste dogmatische Basis zu geben, ist theilweise schon die Einleitung und ist

namentlich das I. Hauptstück ziemlich umfänglich geworden; dagegen wird dann in der speciellen Liturgik gar Vieles sich kürzer fassen lassen und können namentlich zahlreiche Wiederholungen vermieden werden.

In meinen Vorlesungen über Liturgik pflegte ich von jeher Dasjenige, was mir — namentlich für den Zweck des Examens — als besonders belangreich erschien, in möglichster Kürze zu dictiren und sofort dieses kurze Dictat in freiem mündlichem Vortrag eingehend zu erklären. Weil ich wünsche, das „Handbuch der Liturgik" möge auch schon von den Candidaten der Theologie für den Zweck ihres liturgischen Schulstudiums benützt werden, so habe ich obenerwähnte Methode auch im Druck insofern einzuhalten gesucht, als ich für die kurzen summarischen Darlegungen größere, für deren nähere Erörterung sodann kleinere Lettern verwenden ließ.

Die allgemeine Liturgik, welche mir die meisten Schwierigkeiten macht, gedenke ich baldigst in einem weiteren Halbbande zum Abschluß zu bringen, um sodann im zweiten Bande die gesammte specielle Liturgik in der Reihenfolge, welche S. 30—31 angedeutet ist, zu behandeln. Die allgemeine Liturgik ist ihrer Natur nach nicht so unmittelbar praktisch wie die specielle; bei Behandlung der letzteren werde ich dem praktischen Bedürfniß der Liturgen ganz besonders dadurch Rechnung zu tragen suchen, daß ich mich nach Kräften bemühe, die liturgischen Formularien für Opferfeier, Stundengebet, für Spendung der Sacramente und Sacramentalien unter steter Berücksichtigung der Geschichte möglichst lebensfrisch zu erklären und dadurch das λειτουργεῖν in weihevoller Stimmung zu erleichtern. Mögen alle meine Leser, mögen namentlich meine lieben ehemaligen Zuhörer, denen ich hiermit freundlichen Gruß entbiete, an den Früchten ihrer liturgischen Thätigkeit auch mich theilnehmen lassen!

Eichstätt, am Feste der Erhöhung des hl. Kreuzes 1883.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichniß.

Einleitung.

Allgemeine Liturgik.

Erstes Hauptstück.

Vom Wesen der katholischen Liturgie oder Theorie des katholischen Kultus.

Zweites Hauptstück.

Von den Formen des katholischen Kultus im Allgemeinen.

Drittes Hauptstück.

Von einzelnen Formen des Wortes, welche in der Liturgie öfters wiederkehren, im Besonderen.

Viertes Hauptstück.

Von den verschiedenen körperlichen Haltungen und den öfters wiederkehrenden sinnenfälligen Handlungen in der Liturgie.

Fünftes Hauptstück.

Von den in der Liturgie sehr häufig und bei den verschiedensten Kultacten wiederkehrenden Natursymbolen.

Sechstes Hauptstück.

Die kirchliche Kultusstätte und ihre Einrichtung.

Siebentes Hauptstück.

Von den wichtigsten liturgischen Gefäßen.

Achtes Hauptstück.

Von den liturgischen Gewändern.

Einleitung.

§ 1.

Begriff der Liturgik.

1. Liturgik (λειτουργικὴ ἐπιστήμη) ist die Wissenschaft der Liturgie. Liturgie aber nennen wir Katholiken die Gesammtheit jener sinnenfälligen Thätigkeiten oder Handlungen, welche in der Kirche Gottes auf Erden von hierarchischen Personen als den ordinirten Organen und sichtbaren Stellvertretern Christi, des himmlischen Hohenpriesters oder Liturgen (Hebr. 8, 1—4), für die Gläubigen, und im engsten Zusammenschluß mit ihnen, als religiöser Dienst vor Gottes Majestät nach den kirchlich fixirten Normen vollzogen werden; mit anderen Worten: Liturgie ist uns das gottesdienstliche Thun des durch sichtbare Stellvertreter repräsentirten mittlerischen Hauptes der Kirche für die Glieder seines mystischen Leibes und in Vereinigung mit ihnen nach feststehenden Normen.

Die Richtigkeit und das volle Verständniß dieser unserer Definition wird sich uns weiter unten (§ 16) in Folge näherer Entwicklung des katholischen Kultbegriffes ergeben. Nimmt man Liturgie als identisch mit „katholischer Kultus", so kann man die Liturgik auch definiren als Wissenschaft des katholischen Kultus.

In erweitertem Sprachgebrauch bezeichnet Liturgie jeden nach feststehenden Normen sich vollziehenden öffentlichen Gottesdienst, und reden daher auch die Protestanten von Liturgie und Liturgik, ohne aber über deren Begriff und Umfang einig zu sein. Von Liturgie im ursprünglichen, altchristlichen Sinne kann jedoch nur da die Rede sein, wo mittlerisches Priesterthum und Opfer sich finden, wie denn auch unter den Protestanten die Bezeichnung ihres opferlosen „Gemeindegottesdienstes" als Liturgie erst in neuerer Zeit besonders aus dem reformirten Frankreich und England allgemeiner eingeführt worden ist.

a. Zur Erläuterung des Vorstehenden fügen wir nur wenige Bemerkungen bei, das Nähere der eingehenden Entwicklung des katholischen Kultbegriffes vorbehaltend. Bekanntlich bezeichnete λειτουργία (λήϊτον oder λεῖτον = δημόσιον ἔργον) bei den Klassikern eine öffentliche, im Interesse des Volkes (λεώς = λαός) übernommene Dienstleistung (ἔργον), resp. das öffentliche, in der Regel mit großem Kostenaufwand verbundene Amt, welchem die reicheren Bürger entweder nach feststehendem Turnus (encyklische Liturgieen) oder auf besondern Befehl oder auch aus freien Stücken sich unterzogen. Die wichtigeren solchartigen Liturgieen bei den Athenern waren die τριηραρχία, die χορηγία, die γυμνασιαρχία und

die ἑστίασις (vgl. Pauly, Realencyklopädie der klassischen Alterthumswissenschaft, 4. Bd., S. 905 ff.). In der späteren Gräcität bezeichnet λειτουργία, wofür im neuen Testament auch λιτουργία geschrieben wird, jegliches öffentliche (λεῖτον) Amt.

Im Sprachgebrauch der Septuaginta, welche das hebräische עבד, שרת, צבא und כהן mit λειτουργεῖν übersetzt, bezeichnet λειτουργία fast durchweg den heiligen Dienst (עבדה), welchen Priester (Exod. 28, 39; 29, 30. Deut. 17, 12. Joel 1, 9. I Chron. 23, 28, II Chron. 5, 13; 11, 14; 35, 3. 10) und Leviten (Num. 4, 3. 25. 31. 33. I Chron. 23, 28. II Chron. 35, 3) an der alttestamentlichen Kultusstätte verrichteten. Für diesen Dienst war die Bezeichnung λειτουργία ganz passend, da er von den Priestern und Leviten als ordinirten Amtspersonen wie zur Ehre Gottes, so auch im Interesse des Volkes und für dasselbe öffentlich vollzogen wurde, somit in Wahrheit ein λεῖτον ἔργον war, wie denn auch die Chronik (II. 35, 3) von einem λειτουργεῖν τῷ κυρίῳ καὶ τῷ λαῷ αὐτοῦ redet. Besonders häufig wird von den LXX der Opferdienst, die wichtigste öffentliche Dienstleistung der Priester und Leviten, als λειτουργία bezeichnet (z. B. Exod. 28, 39. II Chron. 35, 16; vgl. Joel 1, 9), und wird λειτουργεῖν öfters als synonym mit ἱερατεύειν gebraucht (Sir. 45, 15; vgl. Luk. 1, 8. Clem. roman. II Cor. 43, 4).

Im neuen Testament, wo übrigens λειτουργία auch in weiterem Sinne (als heiliger Dienst überhaupt) vorkommt, wird gleichfalls der levitische Dienst am jüdischen Heiligthume im Allgemeinen (Hebr. 9, 21), und wird dann speciell der jüdische Opferdienst (Luk. 1, 23. Hebr. 10, 11) als λειτουργία bezeichnet. Da nun der Opferdienst am vorbildlichen alttestamentlichen Heiligthum seine Erfüllung im neuen Testamente, im Opferdienst Christi, erhalten hat, so lag es für den Verfasser des Hebräerbriefes (Hebr. 8, 2) gewiß nahe, die hohepriesterliche Thätigkeit Christi im „wahrhaftigen Gezelt", d. i. im Himmel, als λειτουργεῖν aufzufassen und Christum, den erhöhten melchizedekischen Hohenpriester, als λειτουργός zu bezeichnen, da er ja von Amtswegen (Hebr. 5, 4 ff.), und zwar im Interesse des Volkes und für das Volk vor Gott, zum Dienste Gottes (τὰ πρὸς τὸν θεόν) thätig ist (Hebr. 5, 1; 7, 25), somit ein λεῖτον ἔργον vollbringt. Nicht weniger nahe lag es sofort den ersten Christen, die Opferthätigkeit Christi auf ihren Altären, welche ja wesentlich keine andere ist als die himmlische, gleichfalls als λειτουργεῖν aufzufassen und die Feier des eucharistischen Opfers, des πλήρωμα aller levitischen Opfer, als λειτουργία zu bezeichnen, wie dieß schon in der Apostelgeschichte (13, 2) und völlig unzweideutig beim römischen Clemens (I Kor. 44, 3) geschieht, welcher in ganz specieller Rücksicht auf das „Opfern" (προσφέρειν τὰ δῶρα) den amtlichen Dienst der Apostel und ihrer Nachfolger (der Bischöfe und Priester) als λειτουργία bezeichnet, und (a. a. O. 43, 5) das anderwärts von ihm allerdings auch in weiterem Sinne genommene λειτουργεῖν geradezu als synonym mit ἱερατεύειν gebraucht. War schon der schattenhafte Opferdienst der jüdischen Priester und Leviten ein munus publicum, ein λεῖτον ἔργον, so erschien diese Bezeichnung noch um so passender für den geheimnißvollen Opferdienst Christi durch seine sichtbaren Stellvertreter; wird ja auch dieser Dienst, wie „dem Herrn" (II Chron. 35, 3), d. h. zur Versöhnung und Verherrlichung Gottes, so auch τῷ λαῷ θεοῦ, im Interesse des neutestamentlichen Gottesvolkes und im engsten Zusammenschluß mit demselben, sohin als λεῖτον ἔργον, auch wird er öffentlich, sohin als munus *publicum*, als δημόσιον ἔργον vollzogen. So wird uns denn leicht erklärlich, warum bei den Griechen seit Alters (Constitt. apost. VIII, 6) und bis zur Stunde λειτουργία die gemeinübliche und specifische Bezeichnung ist für die Feier des eucharistischen Opfers, für den Opferact und seinen Ritus; der Priester als Opferer heißt bei ihnen λειτουργός, der Diakon, Subdiakon und Lector als mit-

wirkend bei der Opferfeier, heißen συλλειτουργοί (*Goar*, euchοlog. Graec. p. 9), und jene Tage der Quadragesima, an welchen das eucharistische Opfer nicht gefeiert wird, heißen aliturgische Tage (ἀλειτούργηται). Während die Griechen den Ritus für die eucharistische Opferfeier in ihren Ritualbüchern als θεία λειτουργία überschreiben, nennen sie den Ritus der Sacramente, der Sacramentalien und des officiellen Stundengebetes ἀκολουθία oder τάξις, so daß λειτουργία im gewöhnlichen und engsten Sinne lediglich Bezeichnung der Opferfeier ist, wie z. B. in der Ueberschrift: διάταξις τῆς ἱεροδιακονίας ἐν τῷ μεγάλῳ ἑσπερινῷ (Vesper), τῷ ὀρθρῷ (Laudes) καὶ τῇ λειτουργίᾳ (Opferfeier). Uebrigens begegnen wir unter den Griechen schon frühe auch einem erweiterten Sprachgebrauch von λειτουργία, gemäß welchem es den gesammten officiellen und öffentlichen religiösen Dienst der Ordinirten, speciell der Priester und Diakonen bezeichnet, die ja nicht bloß beim Opferdienst, sondern auch in ihren übrigen gottesdienstlichen, um das Opfer sich gruppirenden Functionen personae publicae sind und als solche ein λεῖτον ἔργον, ein munus vel officium publicum et pro populo vollbringen. So verordnet die Synode von Ancyra (314), daß Priester, welche zur Zeit der Verfolgung Götzenopfer gebracht haben, durchaus nicht mehr als Priester functioniren dürfen: προςφέρειν αὐτοὺς ἢ ὁμιλεῖν ἢ ὅλως λειτουργεῖν τι τῶν ἱερατικῶν λειτουργιῶν μὴ ἐξεῖναι (can. 1); desgleichen schreibt sie bezüglich solcher Diakonen vor: πεπαῦσθαι αὐτοὺς πάσης τῆς ἱερᾶς λειτουργίας, τῆς τε τοῦ ἄρτον ἢ ποτήριον ἀναφέρειν (bei der Opferfeier) ἢ κηρύσσειν (can. 2). Hier und ebenso im Canon 4 der Synode zu Antiochia (341) ist der gesammte heilige Dienst der Priester und Diakonen, einschließlich der in die Opferfeier eingegliederten Predigt unter λειτουργία ἱερά begriffen, und wurde über die betreffenden ministri sacri die Suspension ab officio ordinis, wie wir sagen würden, verhängt; vgl. noch Chrysost. Homil. 29 an d. Röm. Nr. 1—2.

b. In einem ähnlich erweiterten Sinne ist das Wort Liturgie auch in unserer obigen Definition genommen; wir fassen nämlich unter dem Begriffe Liturgie sämmtliche priesteramtliche — noch genauer bezeichnet — alle mittlerischen Thätigkeiten der hierarchischen Personen zusammen, also Opfer, mittlerisches Gebet und Gnadenspende, wie sie von den sichtbaren Stellvertretern des himmlischen Liturgen zur Ehre Gottes, zum religiösen Dienst vor Gott, für das Volk und im engsten Zusammenschluß mit demselben nach den festgesetzten Normen vollzogen werden. Die Predigt ist nicht eigentlich mittlerischer Natur, und betrachten wir sie daher nicht als eine liturgische Thätigkeit, obgleich sie seit ältester Zeit in Verbindung mit der Opferfeier steht und etwa aus diesem Grunde als zur Liturgie gehörig, als Bestandtheil derselben betrachtet werden könnte. — Was die Griechen λειτουργία im engeren und weiteren Sinne nannten, das hieß im Abendlande in alter und mittlerer Zeit *officium* oder *ministerium divinum* vel *ecclesiasticum*, Bezeichnungen für den katholischen Kultus, deren tiefere Bedeutung wir füglich erst weiter unten (§ 16, Nr. 6), am Schluß unserer Entwicklung des katholischen Kultbegriffes, darlegen werden.

c. Eine Liturgie im bisher besprochenen Sinne haben die Protestanten nicht, da sie ja mittlerisches Priesterthum und Opfer verwerfen. Gleichwohl reden auch sie von Liturgik und behandeln dieselbe als Zweigdisciplin der sogenannten praktischen Theologie, sind übrigens, wie schon erwähnt, in Bestimmung ihres Umfanges nicht einig (vgl. Otto, prakt. Theologie I, S. 508). So definirt z. B. Harnack (prakt. Theologie, Erlangen 1877, II. Thl., S. 404) die Liturgik als „Theorie der gebundenen, fixirten Acte im Gottesdienst". „Sie hat es, mit Ausschluß der Predigt, der sie nur ihren Standort im Kultus anweist, mit dem Kultus nach seinem fixirten Charakter zu thun, und zwar mit den einzelnen Acten, sofern sie durch die Agende und das Gesangbuch

mehr oder weniger gebunden sind, und mit der Composition derselben zum Ganzen der Liturgie. Ausgeschlossen sind also theils die freien Acte im Kultus und diejenigen, die nicht zum Gemeindegottesdienst gehören, also einerseits die Predigt, andererseits die Taufe und alle Benedictionsacte" (also Trauung, Ordination, Begräbniß u. s. w.); ähnlich bestimmt den Umfang der Liturgik v. Zezschwitz, System der prakt. Theologie, S. 132 u. ö. Hiernach bezeichnet man als Liturgie lediglich die autoritativ festgestellte Ordnung oder den Ritus des Gemeindegottesdienstes und erscheinen als die constitutiven Momente eines liturgischen Actes das Fixirtsein durch die Agende und die Zugehörigkeit zum Gemeindegottesdienst. Die Predigt, welcher Harnack (S. 432 u. ö.) gleichwohl „sacramentalen Charakter" beilegt, wird vom Bereich der Liturgie nur deßhalb ausgeschlossen, weil sie ein freier, formell nicht fixirter Act ist. — Otto (a. a. O. S. 511) definirt die Liturgik „als die Lehre von nur der Einen im Gottesdienst vorkommenden Thätigkeit des geistlichen Amtes, derjenigen, die sich auf die gemeinsame Bethätigung der christlichen Frömmigkeit in feierlichen Formen bezieht". Zu diesen „feierlichen Formen" zählt er aber doch nicht bloß die, in welchen der gemeinsame öffentliche Gottesdienst sich vollzieht, sondern auch die Formen für Weihungen (Taufe, Confirmation, Ordination, Weihung gottesdienstlicher Sachen) und für Segnungen (Trauung, Beerdigung, außergewöhnliche Segnungen). — Hagenbach (Grundlinien der Liturgik und Homiletik, § 1) nimmt Liturgie als gleichbedeutend mit Ordnung des öffentlichen (nicht = gemeinsamen) Gottesdienstes; zu diesem gehören nach ihm auch Taufe, Confirmation, Ordination, Trauung und Todtenbestattung, desgleichen die Predigt, deren Theorie (Homiletik) er daher in der Liturgik gibt. Der tiefste Grund solchen Schwankens der Protestanten in Bestimmung des Begriffes und Umfanges der Liturgik liegt offenbar darin, weil sie kein Priesterthum und kein Opfer im eigentlichen Sinne des Wortes, daher keine Liturgen und keine Liturgie im ursprünglichen, altkirchlichen Sinne dieser Worte haben, weil ihnen das eigentliche Object der Liturgik, welches die priesteramtlichen Thätigkeiten bilden, fehlt und sie daher mehr oder weniger künstlich erst ein Object für die genannte Disciplin suchen müssen; sehr begreiflich daher, daß sie erst sehr spät, nachdem die Bezeichnungen Homiletik und Katechetik längst unter ihnen eingebürgert waren, auch die „Liturgik" adoptirten. Nicht umsonst haben wir gleich oben in unserer Definition von Liturgik den mittlerischen, priesteramtlichen Charakter der Liturgie oder des Kultes so sehr betont; hierin liegt eben der fundamentale Unterschied des katholischen Kultbegriffes von dem der Protestanten. Uns Katholiken ist unser Kult in erster Reihe officielles, ministerielles Thun gottbestellter, sichtbarer Repräsentanten des gottmenschlichen Hohenpriesters, der gerade in der Liturgie unserer heiligen Kirche seine mittlerische Thätigkeit (im Opfer, im mittlerischen Gebet und in der Gnadenspende) zum Heile der Gläubigen, die ihr subjectives gottesdienstliches Thun mit dem seinigen vereinigen, fortsetzt bis an's Ende der Tage; die Protestanten aller Richtungen aber läugnen entschieden diesen mittlerischen, priesteramtlichen Charakter des Kultus, weil sie ja sonst consequent anerkennen müßten, daß die Feier der Eucharistie Opfer, und zwar nicht etwa bloßes Lob-, Dank- und Bittopfer, sondern auch und allererst Versöhnungsopfer sei, was sie — die Irvingianer mit eingeschlossen — auf's Entschiedenste läugnen, wovon später noch des Näheren die Rede sein wird. Hier sei nur noch bemerkt, daß die Irvingianer unter Berufung auf die Griechen den Namen Liturgie nur auf die eucharistische Feier anwenden, die übrigen rituellen Handlungen aber (Taufe, Firmung, Ordination, Oelung u. s. w.) als „andere Gottesdienste" bezeichnen.

d. Wie belangreich es sei, schon in der Definition den priesteramtlichen, mittlerischen Charakter der Liturgie hervorzuheben, wird sofort klar, wenn wir die

Definitionen neben einander stellen, welche der hochverdiente katholische Liturgiker Lüft und der positiv gesinnte Protestant Harnack von Liturgie oder Kultus geben. Lüft (Liturgik, I. Bd., S. 1) definirt den katholischen Kultus oder die katholische Liturgie als die „Gesammtheit der eigenthümlichen, von Christus und der Kirche angeordneten und sanctionirten heiligen Handlungen, durch welche die innere Religion, der religiöse Glaube und das religiöse Leben der Gemeinde und ihrer einzelnen Glieder sowie der ganzen Kirche unmittelbar äußerlich dargestellt, das christliche Bewußtsein und Leben erhalten und fortgeführt und das in Gott und Christus ruhende Leben — die göttliche Gemeinschaft und Gnade — den Gemeinden und ihren einzelnen Gliedern vermittelt wird". Wie in Anderem, so erscheint uns diese Definition besonders darin als mangelhaft, daß sie das Specifikum des katholischen Kultes, nämlich seinen priesteramtlichen oder mittlerischen Charakter nicht deutlich zum Ausdruck bringt, ein Mangel, der augenfällig wird, wenn man sie genau mit der Kult-Definition Harnacks (a. a. O. Bd. I, S. 250) vergleicht, welche also lautet: „Der christliche Kultus ist die im religiösen Leben nothwendige und eigenthümliche, gemeinsame und äußere Bethätigung und Vollziehung der schon bestehenden Gottesgemeinschaft in Christo in der Form von Feier (d. i. im subjectiven, latreutischen religiösen Thun) und That (nämlich Gottes in der Gnadenspende), d. h. des darstellenden und mittheilenden Handelns behufs der Gemeinde-Erbauung in Gott oder der Erhaltung jener Gemeinschaft und der Förderung derselben zu immer vollerer Lebenseinheit mit ihm." Auch nach dieser Definition ist der Kultus, wie nach der Lüft'schen, keineswegs bloß religiöses, darstellendes Thun der Gemeinde und ihrer Glieder, sondern wesentlich auch göttliche Gnadenspende an die Gemeinde, und könnte man daher meinen, daß die beiden Definitionen im Wesentlichen sich decken. Und doch ist der beiderseitige Kult fundamental verschieden; denn hält Harnack seine Liturgen auch nicht für bloße Delegirte der Gemeinde, so läugnet er doch ganz entschieden, daß sie Priester, daß sie sichtbare Stellvertreter des himmlischen Hohenpriesters und als solche Träger seines Opfers, und daß ihre liturgischen Thätigkeiten mittlerischer Natur seien, wie dieß nach katholischer Lehre und Anschauung der Fall ist.

e. Daß in unserer Definition der katholischen Liturgie nur von „sinnenfälligen Thätigkeiten" die Rede ist, obschon der katholische Kultus auch viele Formen in sich beschließt, die ruhender, stabiler Art sind und nicht unter den Begriff des eigentlichen Thuns fallen, hat seinen Grund darin, daß alle derartigen Formen in der Regel mit eigentlichen liturgischen Thätigkeiten innerlich zusammenhängen, deren erbauliche und zweckentsprechende Ausführung zu ermöglichen haben und insofern zu ihnen gehören. So ist z. B. das materielle Kirchengebäude mit all seiner Einrichtung, mit all seinem Schmucke und in seiner durch die Weihe empfangenen Heiligkeit wegen der liturgischen Handlungen da, desgleichen die symbolisch bedeutsamen und zugleich geweihten Paramente, die Lichter u. s. w. Das Wesentliche am katholischen Kultus sind die gottesdienstlichen Thätigkeiten, ist das gottesdienstliche Thun der Christum, das mittlerische Haupt, repräsentirenden Liturgen für das Volk und im Zusammenschluß mit demselben; zum Begriff der Liturgie gehört, daß sie ein Thun ist (ἔργον), ein priesteramtliches Thun für das Volk und in Vereinigung mit demselben (λεῖτον).

2. Die Liturgik ist Wissenschaft, und zwar ist sie bei uns Katholiken ganz entschieden eine positive Wissenschaft, da ihr Gegenstand, die Liturgie, nicht etwa erst durch irgend welche logische und psychologische Operationen gewonnen zu werden braucht, sondern gegeben ist durch die Kirche, deren Liturgie theils Product positiv göttlicher Offenbarung und Anordnung, theils Product vielhundertjähriger, unter dem Einfluß des heiligen

Geistes und unter der ordnenden Hand der Kirche vollzogener geschichtlicher Entwicklung, und darum ganz positiver Natur ist.

Wie jede positive Wissenschaft, so hat auch die Liturgik ihr gegebenes Object, welches der thatsächlich vorhandene Kultus der Kirche ist, nach Möglichkeit geistig zu durchdringen, sie hat das ἔμπειρον, die sinnenfälligen Kultformen (Worte, Handlungen, Symbole) als Erscheinung eines νοητόν, als Ausdruck eines Geistigen (einer Glaubenswahrheit, einer religiösen Idee, eines seelischen Vorganges u. s. w.) und resp. als Träger übernatürlicher Gnaden darzustellen, desgleichen die fast zahllosen Einzelnheiten des Kultus als Manifestation eines höheren Allgemeinen nachzuweisen, also darzuthun, daß die Liturgie der Kirche kein loses Aggregat, sondern ein lebensvoller Organismus sei, durchwaltet nicht bloß von den einheitlichen Gesetzen des Menschengeistes, sondern auch vom göttlichen Geiste, der in der Kirche lebt und wirkt bis an's Ende der Tage. Kurz gesagt, die Liturgik hat ein möglichst gründliches, organisches Verständniß der gesammten katholischen Liturgie zu vermitteln. Daß sie keine selbständige theologische Disciplin, sondern nur eine Zweigdisciplin der Pastoral-Theologie sei, wird im nächsten Paragraphen gezeigt werden.

In der Periode des Rationalismus zu Ende des vorigen und im Anfang des laufenden Jahrhunderts haben nicht etwa bloß protestantische Theologen, sondern leider auch viele katholische (Werkmeister, Wessenberg, Winter u. s. w., vgl. § 9) es als ihre wichtigste Aufgabe betrachtet, rein *a priori* ganz subjectivistische Kultustheorieen aufzustellen, diese sofort in rücksichtsloser Weise wie einen untrüglichen Maaßstab an die altehrwürdige Liturgie der Kirche anzulegen, vieles von derselben ganz zu verwerfen, Anderes so zu verrationalisiren, daß von einem σῶμα voll Frische und Leben nur noch eine traurige σκιά, ein schreckenerregendes Skelet übrig blieb. Kein Wunder daher, wenn man gegen die Bethätigung der „Wissenschaft" auf dem Gebiete der kath. Liturgie und gegen das Aufstellen von „Theorien des Kultus" da und dort etwas mißtrauisch wurde. Jenen Männern der Aufklärung hatte eben nur das Geltung, was sie von ihrem rationalistischen Standpunkt aus zu begreifen und a priori zu construiren vermochten, und waren sie daher vielfach nicht im Stande, den Thatsachen der Geschichte, namentlich aber den Offenbarungsthatsachen und den Offenbarungswahrheiten geistig gerecht zu werden, weßhalb sie denn auch die kirchliche Liturgie, welche, wie schon bemerkt, Product übernatürlicher Offenbarung, kirchlicher Anordnung und vielhundertjähriger geschichtlicher Entwickelung ist, nicht wahrhaft wissenschaftlich zu behandeln vermochten. Wird die Liturgik als positive, näher als theologische Wissenschaft behandelt, dann erweist sie sich als gründlich und praktisch zugleich; als gründlich, sofern sie die Liturgie allseitig und einheitlich verstehen lehrt, als praktisch, sofern sie nicht mit grauen Theorien, sondern mit dem jetzt üblichen, tagtäglich sich wiederholenden Thun (πρᾶξις) der kirchlichen Liturgen sich befaßt und diesen das Functioniren im Sinn und Geist der Kirche erleichtert (vgl. unten § 3 Nr. 2 und meine einschlägigen Darlegungen im Bonner theolog. Lit. Bl. Jahrg. 1871 S. 197). Im positiven Charakter der Liturgik ist es übrigens durchaus nicht gelegen, daß dieselbe niemals Kritik üben dürfe, das in der Liturgie einmal vorhandene stets und um jeden Preis wissenschaftlich vertheidigen müsse. Die Liturgie hat ja auch eine rein natürliche oder menschliche Seite, ist nicht bis ins Kleinste hinein durch göttliche Offenbarung oder auch nur durch ausdrückliche Gesetzgebung der Kirche festgestellt; Vieles in ihr ist auf dem Wege der Gewohnheit geworden, welche den nach Zeiten und Orten mannigfach

verschiedenen Bedürfnissen Rechnung trägt und darum auch sich ändert; das was zu einer bestimmten Zeit, unter bestimmten Verhältnissen sich als zweckmäßig und erbaulich erwiesen hat, kann unter andern Zeit- und Ortsverhältnissen als weniger zweckentsprechend, ja als störend erscheinen, weßhalb selbst die liturgische Gesetzgebung Seitens der kirchlichen Auctorität nach Zeit- und Ortsverhältnissen der Wandelbarkeit unterliegt (vgl. Heinrich, Dogm., II. Bd. § 111). In all den angedeuteten Beziehungen hat die Liturgik für eine kritisch beurtheilende Thätigkeit weiten Spielraum, und kann sie, wie im § 3. Nr. 3 gezeigt werden soll, durch solche Thätigkeit höchst nutzbringend wirken.

3. Was Harnack (prakt. Theologie Bd. I S. 50) von der sogenannten „praktischen Theologie" im Allgemeinen sagt, das gilt auch und zwar ganz speciell von der Liturgik: „sie ist ein historisch-ideales Wissen". Soll die Liturgik eine möglichst allseitige, wahrhaft ideale und zugleich positive Kenntniß der Liturgie vermitteln, so muß sie durchweg auch die Geschichte der Liturgie im Ganzen und der einzelnen liturgischen Handlungen mit berücksichtigen. Wie schon wiederholt bemerkt, ist unsere Liturgie in ihrer jetzigen Gestalt Product vielhundertjähriger Entwickelung, ohne deren Kenntniß man viele liturgische Handlungen und Formen gar nicht oder doch nicht völlig zu würdigen vermag. Es muß daher sowohl in der allgemeinen als in der speciellen Liturgik je am treffenden Ort so viel geschichtliches Material aufgenommen und verwerthet werden, als zur Vermittlung eines richtigen und gründlichen Verständnisses des Ganzen und des Einzelnen unserer Liturgie erforderlich ist. Hierin das rechte Maaß zu treffen, des Guten nicht zu viel, aber auch nicht zu wenig zu thun, ist keine leichte Aufgabe.

Der geschichtlichen Behandlung im angedeuteten Sinne darf sich der Liturgiker um so weniger entschlagen, als das Fach der „christlichen Alterthumswissenschaft" an den meisten theologischen Lehranstalten nicht vorgetragen wird (vgl. Kraus, Begriff, Umfang und Geschichte der christl. Archäologie; 1879, S. 9). Und selbst wenn dem nicht so wäre, müßte doch die von der christlichen Alterthumswissenschaft ausgeschlossene Kultgeschichte des Mittelalters, während dessen Verlauf unsere Liturgie eine außerordentlich reiche Entwickelung durchgemacht hat, vom Liturgiker berücksichtiget werden. In der stetigen Rücksichtnahme auf die Geschichte ist ein Hauptbewahrungsmittel vor falschem, sei es rationalistischem oder pietistischem, Subjectivismus in Würdigung und Deutung der bestehenden Kultformen gelegen. Mangel an Kenntniß der Geschichte unserer Liturgie war nicht die letzte Ursache ihrer Mißhandlung Seitens der Reformatoren sowohl als der Rationalisten zu Anfang unseres Jahrhunderts, und daß unter den orthodoxen Protestanten der Neuzeit ein vielseitiges Verlangen nach Verbesserung ihrer sogenannten Liturgie, eine Art Sehnsucht nach einem reicheren, positiveren Kultus erwachte, war eine gesegnete Wirkung eingehender über die Geschichte der Liturgie getriebener Studien, wie wir solchen in den letzten Dezennien bei mehreren protestantischen Theologen in Deutschland und namentlich in England (Tractarianer) begegnen; vgl. unten § 10 über Literatur der Liturgik. Ganz besonders nothwendig ist die Kenntniß der Geschichte unserer Liturgie für Jene, welchen es obliegt, auf dem Wege der Gesetzgebung für die Erhaltung und resp. Weiterentwickelung der Liturgie zu sorgen, nothwendigenfalls reformirend einzugreifen; glückliche Reformen können nur auf der festen Grundlage der vorausgegangenen historischen Entwickelung bewerkstelliget werden. Mancherlei Mißgriffe bei erneuter Herausgabe von liturgischen Büchern, z. B. von Diöcesan-Ritualien, überhaupt beim Reformiren auf

liturgischem Gebiet wären verhütet geblieben, wenn man stets die gesammte Geschichte der Liturgie gewissenhaft zu Rath gezogen hätte. Daß man in Frankreich zu Ende des 17. und im Anfang des 18. Jahrhunderts eine Art von Revolution auf liturgischem Gebiet in Scene setzte, konnte nur geschehen, weil man die Geschichte der im Gebrauch stehenden Liturgieen entweder nicht kannte oder nur in einseitiger Weise berücksichtigte, sofern man nämlich nur die älteste und alte Gestalt der Liturgie etwas gelten ließ, die spätere (mittelalterliche) Entwickelung derselben aber mißachtete. Zur rechten Verwerthung der Geschichte gehört eben auch ein vorurtheilsfreier und kirchlicher Sinn, welcher den liturgischen Reformern Frankreichs in damaliger Zeit unter dem gewaltigen Einfluß des Gallikanismus und Jansenismus zumeist fehlte (cf. Gueranger institutions liturgiques tom. II).

4. Nunmehr ist der Unterschied zwischen Liturgik und der in neuerer Zeit sogenannten Rubricistik leicht zu bestimmen. Letztere will nicht ein „historisch-ideales Wissen" der Liturgie, sondern lediglich eine genaue äußere Kenntniß der sinnenfälligen Kult-Handlungen und Kult-Formen, resp. der Art und Weise, wie die Liturgie nach den jetzt bestehenden kirchlichen Vorschriften auszuführen ist, vermitteln. Die Rubricistik lehrt nur das Object äußerlich genau kennen, welches die Liturgik geistig zu durchdringen hat. Es ist selbstverständlich, daß die Liturgik ihr Object in sich beschließen, daher all das auch enthalten muß, was in der sogenannten Rubricistik, in „Repertorien des Ritus" u. s. w. geboten wird, nur noch ungleich mehr. Wo nicht Utilitätsrücksichten es anders fordern, sollte neben der Liturgik nicht noch eine eigene Rubricistik, sondern sollten lediglich noch „liturgische Uebungen" bestehen, welche mit den Kandidaten des Priesterthums resp. mit den Hörern der Liturgik gehalten werden, und zwar, wo es thunlich ist, vom Professor der Liturgik selbst, der am besten und nachdrucksamsten darauf bestehen kann, daß die sinnenfälligen Handlungen der ihnen zu Grund liegenden Idee entsprechend, also mit lebensvollem Verständniß, würdig und erbaulich ausgeführt werden.

§ 2.

Encyklopädische Stellung der Liturgik.

1. Wiewohl die Liturgik, wie sich zeigen wird, von sehr großem Umfang und von nicht minder großer Wichtigkeit ist, kann sie unseres Erachtens doch nicht auf das Prädicat einer selbständigen theologischen Disciplin Anspruch machen, sondern erscheint als eine Zweigdisciplin der Pastoraltheologie, allerdings als die wichtigste von ihnen.

Die Pastoraltheologie selber aber, welche die Protestanten weniger passend, weil zu wenig significant, als „praktische Theologie" zu bezeichnen pflegen, ist die Wissenschaft von der Hirtenthätigkeit, welche Christus, der gottmenschliche *pastor* et episcopus animarum (I Petr. 2, 25), in seiner Kirche auf Erden durch eigens hiefür bestellte sichtbare Organe, durch kirchliche Hirten höheren und niederern Ranges bis an's Ende der Tage zu dem Zwecke vollzieht: „ut (oves) vitam habeant et abundantius habeant" (Joh. 10, 10).

a. Wir bezeichneten soeben die kirchliche Hirtenthätigkeit, welche Gegenstand der Pastoraltheologie ist, als „Hirtenthätigkeit **Christi**", und wollen gleich hier des Näheren darlegen, wie wir uns das denken, weil für die gesammte Pastoraltheologie und vorab für die Liturgik sehr viel darauf ankommt, wie man das Verhältniß Christi zu seiner Kirche auf Erden auffaßt, welchen Begriff von Kirche und kirchlichem Amte man hat. Mit gutem Grunde entwickeln daher die protestantischen Theologen (vgl. z. B. Harnack u. Zezschwitz) in der „praktischen Theologie", welche unserer Pastoraltheologie entspricht, an erster Stelle ihre Anschauungen von der Kirche und vom Amt in der Kirche. In der allgemeinen Liturgik sowohl als insbesondere in der speziellen werden wir öfters veranlaßt sein, eine sehr realistische Auffassung von der Kirche und vom Priesteramte geltend zu machen, die wir, um Wiederholungen sowohl als Mißverständnisse fern zu halten, hier des Näheren darlegen und begründen wollen, wiewohl dieser Gegenstand eigentlich in den allgemeinen Theil der Pastoraltheologie gehört, den die Liturgik voraussetzt.

Durch die Himmelfahrt ist Christus, „der erhabene gute Hirt der Schafe" (Hebr. 13, 20) für seine Kirche auf Erden zwar unsichtbar, ihr aber keineswegs fremd, ist für sie nicht schlechthin jenseitig geworden. Er hat kurz vor der Himmelfahrt den Aposteln versprochen, bei ihnen zu sein bis ans Ende der Tage (Matth. 28, 20), und diese Verheißung erfüllt er, indem er bei den Nachfolgern der Apostel und in ihnen bei der gesammten Kirche ist durch den heiligen Geist, der von ihm gesendet und gleichen Wesens mit ihm ist, die Kirche in alle Wahrheit einführt, sie vor Irrthum bewahrt und als Geist der Stärke sie unbesiegbar macht selbst gegenüber den Pforten der Hölle. Aber nicht bloß auf diese Weise ist Christus bei seiner Kirche, indem er sie durch seinen heiligen Geist im Großen und Ganzen leitet und speziell ihrem sichtbaren Oberhaupt Untrüglichkeit im Lehramte verleiht; dieser Gegenwart Christi in der Gesammtkirche κατ' ἐνέργειαν im heiligen Geist steht die Gegenwart Christi durch seine eigene Einwohnung in den einzelnen Gläubigen und insbesondere in seinen einzelnen sichtbaren Stellvertretern zur Seite, eine Gegenwart, die uns nicht bloß als eine solche κατ' ἐνέργειαν, sondern als eine solche κατ' οὐσίαν erscheint.

Auf Grund des Opferverdienstes Christi wird nämlich der persönliche heilige Geist in der Rechtfertigung οὐσιωδῶς[1] in die Gläubigen ausgegossen. Dieser heilige Geist bringt, weil eines Wesens mit dem Vater und dem Sohne und weil von beiden ausgehend, den Gläubigen auch in wesenhafte Verbindung mit Gott dem Vater und Gott dem Sohne (Joh. 14, 23; dazu Chrysost. hom. 13. in ep. ad Roman. n. 8 und die herrliche Stelle des hl. Augustin in Joann. 94. n. 5.); sofern aber der heilige Geist in spezieller Weise der Geist des fleischgewordenen Gottessohnes ist (Joh. 15, 26; 16, 13. 14), bringt er die Gläubigen noch in eine ganz besondere Beziehung zum verklärten Gottmenschen (nicht bloß zum Logos), der ihnen sofort unter Vermittelung (διά) des heiligen Geistes in geheimnißvoller, höchst realer Weise einwohnt, weßhalb sie als ὄντες ἐν Χριστῷ (Röm. 8, 1) bezeichnet werden und von ihnen gesagt ist, weil sie den Geist Christi (den von ihm ausgehenden heiligen Geist) haben, gehören sie Christo

[1] Vgl. darüber Scheeben, Dogmatik, II. Bd., S. 359 ff. Den Väterstellen, welche Scheeben als Belege für die übrigens schon aus dem neuen Testament klar sich ergebende substanzielle Einwohnung des heiligen Geistes anführt, könnte ich aus meinen patristischen Collectaneen noch viele hinzufügen, und zwar auch solche aus Vätern der abendländischen Kirche. Wenige andere Wahrheiten haben sich mir bei meinem Schrift- und Väterstudium so überwältigend aufgedrängt, wie die von der wesenhaften Einwohnung des heiligen Geistes in den Gerechtfertigten.

an, es sei Christus in ihnen (Χριστὸς ἐν ὑμῖν; Röm. 8, 9. 10), sie haben Christum angezogen (Gal. 3, 27), es lebe Christus in ihnen (Gal. 2, 20), sie seien in eins mit ihm zusammengepflanzt (Röm. 6, 5), seien so innig mit ihm verbunden, wie die Rebe mit dem Weinstock (Joh. 15, 5), wie das einzelne Glied mit dem Leibe (I Kor. 6, 15). Darum nennt der hl. Ignatius von Antiochia (act. martyr. II. 3. 4) wie sich selber einen θεοφόρος Χριστὸν ἔχων ἐν στέρνοις, so auch alle Gläubigen χριστοφόροι (Ephes. 9), ruft der hl. Cyprian (ep. 62. n. 3) den Christen zu: (Christus) ipse manet et habitat in vobis, sagt Clemens der Alexandriner (Paedag. 6) von den Wiedergeborenen: ἡμεῖς τὰ πάντα Χριστῷ προςῳκειώμεθα, und bezeichnet der in der Rechtfertigungslehre tief realistische Cyrill von Alexandria die Getauften als διὰ τοῦ μεταλαχεῖν ἁγίου πνεύματος αὐτὸν ἐν ἑαυτοῖς πλουτοῦντες Χριστόν (Migne tom. 75 patrol. gr. pag. 1239), an einer andern Stelle erklärend: καταυλίζεται ἐν ἡμῖν καὶ ἐνῴκηκεν ὁ υἱὸς διὰ τοῦ ἰδίου πνεύματος (l. c. p. 976); sehr bündig sagt auch Epiphanius: οἶμαι ἀμφότερα κατοικεῖ ἐν τῷ ἀνθρώπῳ τῷ δικαίῳ — ὁ Χριστὸς καὶ τὸ πνεῦμα αὐτοῦ. Die Väter versäumen nicht, auch darauf aufmerksam zu machen (vgl. z. B. Hilarius de Trinit. 8, 12), daß wir auf Grund der Rechtfertigung nicht etwa bloß mit dem Logos, sondern mit Christus, mit dem verklärten Gottmenschen in solch' wesenhafte Verbindung (συναφεία) treten, da es sich ja in der Rechtfertigung gerade darum handelt, das was der Erlöser als Gottmensch für die in ihm beschlossene Menschheit verdient hat, den Einzelnen zuzuwenden, die im Gottmenschen objectio vollzogene Kreuzigung, Auferweckung und Erhöhung des ganzen Geschlechtes (Ephes. 2, 5. 6) zu subjectiviren, so daß der Einzelne mit Paulus sprechen kann: Χριστῷ συνεσταύρωμαι· ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός (Gal. 2, 19. 20). „Darum," so sagt der hl. Makarius (homil. 43. n. 1), „nahm er den Namen Christus an, damit auch wir mit eben dem Öle, womit er gesalbt ward, gesalbt und Christuse würden (γενόμεθα χριστοί), so zu sagen eines Wesens und eines Leibes mit ihm (τῆς αὐτῆς ὡς εἰπεῖν οὐσίας καὶ ἑνὸς σώματος); denn ‚der Heiligende' heißt es (Hebr. 2, 11) „und alle, die geheiliget werden sind aus Einem". Nicht weniger realistisch als Makarius faßt das Verhältniß der Gläubigen zu Christus der hl. Chrysostomus, da er (in Gal. 3, 27) sagt: εἰ ὁ Χριστὸς υἱὸς τοῦ θεοῦ, σὺ δὲ αὐτὸν ἐνδέδυσαι, τὸν υἱὸν ἔχων ἐν ἑαυτῷ καὶ πρὸς αὐτὸν ἀφομοιωθεὶς εἰς μίαν συγγένειαν καὶ μίαν ἰδέαν ἤχθης, und da er den Christen bezeichnet als „ἐν ἑαυτῷ δεικνὺς τὸν Χριστόν"; desgleichen der hl. Augustin, welcher (tract. 21 in Jo. n. 8) ausruft: gratulemur et gratias agamus, non solum nos *Christianos* factos esse per *Christum*; . . admiramini, gaudete, *Christus facti sumus.* Si enim caput ille est, nos membra, *totus homo ille et nos.* . . Plenitudo ergo Christi caput et membra. Quid est caput et membra? *Christus et ecclesia.* — Wie in allen Gliedern des menschlichen Leibes das eine Leben des Hauptes ist, so ist in allen Wiedergeborenen das vom Gottmenschen durch seine Genugthuung verdiente und in seiner verklärten Menschheit für die Menschen aller Zeiten beschlossene neue Leben (Röm. 8, 2) und in demselben auch er selber, sofern die von ihm ausströmende Lebenskraft von ihm unablösbar ist; das Haupt (Christus) lebt in den Gliedern, multiplizirt so zu sagen sich, multiplizirt sein Leben in ihnen, und die Glieder leben im Haupte: ἐξ οὗ (Χριστοῦ, τῆς κεφαλῆς) πᾶν τὸ σῶμα συναρμολογούμενον καὶ συμβιβαζόμενον (Ephes. 4, 16); μέλη ἐσμεν τοῦ σώματος αὐτοῦ, ἐκ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ καὶ ἐκ τῶν ὀστέων αὐτοῦ (l. c. 5, 30), Letzteres, sofern wir als Wiedergeborene auch seiner verklärten menschlichen Natur nahe gebracht und eingegliedert sind. Selbstverständlich ist die Unio der Christen mit Christus keine persönliche, aber sie ist auch keine bloß moralische, sondern eine physische geheimnißvoller Art, eine höchst reale unio mystica. Man hat bekanntlich die Kirche definirt als den in Zeit und Raum erscheinenden

Christus; genauer werden wir sagen, die Kirche als Gemeinschaft der Wiedergeborenen, als laikale Kirche sei (vorläufig nur nach ihrer unsichtbaren Seite betrachtet) der in Zeit und Raum sich multiplizirende verklärte Christus als Centralmensch, in dessen menschlicher Natur die ganze Menschheit einbegriffen war und objectiv erlöst wurde, und von dem die Einzelnen in der Wiedergeburt wie Ableger sich abgliedern, oder, wenn man will, dem sie wie eingepfropfte Zweige sich angliedern. Jedenfalls stehen wir im vollsten Einklang mit Schrift und Vätern, wenn wir sagen, die Kirche, zunächst nur als Gesammtheit der Wiedergeborenen resp. der Getauften betrachtet, sei der im Lauf der Jahrhunderte in Zeit und Raum erscheinende und sich multiplizirende Christus als Centralmensch, als Inbegriff der in ihm erlösten Menschheit; selbst denen, welche nicht im Zustande der heiligmachenden Gnade sind, die aber doch als Getaufte der sichtbaren Kirche angehören, wohnt Christus wenigstens noch mittelst des Tauscharakters ein.

b. Nun kommt aber die Person unseres göttlichen Heilandes nicht bloß als Centralmensch, als Inbegriff der zu Erlösenden und der Erlösten in Betracht, sondern auch und allererst als Erlöser, ohne den es ja keine Erlösten gäbe; Christus war in den Tagen seines Fleisches nicht purer Repräsentant des Geschlechtes, sondern als Gottmensch, in welchem die Fülle der Gottheit wohnte (Ephes. 2, 9; Col. 1, 19), war er gottbestellter Mittler (Hebr. 5, 1 ff.), hat als Gottessohn in menschlicher Natur stellvertretend genuggethan, durch sein Lebensopfer die in ihm beschlossene Menschheit objectiv erlöst, ihr Entsündigung, Heiligung, übernatürliches Leben erworben, ist *salvator* corporis, d. j. seiner Kirche geworden (Ephes. 5, 23). Das in Christo als dem Centralmenschen für alle Menschen objectiv gesetzte Heil soll nun aber bis an's Ende der Tage in den Einzelnen subjectiv, das von ihm als dem gottmenschlichen Mittler für das ganze Geschlecht erworbene neue Leben individualisirt werden, Christus als Inbegriff der Erlösten soll sich in der Menschheit multipliziren und geheimnißvoll fortleben bis an's Ende der Tage, was aber voraussetzt, daß er in Mitten des Geschlechtes auch und allererst fortlebe als Erlöser, als gottmenschlicher Mittler; denn ein wahrer Lebensverkehr kann nur von dem Gegenwärtigen mit dem Gegenwärtigen gepflogen werden, und ein Fortleben Christi als des Inbegriffs der Erlösten in Mitten der Menschheit ohne gleichzeitiges (wie immer beschaffenes) Fortleben des Erlösers in derselben ist nicht denkbar; wer einmal zugibt, daß Christus in seiner Kirche auf Erden in den Erlösten fortlebe, der muß consequenterweise auch annehmen, daß in derselben Kirche Christus auch als Erlöser fortlebe und geheimnißvoll thätig sei. Als Erlöser aber, näher bestimmt, in seiner Eigenschaft als gottbestellter Mittler lebt der verherrlichte Heiland in seiner Kirche auf Erden unsichtbar fort in den Ordinirten, in den Trägern seines Priesterthums κατὰ τάξιν Μελχισεδέκ. Wie Christus als Inbegriff der Erlösten in der Rechtfertigung mit den einfachen Gläubigen, mit dem christlichen λαός in eine höchst reale Union tritt, so bindet er sich als mittlerischer Erlöser in der Ordination an die Ordinanden, vermählt sich mit ihnen zu unauflöslicher Verbindung, auf daß sie ihn, den für uns unsichtbaren himmlischen Mittler und Fürbitter (Hebr. 8, 1 ff.) in der irdischen Sichtbarkeit vertreten, oder wie man vielleicht besser sagt, auf daß sie ihm, dem Unsichtbaren, als sichtbare Organe dienen, durch welche und in welchen er als Erlöser bei seiner Kirche weilt, in ihr thätig ist bis an's Ende der Tage (Matth. 28, 20) und deren Stand (ordo) von dem christlichen Laienstand so tief innerlich und fundamental verschieden ist, als der Erlöser von den Erlösten und den zu Erlösenden. Christus als Erlöser bedient sich ihrer als sichtbarer Organe, und sie dienen ihm als solche, heißen darum *ministri* Christi; Stellvertreter Christi heißen die Ordinirten, weil

sie für die Menschen auf Erden das sind, was Christus für sie wäre, wenn er sichtbar, wie in den Tagen seines Fleisches, unter ihnen wandeln würde. Das vermögen sie aber den Menschen nur zu sein, weil und sofern der unsichtbare Erlöser in ihnen als seinen sichtbaren Organen thätig ist.

Wie die unio sacramentalis mit Christus als dem verklärten zweiten Adam in der Rechtfertigung durch substanziale Mittheilung des heiligen Geistes hergestellt wird, so auch die unio mystica mit Christus als dem Erlöser (Apg. 20, 28). Zu denen, welche der Heiland sendete, wie der Vater ihn selber gesendet hatte, nämlich zu erlöserischer Thätigkeit, sagte er: accipite *Spiritum sanctum*[1], und hauchte sie dann an zum Sinnbild, daß er den belebenden heiligen Geist aus seinem Innern (von da kommt der Hauch) ihnen mittheile, daß dieser heilige Geist sein Geist, eines Wesens mit ihm, von ihm gesendet sei. Und eben deßhalb, weil der in der Ordination wesenhaft mitgetheilte heilige Geist der gleichwesentliche Geist des mittlerischen Gottessohnes ist, setzt er den Ordinirten mit diesem in eine neue ganz reale Verbindung, in eine *unio mystica cum Christo qua mediatore*. Der verklärte Erlöser steht zu denen, welche ihn als den Hohenpriester auf Erden stellvertreten (II Kor. 5, 20), nicht etwa in einem bloß juridischen oder moralischen Verhältniß, wie z. B. ein weltlicher König zu seinen Ministern und Gesandten, die in seinem Namen und in seiner Macht handeln, sondern er hat sich im Sacrament der Weihe real, unione sacramentali, an sie gebunden, so daß die von ihnen als den sichtbaren Organen des Erlösers vollzogenen Amtshandlungen nicht Thätigkeiten Namens Christi in bloß juridischem Sinn, sondern wesentlich Thätigkeiten Christi des Erlösers selber sind und sie mit Recht sagen können: οὐδὲ ἐγὼ ἐποίησα, ἀλλὰ ὁ Χριστός (Chrysost. hom. 29 in epist. ad Roman. n. 2; cf. hom. 2. in ep. II. ad Tim. n. 4). Christus opfert und legt mittlerische Fürbitte ein, Christus vergibt die Sünden, Christus spendet übernatürliches Leben und Segen — aber ministerio sacerdotum vel ministrorum, durch seine sichtbaren Organe, „sicut hominum natura exigit"; vgl. die einschlägigen Stellen bei *Paschas. Radbert.* de corpore et sanguine Domini, cap. 12. 15. Nicht bloß „die gerecht machende Kraft Christi vereinigt sich dynamisch mit der Handlung des (Sacramenten-) Spenders" (Schätzler, Wirksam. d. Sacramente S. 186), sondern der Erlöser selber, welcher sich in geheimnißvoller Weise fürdauernd an den liturgischen Minister gebunden hat, spendet die betreffende Gnade — hic et nunc im sinnlich wahrnehmbaren Act des Spenders, den er sich als sein Organ angegliedert hat; nicht ein bloßes „Nebeneinander der Gottes- und Kirchenhandlung" ist hier gegeben, sondern ein geheimnißvolles Ineinander (vgl. Scheeben, Dogm. III. 1. n. 1098 u. 1104). Der hl. Thomas (Summa theolog. 3. q. 63. art. 3) bezeichnet den character sacramentalis als character *Christi*[2]; das gilt

[1] Wie wir später sehen werden, bilden Diakonat, Presbyterat und Episkopat den einen, dreigliederigen Ordo sacramentalis; bei jedem dieser drei Grade findet Mittheilung des heiligen Geistes durch Handauflegung statt, welch letztere beim Subdiakonat und den Minores, die nur kirchliche Abzweigungen aus dem Diakonat sind, bekanntlich von jeher fehlte (Concil. Carthag. 4. can. 5); übrigens findet auch beim Subdiakonat und den Minores eine Mittheilung des heiligen Geistes statt, wenngleich nur in Form eines Sacramentale. Inwiefern auch der Dienst des Diakon (und seiner Ableger) mittlerischer Natur sei, wird später dargethan werden.

[2] Schrift (II Kor. 1, 21. Ephes. 4, 30) und Väter bringen den character sacramentalis (zunächst den Tauscharakter) in nächste Beziehung zum heiligen Geiste (signum *spirituale*); dieser ist es eben, welcher als mitgetheilter Geist Christi zu Christus in realen Bezug setzt, Christum wie ein Siegelbild der Seele eindrückt, und zwar in der Weihe Christum als den Mittler. Durch schwere Sünde kann wohl die gratia sacramentalis verloren gehen, d. h. Christus kann aufhören, Leben und Wonne der Seele zu sein, aber

ganz speziell von dem Charakter, welchen die Ordination verleiht; denn er ist eine höchst reale Configuration mit dem himmlischen Hohenpriester, eine dauernde Union mit dem verklärten gottmenschlichen Mittler; „qui ordinantur, Christo incorporantur" erklärt kurzhin Honorius von Autun (Sacramentarium c. 24) und der hl. Cyrillus von Alexandria sagt: „Sacerdos *Christi figura* expressaque *forma* est" (de adorat. in spirit. lib. 13. Migne, Patr. gr. 68. 882.). Nur bei dieser realistischen Auffassung versteht man so recht die Mahnung des hl. Ignatius (ad Ephes. 6), im Bischof Christum selber anzuschauen und begreift man so ganz die begeisterten Aeußerungen anderer Väter (bei *Wolter*, ordin. monast. elementa pag. 183 sqq.) bezüglich der alles Irdische überragenden Würde des kirchlichen Priesterthums; nur bei dieser Auffassung weiß man auch die verschiedenen Ehrenbezeugungen an die liturgischen Personen beim Gottesdienste richtig zu würdigen, und hat man ein Verständniß für die tiefe Ehrfurcht, welche fromme, tiefer blickende Gläubige für ihre Priester hegen; „ob es also wäre", sagt Berthold von Regensburg (Pfeifer, Bd. I, S. 165; vgl. 276 u. 305), „daz ein priester zuo gienge da meine frouwen sant Maria da saeze und allez himmlische her, die stünden alle gegen dem einigen priester uf, davon, daz got so groze ere an die priester hat geleit und ouch davon, daz sie (Maria und die Engel) die ere und die wirdigkeit daz (besser) erkennent danne andere irdenische liute, die gott an die priester hat geleit." Der gläubige Katholik schaut im Bischof und Priester eben Christum den Erlöser an, der sich in der Ordination dauernd an ihn gebunden, sich mit ihm geheimnißvoll vermählt hat. Das „Wie" der unio mystica vel sacramentalis, die Inexistenz Christi in den einfachen Gläubigen sowohl als in den Ordinirten näher zu erörtern, ist Sache der Dogmatik. Selbstverständlich muß eine ubiquitarische Realpräsenz des Gottmenschen in dem Sinn, wie pantheisirende Protestanten und neuerlich noch Rocholl („die Realpräsenz;" Gütersloh 1875) sie lehrten, im vorhinein ausgeschlossen werden.

Hier ist es nun auch leicht, die Unwahrheit der Behauptung zu ermessen, daß nach katholischem Kirchenbegriff „der Erlöser mehr und mehr auf die endliche Richteraufgabe hinausgedrängt" (v. Zezschwitz, prakt. Theolog. § 50) und an seine — des Hinausgedrängten — Stelle die Kirche gesetzt werde. Gerade nach katholischer Lehre kommt Christus — und zwar der ganze Christus — in der diesseitigen Kirche zu voller Geltung; nur weil er, der Mittler, geheimnißvoll bei ihr ist und in ihr wirkt, ist sie „Vermittlerin der Gnade", nicht bloße Dienerin derselben (vgl. Zezschwitz a. a. O.).

c. Wir sagten oben, die laikale Kirche könne man nach ihrem innern Wesen füglich definiren als den in Zeit und Raum erscheinenden und sich multiplizirenden Christus als Centralmensch, als Inbegriff der Erlösten. Analog sagen wir weiter, die sogenannte lehrende, besser bezeichnet, hierarchische Kirche, nach ihrem innersten Wesen betrachtet, sei der in Zeit und Raum erscheinende und wirkende Christus als Erlöser der Menschheit, als gottmenschlicher Mittler zwischen Gott und den Menschen. Und wie Christus als Centralmensch das Haupt der laikalen Kirche, diese als sein Leib innigst mit ihm verbunden ist, aus und in ihm übernatürlich lebt, so ist Christus als Erlöser auch das Haupt der hierarchischen Kirche, und ist diese sein Leib, in dessen einzelnen Gliedern das Haupt wie in seinen Organen lebt und thätig ist je nach Maßgabe der Stellung, die sie am Leibe (verschiedene Ordines) einnehmen. Wenn der Apostel den verklärten Gottmenschen als Haupt der Kirche

in alle Ewigkeit wird und kann er nicht aufhören, der Seele in der Form zu inexistiren, in welcher er sich im character sacramentalis, der bekanntlich ein mehrgestaltiger ist, der Seele eingedrückt, real sich mit ihr verbunden hat.

bezeichnet (Ephes. 1, 22; 4, 15; 5, 23. Kol. 1, 18; 2, 10. 19), so geschieht es stets in Rücksicht darauf, daß die gesammte Kirche, Laien und Kleriker in geheimnißvoller Lebensverbindung mit ihm stehen und das, was sie in ihrer kirchlichen Stellung haben und sind, aus ihm haben (κατὰ τὸ μέτρον τῆς δωρεᾶς Χριστοῦ), ähnlich wie jedem Glied des physischen Leibes sein Leben und seine Lebenskraft aus dem Haupte zuströmt, welches als Inbegriff alles Lebens und aller Thätigkeit gedacht ist und insofern über allen einzelnen Gliedern steht. Nun lebt Christus sowohl im christlichen Volke, als in den hierarchischen Personen, deren mittlerische Thätigkeiten von Christus influirt, im Grund genommen seine Thätigkeiten sind; die ganze Kirche ist „erfüllt von ihm (πλήρωμα αὐτοῦ; Kol. 1, 23), der da Alles erfüllt"; die laikale und hierarchische Kirche also steht unter ihm und ist er darum ihr Haupt. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß Paulus auch die hierarchischen Personen parallel den Laien als Glieder des Einen Leibes auffaßt (vgl. I Kor. 12, 27 ff. Ephes. 4, 11 ff.); sofern sie ihre hierarchischen Gewalten von Christo und nicht aus sich haben, sind sie eben nicht Haupt, sondern Glieder, sind „Erfüllte" durch ihn, der, als Alles erfüllend, das Haupt der Kirche ist; sie sind Hauptglieder. Die Kirche ist eben ein Organismus von eng verbundenen Gliedern der mannigfachsten Dienstleistung; die höher stehenden, weil höher organisirten Glieder sind die hierarchischen Personen, durch deren Dienstleistung der gesunde Bestand und das stetige Wachsthum des Leibes in erster Reihe bedingt ist. Daraus, daß Paulus auch die hierarchischen Personen als Glieder des einen Leibes Christi auffaßt, folgt keineswegs, daß zwischen Volk und Klerus kein innerer, wesentlicher Unterschied bestehe. Gibt es ja auch in dem Einen menschlichen Körper organische Systeme von specifischer innerer Verschiedenheit, z. B. Nervensystem, Blutgefäßesystem u. s. w. So wesentlich bei aller Einheit der Person die Unterscheidung zwischen Christus qua Erlöser und zwischen Christus qua Inbegriff der Erlösten und zu Erlösenden ist, so wesentlich ist der Unterschied zwischen jenen Gliedern des einen Leibes, welche Christum qua Erlöser und jenen, die ihn qua Centralmenschen repräsentiren. Auch im I. Korintherbrief (vgl. Clemens roman. I. Cor. c. 37) stellt Paulus die Kirche als Leib Christi dar, denkt sich aber Christum nicht als Haupt, sondern als belebende Seele dieses Leibes (ähnlich Origenes c. Cels. VI. 48), und redet daher auch von Auge und Ohr, ja vom Haupt selbst als einem Gliede des ganzen Körpers (XII, 16—21). Denken wir uns nun den für uns unsichtbaren Christus als die belebende, Alles erfüllende Seele, die sichtbare Kirche in ihrer Gesammtheit (lehrende und lernende) als Leib, so wird die hierarchische Kirche als das Haupt (Auge, Ohren u. s. w.) dieses Leibes und werden die Gläubigen als die Glieder im engern Sinn erscheinen, wie man denn auch, wenn von Gliedern des Leibes Christi kurzweg die Rede ist, gewöhnlich nur an die laikale Kirche denkt. Was diese an himmlischem Leben in sich trägt, strömt ihr ordentlicher Weise unter Vermittlung der Hierarchie zu, welche sichtbares Organ Christi als des Mittlers, sohin als des allbelebenden Hauptes (ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα αὔξει) ist; sofern Christus als Mittler an die Hierarchen als seine sichtbaren Organe in der Ordination sich gebunden hat, sohin Christus als Mittler, als lebendes Haupt in ihnen und durch sie thätig und resp. vertreten ist, kann man füglich die hierarchische Kirche auch kurzweg als Haupt bezeichnen, und überall da, wo ein Zusammenschluß der laikalen mit der hierarchischen Kirche statt findet, von einem Zusammenschluß der Glieder mit dem Haupte reden, sohin nicht bloß bei der heiligen Messe, wo das Haupt persönlich auf dem Altar zugegen und opfernd thätig ist, sondern auch bei Spendung der Sacramente, beim Stundengebet, kurz überall, wo der Liturg in erster Reihe als sichtbarer Repräsentant des unsichtbaren verklärten Hauptes thätig ist. Wie das physische Haupt eines ist, aber mit verschiedenen Kräften

ausgestattet, so ist auch die hierarchische Kirche als Haupt der Gläubigen (der Glieder) eine, trägt aber verschiedene Kräfte in sich (verschiedene Ordines), welche auf die Glieder wirken.

Mag man nun im Einzelnen den Begriff der Kirche als des corpus mysticum wie immer sich zurecht legen, mag man Christum als dessen Seele oder dessen Haupt sich denken, als das pulsirende Herz des mystischen Leibes erscheint jedenfalls das eucharistische Opfer, in welchem der Heiland die eine Erlösungsthat von Golgotha in Mitten der Kirche fort und fort erneuert oder — wenn man lieber will — präsent hält bis an's Ende der Tage, damit die Glieder des Leibes an das Opfer des Hauptes sich anschließen und auf solche Weise gottwürdig opfern (Aug. civit. Dei X. 20) und damit alle Menschen aller Zeiten und in allen Lagen sich zum gottmenschlichen Opfer zu dem Zweck in Rapport setzen könnten, um durch Christus als den Mittler zu Christus als dem zweiten Adam in sacramentale Union treten und so der von ihm verdienten Entsündigung und Heiligung (in den Sacramenten, Sacramentalien u. s. w.) theilhaft werden zu können. — Die geheimnißvolle *Unio*, in welcher die Gläubigen zu dem im eucharistischen Opfer persönlich in der Kirche fortlebenden Heiland schon auf Grund der erlangten Rechtfertigung stehen, ist — da ja der Mensch niemals in sensu stricto Christus werden, sondern an seinem Leben nur Theil nehmen kann — einer Steigerung in's Endlose fähig, und sie wird am intensivsten gesteigert, wird zur *communio* im Genuß des verklärten Fleisches und Blutes Christi, das geheimnißvoll mit unserem Fleisch und Blut sich „mischt" (Iren. adv. haeres. V. 2, 2.). Die Communion erscheint als die Consummirung jener Verbindung, in welche Christus in der Justification mit den Gläubigen bereits getreten ist, und Paschasius Radbertus (de corp. et sang. Domin. c. 2) bezeichnet daher als Grund, warum sich der Heiland in der Eucharistie den Wiedergeborenen zum Genusse gibt: ut (renati), sicut jam per Baptismum Christum induunt, ita Christus in eis per hoc Sacramentum *corporaliter* maneat, nachdem er etwas weiter oben gesagt: Si nos membra corporis ejus (= ecclesiae) manemus in eo, justum est, *quia in illo sumus*, ut ex eo vivamus et ideo carne Verbi pascimur et potamur. Gerade in der Communion ist der klarste Beweis gegeben, daß der verklärte Gottmensch den Gerechtfertigten in höchst realer Weise einwohne, und daß sein Verhältniß zur Kirche nicht äußerlich juridisch, sondern tief realistisch zu fassen sei.

Angesichts unserer obigen Erörterung über die geheimnißvolle Union, in welcher Christus als Haupt zu den hierarchischen und laikalen Gliedern seiner Kirche steht, begreift man unschwer, wie der hl. Paulus I Kor. 12, 12, wo er die Kirche mit dem menschlichen Leibe vergleicht, anstatt zu sagen: „so verhält es sich auch mit der Kirche", kurzweg erklären könnte: οὕτω καὶ ὁ Χριστός; er substituirt statt der Kirche Christum, was voraussetzt, daß er dieselbe in gewissem Sinne als identisch mit Christus betrachtete, als was sie gerade nach unserer Auffassung so recht erscheint, nicht als ginge Christus in ihr oder sie in ihm auf und unter, sondern sofern der ganze Christus in ihr fortlebt, in geheimnißvoller zwar, aber doch höchst realer Union mit ihr steht, er das Haupt oder die belebende Seele, sie der Leib ist.

d. Aber, wird man einwenden, gerade an der angeführten Stelle des ersten Korintherbriefes scheine nicht Christus, sondern der heilige Geist als die belebende Seele der Kirche, als das ihr einwohnende Lebensprincip aufgefaßt zu sein, wie in der That nach der Meinung angesehener Theologen „der heilige Geist Rector und Organisator der Kirche als der Heilsanstalt Christi und darum das göttliche Princip unserer Heilswirkung", seit der Himmelfahrt Christi dessen Stellvertreter (Paraklet) auf Erden, kurz gesagt, die belebende Seele des Leibes Christi sein soll. (Oswald, die dogmat. Lehre von den heiligen Sacramenten,

4. Aufl., Bd. I, S. 572; die Erlösung in Christo Jesu, Bd. II, S. 238). Dieses Bedenken ist um so mehr begründet, als die heiligen Väter mitunter (vgl. z. B. Aug. serm. 267. n. 4) den heiligen Geist in der That geradezu als belebende Seele der Kirche, des Leibes Christi, bezeichnen und überhaupt das Wirken des heiligen Geistes in der Kirche mit den glühendsten Farben schildern, wie man beispielshalber aus Chrysostomus (homil. I. in Pent. n. 4) ersehen mag. Allein diese Wirksamkeit des heiligen Geistes wird durch unsere Auffassung des Verhältnisses Christi zur Kirche weder verkürzt noch dessen Stellung zum Gottmenschen irgendwie verschoben (Oswald, Sacrament. I, S. 573); denn auch wir halten daran fest und haben es schon oft betont, daß der heilige Geist (Christus durch ihn) die Kirche leite und regiere, sie vor Irrthum bewahre, sie unbezwingbar mache u. s. w. Der heilige Geist, durch Christus der Menschheit verdient (Joh. 7, 13), ist es sodann, welcher den Einzelnen übernatürlich erleuchtet und zieht, so daß er glaubt, „Herr Jesus" spricht (I Kor. 12, 3) und auf Grund solchen Glaubens zur Rechtfertigung gelangt, in welcher alsdann der heilige Geist wesenhaft in seine Seele ausgegossen und er dadurch in reale Verbindung mit Christo gebracht, zum Bruder Christi und Kind Gottes (Röm. 8, 15 ff.), zum Glied am Leibe Christi gemacht wird; im zweiten Korintherbriefe 3, 17 sagt der Apostel kurzweg: ὁ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστι. Wie der heilige Geist bei der Incarnation die menschliche Natur des Herrn bildete, deren Union mit dem Logos vermittelte und fortan mit Christi menschlicher Natur in innigster Gemeinschaft stand (Luk. 4, 18, Apg. 10, 38), so ist es auch der heilige Geist, welcher die Unio sacramentalis des Einzelnen mit Christo und resp. die Union des Leibes Christi d. i. der Kirche mit Christo als dem Haupte vermittelt, sie erhält, schützt (Röm. 8, 26) und pflegt. Darum sagt der Apostel sehr prägnant: ἐν ἑνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν; das Ziel, zu welchem wir mittelst der Taufe durch den in ihr mitgetheilten heiligen Geist gelangten, war die Zugehörigkeit zum Leibe Christi, die Union mit Christus als unserem Haupt. — Wie innig sodann die Kirche überzeugt sei, die Union zwischen Christus als Mittler und seinen sichtbaren Organen, den hierarchischen Personen, komme zu Stande und bestehe durch den heiligen Geist, erhellt schon genugsam daraus, daß sie denen, welche in der Ordination das göttliche πνεῦμα empfangen haben, auf den liturgischen Gruß Dominus vobiscum antworten läßt, et cum spiritu tuo, und dabei, wie Chrysostomus (a. a. O.) so schön darlegt, an das in der Handauflegung mitgetheilte göttliche πνεῦμα denkt. — Die Herniederkunft Christi endlich auf unsere Altäre, um sich zu opfern und in der Communion aufs innigste mit den Gläubigen zu vereinigen, parallelisiren die Väter bekanntlich sehr gern mit dem Eintritt Christi ins Fleisch in der Incarnation, und lehren, wie bei der Incarnation der heilige Geist mitthätig gewesen, so sei er es analog auch bei der Consecration und bei der Communion. Nicht nur in der morgenländischen Kirche, deren liturgische Epiklesen hierin lautes und einstimmiges Zeugniß geben, sondern auch im Abendlande (vgl. z. B. die älteste expos. miss. apud Martène, de antiq. eccl. rit. lib. I. c. 4. art. 11) war man stets davon überzeugt, daß der heilige Geist bei der Consecration, sohin beim eigentlichen actus sacrificii mitthätig sei, wenn auch über das „Wie" und „Inwieweit" dieser Cooperation die Ansichten verschieden waren; ebenso war man überzeugt, daß er auf die Communicanten gnadenvoll einwirke (vgl. den Nachweis bei Hoppe, die Epiklesis der griech. und orient. Liturgien, S. 248 ff). Aber trotzdem galt im Orient und Occident als eigentlicher Consecrator nicht der heilige Geist, und betrachtete man den consecrirenden Priester zunächst nicht als sichtbares Organ des heiligen Geistes, sondern als sichtbares Organ Christi, des ewigen Hohepriesters und diesen selber als den unsichtbaren Consecrator; legte man ja auch im Orient,

wo die Mitwirkung des heiligen Geistes zur Consecration so stark betont wurde, gleichwohl jederzeit dem Worte Christi, dem Aussprechen der Einsetzungsworte durch den Priester die consecratorische Kraft bei, betrachtete also Christum als consecrirend und weil die Consecration in Form der Trennung der eigentliche actus sacrificii ist, Christum als opfernd ministerio sacerdotis. Man darf daher meines Erachtens nicht behaupten, „der heilige Geist sei der unsichtbar wirkende Consecrator" (Hoppe a. a. O. S. 249), der heilige Geist sei es, welcher durch die Priester als seine sichtbaren Organe und in ihnen „die irdischen Opfergaben consecrire" (S. 263), denn sonst muß man consequent auch sagen, der heilige Geist sei es, der auf unsern Altären ministerio sacerdotum opfere, und das Priesterthum der Kirche sei eigentlich das Priesterthum des heiligen Geistes, nicht das Priesterthum Christi. „Christus selber, der für uns Gekreuzigte, ist zugegen, und macht die Opfergaben zu seinem Fleisch und Blut", sagt der hl. Chrysostomus (homil. 1 de Juda prodit. n. 6) und der hl. Ambrosius ruft: „*Ipse clamat Dominus Jesus:* hoc est corpus meum." Unter den mittelalterlichen Theologen hat besonders Paschasius Radbertus die Mitwirkung des heiligen Geistes bei der Consecration stark betont und hat sogar von einem consecrari per Spiritum s. geredet, aber doch nicht gesagt, der heilige Geist selber consecrire, vielmehr erklärt: „sicut ipse (Christus) est, qui baptizat, ita et *ipse est*, qui *per* Spiritum s. hanc suam efficit carnem etc.", und hat den Gläubigen zugerufen: „homo, si attendis sacerdotem (in ministerio), attende Christum" (de corp. et sang. c. 12).

e. Alles bisher Erörterte kurz zusammenfassend sagen wir nun: Christus ist bei seiner Kirche nicht bloß im heiligen Geiste, sondern er selbst ist bei ihr, indem er als der verklärte Centralmensch den Gläubigen geheimnißvoll inexistirt, und indem er als Mittler sich in ganz realer Weise an die hieratischen Personen gebunden hat, um sich ihrer als sichtbarer Organe zu bedienen, um ministerio illorum seine erlöserische Thätigkeit fortzusetzen bis an Ende der Tage. Nur wenn der verklärte Gottmensch selber in unmittelbarer realer Verbindung mit der Kirche — der laikalen und hierarchischen — steht, nur wenn die Kirche in dem von uns dargelegten Sinne der in Zeit und Raum erscheinende Christus ist, begreift man so recht, warum die Kirche „Leib Christi" (nicht Leib des heiligen Geistes) heißt, warum Christus als sponsus ecclesiae bezeichnet (Ephes. 5, 25 ff.) und das geheimnißvolle Verhältniß Christi zur Kirche als das erhabene Urbild der christlichen Ehe dargestellt wird; zwischen dem νυμφίος und der νύμφη muß eine unio realis bestehen, und der diese unio vermittelt, der φίλος τοῦ νυμφίου (Joh. 3, 29) ist der heilige Geist, welchen der Apostel an der schon angeführten Stelle (II Kor. 3, 17) mit Christo sogar in gewissem Sinn identifizirt. „Christus auf Erden — das ist die Kirche", sagt Oswald (Sacrament. S. 9) so schön und bündig; leider hat er mit diesem Ausspruch nicht Ernst gemacht, sondern a. a. O. und in der Erlösungslehre (S. 238) den Begriff „Kirche" so erklärt, daß man consequent sagen müßte, die Kirche sei der Leib des heiligen Geistes, während Scheeben, Dogm. I, S. 67 ff., nur die Träger der potestas ordinis als „Organe des heiligen Geistes", die Träger der potestas jurisdictionis dagegen als „Stellvertreter Christi" bezeichnet.

Es wird nun auch klar sein, warum und in welchem Sinn wir zu Anfang dieses Paragraphen die Pastoraltheologie definirten als die Wissenschaft von der Hirtenthätigkeit Christi, des guten Hirten, in seiner Kirche; das will nicht etwa besagen, die erlöserischen Thätigkeiten Christi werden in der Kirche durch den im sichtbaren Apostolat wirkenden heiligen Geist als Stellvertreter Christi (Oswald, Erlösungslehre S. 237) fortgesetzt, sondern hat den Sinn: der verklärte Gottmensch selber ist in seiner Kirche erlöserisch thätig ministerio sacerdotii; wie

er in der heiligen Messe mittelst sichtbarer Organe selber opfert und den Gläubigen in der Communion sich zur Speise gibt, so ist auch er selber es, der in den Sacramenten den heiligen Geist verleiht (sendet), welcher als sein Geist die Seelen entsündiget und heiliget und sie (bei den charakterisirenden Sacramenten) in dauernde Union mit dem gottmenschlichen Haupte bringt; Christus ist es auch, der durch seine Stellvertreter betet und segnet, wie der heilige Chrysostomus in seiner Erklärung des liturgischen Segnungsgebetes über die Katechumenen (hom. II in ep. 2 ad Corinth. n. 8) so nachdrucksam und schön bemerkt hat.

f. Aber wie verhält es sich mit der Lehr- und Regierungs-Thätigkeit der Kirche? Gehört nicht auch diese zu den erlöserischen Thätigkeiten, und will etwa in gleichem Sinn, wie bezüglich der bisher besprochenen mittlerischen Thätigkeiten behauptet werden, daß Christus selber durch die betreffenden sichtbaren Organe sie vollziehe? Dieses Bedenken, das gegen unsere bisherige Auseinandersetzung geltend gemacht werden könnte, soll hier noch kurz gewürdigt werden. — Daß auch die Lehr- und Regierungsthätigkeit Jesu während der Tage seines Erdenlebens mit zum einen Erlösungswerke gehört habe, wird wohl Niemand bezweifeln; aber eben so gewiß ist, daß der belebende und tragende Mittelpunkt des gesammten historischen Erlösungswerkes im eigentlich mittlerischen Thun des Herrn, in seiner hohepriesterlichen Thätigkeit gelegen war, weßhalb in den heiligen Schriften unsere Erlösung gewöhnlich aus dem Tode, aus dem vergossenen Blute Jesu hergeleitet wird. Daher steht auch in der hierarchischen Kirche, in welcher Christus als Erlöser fortlebt nnd fortwirkt bis ans Ende der Tage, die mittlerische, die hieratische Thätigkeit im Vordergrunde; die Lehr- und Regierungsthätigkeit verhält sich zu ihr theils als vorbereitend, theils als begleitend und nachfolgend, und setzt das Betrautsein mit hieratischer Gewalt voraus. Wer nicht ordinirt und durch die Ordination Christo als dem Mittler und Erlöser des Geschlechtes in ganz realer Weise configurirt ist, der kann in der Regel auch nicht Träger von Lehr- und Regierungsgewalt sein. Je höher der Grad des Ordo, sohin die mittlerische Stellung ist, desto reicher ist auf Grund des Ordo der Antheil an der Lehr- und Regierungsgewalt, weil eben im Ordo die entsprechende übernatürliche Befähigung zur betreffenden kirchlichen Lehr- und Regierungsthätigkeit gesetzt wird. Die erst von der Scholastik gemachte Scheidung der hierarchischen Gewalt, welche im Wesen eine ist, wie es nur einen Erlöser gibt, aber als dreigestaltig erscheint, in eine zweifache hierarchia, in eine hierarchia (potestas) ordinis und hierarchia jurisdictionis hat vielleicht mit dazu beigetragen, daß man den innern, sacramentalen Zusammenhang des Lehr- und Königsamtes mit dem Priesteramte vielfach aus dem Auge verlor (vgl. Phillips Kirchenrecht, I. Bd., S. 311; Kober, die Suspension der Kirchendiener, S. 100; dagegen Scheeben, Dogmat. I, n. 112) und daß man vergaß, die kirchenamtliche Lehr- und Regierungsthätigkeit habe regelmäßig die im sacramentalen Ordo gesetzte Union mit Christo als dem Erlöser zur Voraussetzung. Die Bischöfe, Priester und Diakonen sind auf Grund des Ordo allererst mittlerische Personen, aber nach Maßgabe der Stufe ihres Ordo auch Theilhaber an der Lehr- und Regierungsgewalt Christi in seiner Kirche[1]; ein großer Unterschied liegt nur darin, daß ihr mittlerisches Thun ein solches ex opere operato ist, was bezüglich der Lehr- und Regierungsthätigkeit nicht der Fall sein kann, weil bei dieser die Persönlichkeit des sichtbaren Organes Christi in ganz anderer Weise concurrirt als bei den mittlerischen Acten, und weil in Folge dessen, da Christus nicht alle einzelnen Träger der Lehr- und Regierungsgewalt mit Infallibilität ausstattete,

[1] Das gilt suo modo und in entsprechend untergeordneter Weise auch von den Subdiakonen und Minoristen, wovon später noch die Rede sein wird.

gar leicht Unvollkommenheiten, Irrthümer und Verkehrtheiten mitunterlaufen können. Sollte dadurch die Kirche nicht zu Schaden kommen, dann mußte der Heiland der hienieden ihn repräsentirenden hierarchischen Kirche ein sichtbares in Sachen der Lehre und in Handhabung der ewigen Principien unfehlbares *Centrum unitatis* geben, dem sich Alle auch in Sachen der Disciplin unterordnen und mit dem alle Angehörigen der Kirche in Einklang stehen müssen, wie die Laien, so auch jene, an welche der Erlöser in der Ordination sich geheimnißvoll gebunden, und die er hierdurch zur wesentlich einen, aber dreigestaltigen erlöserischen Thätigkeit übernatürlich ausgestattet hat. Dieses Centrum, dieses „oberste Haupt" der sichtbaren Kirche ist der Nachfolger des hl. Petrus, der in Rücksicht auf die mittlerischen Gewalten den übrigen Bischöfen gleich ist, rücksichtlich der Lehr- und Regierungsgewalt über ihnen steht, oberster sichtbarer Stellvertreter Christi, des untrüglichen Lehrers und glorreichen Königes der Kirche ist. Wer im Zusammenhang mit diesem obersten Hirten steht und in einem von ihm direct (Bischöfe) oder indirect (Priester, Diakonen) angewiesenen Kreise die im Ordo empfangenen erlöserischen Gewalten ausübt, der vollzieht nicht bloß die hieratischen Handlungen **nomine Christi** und darum allzeit giltig, sondern auch seine Lehr- und Regierungsthätigkeit ist zuletzt Thun Christi des unsichtbaren **pastor et episcopus animarum** durch ihn als sein sichtbares Organ; vgl. die wichtige Stelle Röm. 15, 18 und die herrliche Stelle bei Chrysostomus in der 2. Homilie über den II. Brief an Timotheus n. 3, wo sehr betont ist, daß der Prediger Christum in sich habe und dieser aus ihm rede.

g. Aus vorstehender Darlegung unseres Begriffes von „Kirche" dürfte sich ergeben, daß wir ein Recht hatten, sämmtliche Thätigkeiten, welche Gegenstand der Pastoraltheologie sind, als „Hirtenthätigkeit Christi" zu bezeichnen. Daß nicht etwa bloß die Lehr- und Regierungsthätigkeit des Herrn, sondern auch und allererst die hohepriesterliche unter den Begriff des ποιμαίνειν falle, daß Christus in erster Reihe durch sein Opfer und durch die Zuwendung der Früchte desselben an die Menschheit sich als Hirten, als „den guten Hirten", als den „großen Hirten der Schafe" erwiesen habe und erweise, erhellt aus Joh. 10, 11, wo der Heiland selber auf Grund seines Lebensopfers sich als den guten Hirten charakterisirt, und aus Hebr. 13, 20, wo der Apostel Christum „den großen Hirten der Schafe im Blute des ewigen Bundes" nennt. Sein gesammtes erlöserisches Thun, in erster Reihe das hohepriesterliche, ist Hirtenthätigkeit. Es wird nun auch als gerechtfertiget erscheinen, daß wir sagten, die Liturgik sei unter den Zweigdisciplinen der Pastoraltheologie die wichtigste.

h. Der Zweck aller Hirtenthätigkeit Christi in der Kirche ist identisch mit dem seiner Menschwerdung: **ut (oves) vitam habeant et abundantius habeant.** Diesem Zwecke der Vermittelung, Erhaltung und Mehrung des übernatürlichen Lebens dient wie die Lehr- und Regierungsthätigkeit, so ganz besonders die priesterliche Thätigkeit. Im eucharistischen Opfer perennirt der am Kreuz entsprungene Lebensquell in Mitten des Geschlechtes, in Sacramenten und Sacramentalien sodann wird das allverklärende Lebenswasser der freien und unfreien Creatur zugeführt, bei der Opferfeier selber haben die Gläubigen Gelegenheit, mit ihrem subjectiven **colere Deum** (Anbeten, Danken, Bitten) sich engstens an ihr gottmenschliches Haupt, an dessen im Opferact sich vollziehende absolut gottgefällige λατρεία anzuschließen, in solchem Zusammenschluß mit dem Haupte das aus ihm stammende übernatürliche Leben religiös in wirksamster Weise zu bethätigen und durch solches Eingehen in die Opferthätigkeit des Hauptes das Leben aus ihm in immer reicherer Fülle sich anzueignen (**ut *abundantius* habeant**). Auch das offizielle Stundengebet dient, wie sich später zeigen wird, dem Zwecke der übernatürlichen Lebensvermittelung, Lebensbethätigung und Lebensvermehrung.

2. Die Pastoraltheologie hat unseres Erachtens, nachdem sie in der „Einleitung“ den Begriff „Pastoraltheologie“ wissenschaftlich festgestellt, hierauf deren Stellung zu den übrigen theologischen Disciplinen fixirt, ihre Quellen und Geschichte behandelt hat, sich in zwei Abtheilungen zu gliedern, die freilich von sehr ungleichem Umfang sind. In der ersten Abtheilung, die sich mit den Organen der kirchlichen Pastoration zu befassen hat, und die man als den generellen Theil der Pastoraltheologie bezeichnen kann, dürfte zu handeln sein von der Nothwendigkeit und Thatsächlichkeit eines von den Laien wesentlich verschiedenen Standes der Hirten in der Kirche, sodann vom Beruf für diesen Hirtenstand, von der entsprechenden Erziehung für denselben, von der sacramentalen (Ordination) und jurisdictionellen (Institution, Installation) Betrauung mit dem Hirtenamte, von den wesentlichen Eigenschaften des Hirten, um sich in seiner Amtsthätigkeit als einen wahrhaft guten Hirten erweisen zu können, von dessen Verhältniß zu seinen Untergebenen, zu seinen Amtsbrüdern, zu seinem Oberhirten, sowie zum obersten Hirten der Kirche. Alles, was in dieser ersten Abtheilung zur Sprache kommt, ist allgemeiner Natur, sofern es ja nicht etwa bloß auf den Hirten als Lehrer oder als Liturgen, sondern auf den Hirten in seiner gesammten Stellung sich bezieht, sofern also z. B. nicht bloß von den Eigenschaften gehandelt wird, welche der Prediger oder welche der Liturg besitzen soll, sondern von allen zumal (vgl. meine dießbezügliche Darlegung im Bonner theol. Literaturblatt, Jahrg. 1871, S. 199 u. 683). Diesen allgemeinen Theil der Pastoraltheologie setzen wir in unserer Liturgik durchweg voraus.

Die zweite Abtheilung, von ungleich größerem Umfang als die erste, hat die Thätigkeiten, in welchen die kirchliche Pastoration sich vollzieht, zu ihrem Gegenstand und kann füglich als specielle Pastoraltheologie bezeichnet werden. Sie umfaßt als einzelne Zweigdisciplinen die Liturgik, die Katechetik und Homiletik und die noch immer einer gemeinüblichen Bezeichnung entbehrenden Lehre von der Seelsorge im engeren Sinne. Die Liturgik hat die priesteramtliche, Katechetik und Homiletik haben die prophetische, und die Lehre von der Seelsorge hat die königliche Thätigkeit Christi in seiner Kirche zum Gegenstand, so daß man also sagen kann, die Pastoraltheologie gliedere sich in ihrem speciellen Theile nach den drei Aemtern Christi, die sich in der wesentlich einen Hirtenthätigkeit der Kirche fortsetzen bis an's Ende der Tage.

Die Begriffe Liturgik, Katechetik und Homiletik stehen der Hauptsache nach unter den Theologen fest; dagegen wird der Begriff „Seelsorge“ und der Umfang jener Zweigdisciplin, welche dem königlichen Amte Christi entspricht, noch sehr verschieden bestimmt und bald als „Pastoraltheologie im engern Sinn“, bald als „Pastorallehre“, bald als „kirchliche Pädagogik“, „Pädeutik“, „Disciplinarik“, „Hodegetik“, „Kybernetik“, „Poimenik“ u. s. w. bezeichnet. Der Name „Lehre von der Seelsorge“ (Hebr. 13, 17) ist für die hier gewöhnlich behandelten Arten kirchlicher Thätigkeit zu weit, da ja auch das Lehren und Versöhnen offenbar Seelsorge und zwar in sensu eminenti ist; das Gleiche gilt von „Poimenik“, das so viel besagt als unser „Pastoraltheologie“; am ehesten noch dürfte sich die Bezeichnung als „Pädeutik“ (II Tim. 3, 16) oder als „Hodegetik“ empfehlen; doch hierüber hat nicht die Liturgik zu verhandeln, welcher nach dem bisher Erörterten un=

bestreitbar der erste Rang unter den Zweigdisciplinen der Pastoraltheologie gebührt, da ja, wie oben dargethan, unter Christi erlöserischen Thätigkeiten die mittlerische oder priesteramtliche entschieden die wichtigste war und ist. In Rücksicht darauf, daß selbst bei der Kindertaufe der liturgischen Thätigkeit der Kirche die katechetische (Glaubensbefragung u. s. w.) vorausgeht, ist es geschehen, daß man in der speziellen Pastoraltheologie zuerst die Katechetik (grundlegende Lehrthätigkeit) behandelte, dann erst die Liturgik, hierauf die Homiletik, welche zu ihrem Gegenstande die erbauende (I Kor. 14, 26) Lehrthätigkeit hat, durch welche das in Katechese und Gnadenspende grundgelegte übernatürliche Leben erhalten und gefördert, und so auf dem gelegten Grund weiter fortgebaut werden soll; an letzter Stelle dann die Pädeutik. Auch ist man bekanntlich schon auf den Gedanken gekommen, die Homiletik nur als Unterabtheilung der Liturgik zu behandeln, weil Gegenstand der Homiletik die „Kultuspredigt" sei, d. h. jene geistliche Rede, welche im engsten Anschluß an die liturgischen Perikopen (Epistel und Evangelium), im Zusammenhang mit der Liturgie gehalten wird. Nach altkirchlichem Brauch, der vielfach bei uns Katholiken noch jetzt besteht, hatte die Predigt an Sonn- und Festtagen ihren Platz **intra missarum solemnia**, nach dem Evangelium, war also förmlich in die Liturgie eingegliedert und hat unter Anderem auch den Zweck, durch Darlegung der Idee der Tagesfeier an Handen der Perikopen, besonders des Tagesevangeliums, auf die nachfolgende Opferfeier vorzubereiten; allein gerade aus diesem ihrem Zweck ist ersichtlich, daß sie didaktischer und nicht eigentlich mittlerischer Natur ist, daher zur kirchlichen Lehrthätigkeit gehört (Näheres hierüber später). Selbst Harnack, der auffallend genug die liturgische Schriftlesung (Epistel und Evangelium) mit Ueberspannung des lutherischen Inspirationsbegriffes als „das sinnliche Medium der ununterbrochenen Gnaden-Gegenwart Gottes (Christi) in seiner Gemeinde auf Erden" erklärt (prakt. Theolog. S. 417), betrachtet gleichwohl die Kultuspredigt nicht als eigentlichen Bestandtheil der Liturgie und darum die Homiletik, welche zudem nicht bloß von der Kultuspredigt, sondern auch von andern Predigtarten handelt, nicht als Unterabtheilung der Liturgik. Gliedert man die spezielle Pastoraltheologie nach den drei Aemtern Christi, dann müssen Katechetik und Homiletik, als dem Lehramt entsprechend, unmittelbar nach einander eingereiht werden und wird auf sie die Liturgik zu folgen haben. Den speziellen Theil der Pastoraltheologie nach den drei Aemtern Christi zu gliedern, ist in neuester Zeit bei den katholischen Autoren mit Recht fast allgemein üblich geworden. Daß sich die Protestanten gegen diese Gliederung erklären, ist sehr begreiflich; sind sie ja schon bezüglich der Aemter Christi während seines Erdenlebens, noch mehr aber bezüglich deren Fortsetzung über Jesu Tod hinaus und resp. in der Kirche unter sich uneins. Wahr ist, daß die drei Aemter, welche man seit ältester Zeit im einen Werke der historischen Erlösung wie drei Grundgestalten einheitlicher Thätigkeit der einen Person des fleischgewordenen Gottessohnes unterscheidet, sich nicht streng ausschließen, daß z. B. durch das Lehren Jesu, deßgleichen durch seine erziehende und leitende (königliche) Thätigkeit auch Gnade vermittelt wurde, daß Jesu Rügen und Strafen (königliche Thätigkeit) und namentlich sein Leiden und Sterben (mittlerisches Thun) auch eine lehrhafte Seite hatten u. s. w. u. s. w.; der Grund hievon liegt darin, daß eben in der einen Person alle drei Aemter vereinigt waren. Die Ausscheidung von drei Aemtern im Wirken Jesu während seines Erdenlebens kann daher nicht den Sinn einer Ausschließlichkeit, sondern lediglich den eines „vorwaltenden Gepräges" haben wollen (vgl. Scheeben Dogm. N. 1391). Ganz das Gleiche gilt von der in der Kirche sich fortsetzenden Hirtenthätigkeit Christi, von dem erlöserischen Thun des mystischen Christus; auch hier ist die Ausscheidung nach den drei Aemtern nur eine solche

a potiori, da ja diese Hirtenthätigkeit, wie oben ausführlich erörtert, wesentlich eine und nur dreigestaltig ist.

3. Da es doch wohl keinem Zweifel unterliegen kann, daß gleich dem Lehren und Regieren auch das eigentliche mittlerische Thun, das λειτουργεῖν, eine Hirtenthätigkeit, ja nach katholischen Begriffen die wichtigste von allen sei (vgl. Joh. 10, 11, wo das Opfer als Charakteristikum des guten Hirten erscheint), so ist sofort auch von selbst klar, daß die Liturgik mit zur Wissenschaft von der gesammten Hirtenthätigkeit Christi in seiner Kirche gehöre, daß sie ein Theil der Pastoraltheologie und keineswegs eine selbständige theologische Disciplin neben ihr sei. Wenn sie gleichwohl gesondert behandelt wird, so geschieht dieß lediglich aus Zweckmäßigkeitsgründen, die verschiedener Natur sein können, z. B. weil die einzelnen Zweigdisciplinen der sehr umfangreichen Pastoraltheologie von verschiedenen Docenten vertreten werden, oder weil man die eine oder andere dieser Zweigdisciplinen besonders eingehend behandeln will u. s. w. Bei dieser gesonderten Behandlung darf man aber den Zusammenhang der betreffenden Zweigdisciplin mit der gesammten Pastoraltheologie nie aus dem Auge verlieren.

Ganz entschieden erklärt sich Fluck dagegen (Bd. I, S. 8), daß man die Liturgik als integrirenden Bestandtheil der Pastoraltheologie ansehe; die Liturgik sei vielmehr eine selbständige theologische Disciplin und gehöre gleich dem Kirchenrecht zu der sogenannten systematischen Theologie; Aufgabe des Kirchenrechtes sei die wissenschaftliche Darstellung des Organismus der Kirche und Aufgabe der Liturgik die Darstellung des kirchlichen Lebens. Letzteres ist nun aber entschieden unrichtig, zumal vom katholischen Standpunkt aus, auf welchem die Liturgie nicht etwa bloß Manifestation des religiösen Lebens der Gemeinde, sondern in erster Reihe officielles Thun mittlerischer Personen ist in Mitten der Gemeinde, für sie und im Zusammenschluß mit ihr. Also Thätigkeiten hat die Liturgik wissenschaftlich darzustellen, die nicht weniger pastoreller Natur sind als z. B. das Predigen und Katechisiren. Ganz richtig sagt Lüft: „Die Liturgik gehört dem Gebiete der praktischen Theologie an; denn sie ist eine Wissenschaft von Handlungen und Formen, von Thätigkeiten, durch welche das eine große Ziel des Christenthums und der Kirche verwirklichet wird" (Bd. I, S. 4). Was man aber früherhin vielfach auch katholischerseits „praktische Theologie" nannte, das bezeichnen wir als Pastoraltheologie. Wenn nun Lüft gleichwohl die Liturgik zu wiederholten Malen als „selbständige oder besondere", auch als „selbstständige besondere" theologische Wissenschaft bezeichnet, so geschieht das nicht, um sie von der Pastoraltheologie, sondern um sie von der Dogmatik und Moral auszuscheiden, in welchen ja früherhin gar Vieles behandelt wurde, was nach unseren Begriffen in die Liturgik gehört. Hätte zu Lüft's Zeit die praktische oder Pastoral-Theologie schon jene genauere wissenschaftliche Begrenzung und Ausgestaltung gewonnen gehabt, wie dermalen, so würde er sicherlich die Liturgik noch unzweideutiger und nachdrucksamer, als es in obiger Stelle von ihm geschehen ist, für einen integrirenden Bestandtheil der Pastoraltheologie erklärt haben. Amberger, Benger, Pohl, Gaßner, Schüch u. s. w. waren daher im vollsten Recht, da sie die Liturgik in ihren Handbüchern der Pastoraltheologie und als Theil der letzteren behandelten; es ist dieß unstreitig das Natur- und Sachgemäßeste.

---

§ 3.

Werth und Nutzen der Liturgik.

1. Der öffentliche Cultus religionis oder die Liturgie in irgend einer Form ist etwas allgemein Menschliches, und von der jeweiligen Beschaffenheit des religiösen Kultus hängt für den Menschen in religiös-sittlicher und selbst in socialer Beziehung sehr viel ab (vgl. unten § 11). Es ist nicht möglich, den einzelnen Menschen und eine ganze Nation oder Religionsgesellschaft gründlich zu beurtheilen, wenn man deren Kultus nicht genau kennt, keinen tieferen, wissenschaftlichen Einblick in denselben besitzt. Die Liturgik nun als Zweigdisciplin der katholischen Pastoraltheologie vermittelt ein gründliches, allseitiges Verständniß des katholischen Kultus, und hat eben deßhalb einen um so größeren allgemein wissenschaftlichen Werth, als die katholische Kirche, deren Kult so tief in's Volksleben eingreift, über die ganze Welt verbreitet ist. Profan- und Culturhistoriker, zumal protestantische, würden nicht so viele ungerechte, unverständige, mitunter lächerliche Urtheile fällen, wenn sie ein gründliches Verständniß von Wesen und Bedeutung der katholischen Liturgie und einige Kenntniß ihrer Geschichte hätten. Die Wichtigkeit der Liturgik für Künstler und Kunsthistoriker sodann liegt auf der Hand. Von besonderem Werth ist sie für alle Katholiken ohne Ausnahme, weil sie ihnen eine gründliche Kenntniß der für sie central bedeutsamen Kulthandlungen vermittelt und sie dadurch befähigt, an denselben in möglichst fruchtbringender Weise sich zu betheiligen. Unter allen Zweigdisciplinen der Pastoraltheologie ist keine, die auch für den katholischen Laien so viel und so allgemeines Interesse bietet, als die Liturgik, deren Resultate man daher mit Recht selbst den nicht wissenschaftlich gebildeten Laien in populären liturgischen Schriften zugänglich zu machen sucht.

2. Vom größten Werthe und der höchsten Wichtigkeit ist die Liturgik für die Liturgen selber als die Vollzugsorgane der Liturgie, denn sie ermöglicht und erleichtert es ihnen, alle liturgischen Handlungen nicht bloß äußerlich correct, sondern auch mit innerlicher Durchdrungenheit, weil mit gründlichem, lebensvollem Verständniß zu vollziehen.

Unsere katholische Liturgie ist außerordentlich reich an Formen des Wortes und der symbolischen Handlung, und darum ist nicht wenig Fleiß und Studium erforderlich, bis der angehende Liturg gelernt hat, alle die verschiedenen liturgischen Handlungen unserer heiligen Kirche äußerlich genau nach den geltenden Vorschriften und dem bestehenden Herkommen zu vollziehen. Hat er nur dieß gelernt, aber nicht auch das durch die Liturgik zu vermittelnde gründliche Verständniß vom Wesen des katholischen Kultus, von den einzelnen Kultformen und ihrem inneren Zusammenhang sich erworben, so wird er in seinem Berufe als Liturg nur zu leicht und zu bald ein sogenannter „Verrichter" werden, welcher die Kulthandlungen mit Fertigkeit, wohl auch rubrikengemäß vollzieht, dem man aber an der Art und Weise, wie er die liturgischen Formularien spricht (hastig, ohne Kraft der Betonung rc.) und namentlich an Miene und Geberde anmerkt, daß er von dem, was er äußerlich thut, in seinem Innern nicht durchdrungen ist; wie beklagenswerth und nachtheilig dieß auch dem anwohnenden Volke gegenüber sei, hat gar schön Sailer in

seinen „Beiträgen zur Bildung des Geistlichen" dargelegt; 2. Aufl., II. Thl., S. 168 ff. — Allerdings stammt die Weihe und Erbauung, mit der ein Liturg functionirt, zuletzt nicht aus Studium, auch nicht aus dem der Liturgik, sondern aus lebendigem, vom heiligen Geist gewirktem Glauben, aus übernatürlicher Liebe zu Gott und zum Erlöser, kurz gesagt, aus wahrer Frömmigkeit, welche am wirksamsten durch gutes, mündliches und betrachtendes Gebet gepflegt wird; allein diese Frömmigkeit wird nicht bloß erleuchteter, sondern auch nachhaltiger sein, wenn sie mit klarem Einblick in das Innere der Kultformen und in die Geschichte der Liturgie gepaart ist und eben darin eine feste natürliche Grundlage hat. „Gratia praesupponit naturam" gilt auch hier; daß aber in unserem Falle das wissenschaftliche Verständniß der Liturgie die solideste natürliche Grundlage sei, wird wohl Niemand bezweifeln. Ist ein Priester gläubig, fromm, dabei aber auch gründlich orientirt über Wesen, Bedeutung und Geschichte einer Kulthandlung, versteht er namentlich die zugehörigen liturgischen Texte, so wird er dieselbe durchschnittlich würdiger, schwungvoller, erbaulicher vollziehen als ein anderer, der ebenso gläubig und fromm ist, aber jenes gründlicheren Verständnisses entbehrt; schon die Art der Betonung beim Lesen und resp. Beten der liturgischen Formularien wird den Unterschied mehr oder weniger bemerklich machen. In der Liturgie hat sodann die Glaubensüberlieferung der Kirche den concretesten Ausdruck gewonnen und ist daher die liturgische lex supplicandi auch lex *credendi;* gründliches Verständniß der Liturgie befestigt, vertieft und verklärt auch den Glauben des Priesters.

3. Wie in § 2 dargethan ist, nimmt unter allen pastorellen Thätigkeiten die liturgische unstreitig den ersten Platz ein; in der Liturgie schlagen die Lebenspulse der katholischen Kirche und alles katholischen Lebens. Davon, daß ein Seelsorger alle seine liturgischen Handlungen (Opferfeier, Stundengebet, Spendung von Sacramenten und Sacramentalien u. s. w.) würdig, andächtig, mit Ergriffenheit vollzieht, hängt für ihn selber, für die Gedeihlichkeit seiner Pastoration und für die Gläubigen außerordentlich viel ab, und eben darum durften wir unbedenklich behaupten, daß unter den pastoraltheologischen Zweigdisciplinen die Liturgik für den Seelsorger von besonderer Wichtigkeit, von außerordentlichem Werthe sei. Dieß wird noch einleuchtender, wenn man bedenkt, in welch naher Beziehung die regelmäßige Pfarrpredigt zur Liturgie steht, und wenn man erwägt, daß es ohne gründlicheres Verständniß der Liturgie nicht möglich ist, das Predigtamt ganz entsprechend zu verwalten. Der Prediger soll jahraus, jahrein dem zum öffentlichen Gottesdienste versammelten Volke im Geiste des Kirchenjahres, also im Anschlusse an die Liturgie und schon insofern liturgisch predigen, wie sich später bei Besprechung des Verhältnisses der Opferfeier zur Predigt zeigen wird; er muß aber, um die Gläubigen zu lebensvoller Theilnahme an den Kulthandlungen anzuleiten, von Zeit zu Zeit liturgisch im engsten Sinn des Wortes predigen, d. h. Predigten halten, welche die Liturgie im großen Ganzen oder einzelne liturgische Handlungen zum speciellen Gegenstand haben, weil ja für die Gläubigen vom Verständniß der Liturgie, bei welcher sie als Glieder in die Thätigkeiten des Hauptes eingehen sollen, außerordentlich viel abhängt (Trident. sess. 22. de sacrif. missae cap. 8). Um aber liturgisch im an-

gegebenen Sinne predigen zu können, muß der Seelsorger in der Liturgik wohl bewandert sein.

4. Nicht minder wichtig und werthvoll als für den einzelnen Liturgen ist unsere Disciplin für alle diejenigen, welche in die Gestaltung der Liturgie auctoritativ, bald anordnend, bald abstellend, bald erweiternd und fortbildend einzugreifen das Recht und die Pflicht haben, denen also das liturgische Gesetzgebungsrecht in der Kirche zusteht. Ihnen gibt die Liturgik wissenschaftliche Principien und sicher orientirende historische Gesichtspunkte an die Hand und kann ihnen hierdurch bei Lösung ihrer oft sehr schweren Aufgabe höchst förderlich sein. Man hat es getadelt, daß Graf († 1867) in seiner „kritischen Darstellung des gegenwärtigen Zustandes der praktischen Theologie" (S. 189—190) behauptete, die unendlich wichtigen Thätigkeiten der Kirchenobern bedürfen auch einer wissenschaftlichen Leitung. Uns scheint Graf mit seiner Behauptung im Recht zu sein, was wir speciell in Beziehung auf das liturgische Gesetzgebungsrecht darthun möchten. Wie oben (S. 9 ff. 18 f.) betont wurde, ist der heilige Geist, ist Christus selber in der Kirche auch „königlich" thätig, und steht auch die gesetzgebende Thätigkeit der Kirche unter dem ganz speciellen Einfluß ihres gottmenschlichen Herrn und seines Geistes. Wer unbefangen die Liturgie unserer heiligen Kirche und deren gesammte Entwickelung im Laufe von 1800 Jahren überschaut, der wird laut und freudig bekennen, daß sie im Großen und Ganzen ein Werk des im Himmel erhöhten Liturgen und seines heiligen Geistes sei, der über ihre Gestaltung, Erhaltung und zeitgemäße Weiterentwickelung gewacht hat (vgl. Heinrich, Dogm. Bd. II, § 111). Wir dürfen aber nicht vergessen, daß die gesetzgebende Thätigkeit in der Kirche auch eine menschliche Seite hat, daß bei der kirchlichen Gesetzgebung möglicherweise „auch Fehler und Unterlassungssünden vorkommen, welche die göttliche Vorsehung zuläßt, insoweit sie den Glauben und das göttliche Gesetz selber nicht verletzen" (Heinrich a. a. O.), und daß in Folge dessen auch minder Vollkommenes und Mangelhaftes auctoritativ kann angeordnet werden. Dann ist zu bedenken, daß die religiösen Bedürfnisse der Gläubigen, denen die Liturgie Rechnung zu tragen hat, nach Zeiten, Orten und Verhältnissen mannigfach verschieden sind und dem Wechsel unterliegen, wodurch bedingt ist, daß weniger oder gar nicht mehr entsprechende liturgische Formen auf dem Wege der Gesetzgebung beseitigt, umgestaltet, durch andere ersetzt, daß namentlich in sich verwerfliche Kultgebräuche, die auf dem Wege der Gewohnheit sich eingebürgert haben, abgeschafft werden müssen u. s. w. Das kann nun aber in zweckentsprechender Weise nicht wohl geschehen ohne Zurathеziehung jener Principien, deren gründliche Entwickelung der Liturgik obliegt, und namentlich nicht ohne jene Kenntniß der Geschichte des Kultus, welche die Liturgik zu vermitteln hat. Freilich ist es wahr, daß die liturgische Gesetzgebung in der ausgezeichnetsten Weise gehandhabt wurde, ehe man nur den Namen Liturgik kannte; allein damals mußten sich eben die maßgebenden Personen jene Kenntnisse, zu welchen dermalen die Liturgik in systematischer und so zu sagen compendiöser Weise verhilft, auf anderem Wege und viel mühseliger erwerben, und die großen Reformatoren auf dem Gebiete der kirchlichen Liturgie waren vielfach Heilige, die einer ganz besonderen Erleuchtung von Oben sich erfreuten.

Leider läßt sich nicht läugnen, daß die theologische Wissenschaft, daß also auch die Liturgik, sofern sie Product des kurzsichtigen, den verschiedensten schlimmen Einflüssen ausgesetzten menschlichen Geistes ist, sich irren, daß sie puritanisch-rationalistische Wege einschlagen und grundverkehrte Principien aufstellen und aus ihnen Folgerungen ableiten kann, die in Anwendung auf das concret kirchliche Leben den größten Schaden anzurichten geeignet sind; darum ist aber auch die Auctorität der vom heiligen Geist geleiteten Kirche da, welche die Wissenschaft in ihre Schranken zurückweist und deren Verirrungen censurirt. Als die sogen. Reformatoren und nachmals die Rationalisten des Josephinischen Zeitalters auf der Basis von Kultustheorien, die gegen Dogma, Geschichte und Praxis der Kirche verstießen, unsere altehrwürdige Liturgie angeblich reformiren wollten, trat ihnen die Kirche in ihrer göttlichen Auctorität auf's Entschiedenste entgegen; aber der Auctorität stand hilfreich auch die ächte theologische Wissenschaft zur Seite und trug wesentlich mit dazu bei, daß die Auctorität rascher und nachhaltiger siegte. Oder — um bei der Josephinischen Zeit stehen zu bleiben — hat nicht die seit Beginn des laufenden Jahrhunderts mehr und mehr regenerirte theologische Wissenschaft und namentlich auch die gründliche historisch-liturgische Forschung wesentlich mit dazu beigetragen, daß der flache Rationalismus jener Zeit, dem auch Bischöfe gehuldigt hatten, so gründlich überwunden wurde? Waren es etwa ausschließlich auctoritative Decrete, oder war es vielleicht ungleich mehr die wiedergeborne theologische Wissenschaft, was den heillosen liturgischen Reformen der Josephiner den Todesstoß gab? Den nachhaltigsten Anstoß für die Rückkehr Frankreichs zur römischen Liturgie, welche im 17. und 18. Jahrhundert unter dem Einfluß des Gallikanismus und Jansenismus fast überall verdrängt worden war, gaben bekanntlich Guerangers Institutions liturgiques, also ein wissenschaftliches Werk. — Selbst unter den Protestanten haben die gründlicheren liturgischen Forschungen der Neuzeit einen Umschwung zum Besseren, eine gewisse Annäherung an die katholische Kirche im Gefolge gehabt, wie wir später des Näheren darthun werden. Reißen wir daher nicht unnatürlich auseinander, was unter normalen, gesunden Verhältnissen, was ganz besonders in der gegenwärtigen Zeit zusammengehört. So thöricht und schadenbringend es wäre, der Kultuswissenschaft, der Liturgik, auf dem Gebiete kultischer Gesetzgebung gegenüber der kirchlichen Auctorität eine Art Herrschaft einräumen zu wollen, als ebenso verkehrt und wohl auch schädlich müßte es sich erweisen, wenn die liturgischen Gesetzgeber und deren Organe auf eine gesunde Wissenschaft des Kultes keinerlei Rücksicht nehmen, sondern unbekümmert um deren Forschungen und Resultate Gesetze in Sachen der Liturgie geben würden. Die Liturgik als positive, als theologische Disciplin kann der kirchlichen Auctorität nicht entbehren und hat dieselbe in allweg zu respectiren; aber die Träger der kirchlichen Auctorität werden auch gerne die Liturgik in ihr Interesse ziehen und die Resultate ihrer Forschung geeignet verwerthen.

§ 4.

Eintheilung der Liturgik.

1. Es ist außerordentlich schwer, die Masse von Material, das in der katholischen Liturgik behandelt werden muß, auch nur etwas befriedigend zu

gruppiren; ein Blick in die besseren einschlägigen Werke zeigt sofort, daß unsere Disciplin in Beziehung auf befriedigende organische Gliederung ihres Stoffes noch viel zu wünschen übrig läßt. Die einzelnen liturgischen Handlungen haben so Vieles mit einander gemeinsam und sind sich innerlich so mannigfach verwandt, daß sie oft nur a potiori, nur mit Rücksicht auf das, was als das Vorwiegende an ihnen erscheint, unterschieden und in Kategorien untergebracht werden können.

Die Eintheilung, welche der hochverdiente Begründer der katholischen „Liturgik", Xaver Schmid, in den ersten zwei Auflagen seiner Liturgik traf (1. Sacramente, 2. Sacramentalien, 3. Gebetsformularien, 4. heilige Zeiten, Oerter, Sachen, Gänge und Gesellschaften), ist sehr äußerlich, und schon darum nicht annehmbar, weil das Opfer, die Liturgie im vollsten Sinn des Wortes, unter den Sacramenten behandelt wird; ist es schon am Dogmatiker nicht in allweg löblich, wenn er die Lehre vom eucharistischen Opfer nur als Anhang zur Lehre vom Sacrament des Altares, das ja doch Frucht des Opferactes ist, behandelt, so muß man es dem Liturgiker schlechthin verpönen, die Opferfeier nicht als Mittel- und Höhepunkt des ganzen Kultus zu betrachten und zu behandeln. Einiger Fortschritt in systematischer Beziehung ist in der dritten Auflage (1840) des in Rede stehenden Werkes von Schmid zu gewahren (1. die Grundzeichen des christlichen Kultus [allgemeine Liturgik]; 2. latreutische Kultacte, Brevier, Meßopfer, Kirchenjahr; 3. Gnadenkultacte); übrigens wird auch da noch Zusammengehöriges häufig auseinandergerissen und Fremdartiges verbunden. — Hnogek Adalb. in seiner „christkatholischen Liturgik" (1835—1842) unterscheidet bereits allgemeine und specielle Liturgik. In der ersteren handelt er — mitunter maßlos breit — vom Begriff des katholischen Kultus, von den liturgischen Personen, den liturgischen Sachen (Kultus-Gebäude, -Gefäße, -Gewänder, -Bücher; Brod, Wein, Wasser, Oel, Asche u. s. w.), von den liturgischen Zeiten (Kirchenjahr) und jenen gottesdienstlichen Handlungen, die bei mehreren einzelnen Kultacten wiederkehren. Gegenstand der speciellen Liturgik sind ihm sodann: 1. der katholische Gottesdienst im gemeinüblichen Sinn des Wortes, d. i. die Opferfeier (nebst dem „Rituellen bei Predigt und Christenlehre"); 2. die Sacramente; 3. die Sacramentalien; 4. „andere liturgische Verrichtungen verschiedener Art", Processionen u. dgl. An organischer Verbindung des Einzelnen, sowie an tieferer Auffassung und Begründung gebricht es dem in Rede stehenden Werke, das übrigens (in fünf Bänden) sehr viel Material enthält, noch ziemlich stark.

Lüft hat in seiner „Liturgik" (1844 u. 1847) die Scheidung in allgemeine und specielle Liturgik mit ungleich größerer Sicherheit und Klarheit als seine Vorgänger vollzogen, aber leider in seine allgemeine Liturgik ähnlich wie Hnogek gar Vielerlei aufgenommen, was entschieden — zumal in solcher Ausführlichkeit — in die specielle Liturgik gehört. Wäre es Lüft, der um die wissenschaftliche Gestaltung der Liturgik sich hoch verdient machte, gegönnt gewesen, auch noch die specielle Liturgik auszuarbeiten und herauszugeben, so würde sich ihm gezeigt haben, daß er in der allgemeinen Liturgik sich schon vielfach das Material für die specielle weggenommen hatte. Die Gliederung der speciellen Liturgik in die Lehre vom öffentlich-gemeinschaftlichen Kultus und vom privaten Kultus (Sacramente und Sacramentalien) ist nicht haltbar; denn auch das Spenden der Sacramente und Sacramentalien ist seiner Natur nach ein officielles und soweit möglich auch ein öffentliches Thun der gottbestellten Liturgen, ist ein λεῖτον ἔργον, ein officium publicum, dem in der Regel auch die äußere Oeffentlichkeit nicht fehlte und resp. fehlt; man denke an die Spendung der Taufe und Firmung in altchristlicher Zeit, an die gemeinsame Communion intra missarum solemnia,

an die Ertheilung der Ordines sacri, an die Weihe der heiligen Oele, an die Consecration von Kirchen, und an anderen Segnungen, welche förmlich mit der Tagesliturgie verbunden sind (Lichter-, Palmen-, Aschenweihe u. s. w. u. s. w.).

Fluck (kath. Liturgik 1853—1855) unterscheidet gleichfalls allgemeine und specielle Liturgik, hat aber viele Materien, die entschieden in die erstere gehören, in der letzteren untergebracht. Als nicht haltbar erscheint seine Gliederung in sacramentalen (Meßopfer, Sacramente und Sacramentalien), latreutischen (öffentliches Gebet, besonders Breviergebet) und sacramental-latreutischen (Kirchenjahr; heilige Orte) Kult; wir brauchen hier nur auf das Eine aufmerksam zu machen, daß gerade das heilige Meßopfer den Mittelpunkt aller λατρεία bildet und keinenfalls bloß sacramentaler Natur ist.

Amberger hat in seiner ausgezeichneten Pastoraltheologie (4. Auflage im Erscheinen begriffen) die Liturgik (im 2. Bd.) mit Recht sehr reichlich bedacht, hat in derselben dem Opfer consequent die erste Stelle eingeräumt, das Stundengebet, sofern es Opfergebet ist, unmittelbar nach dem Opfer behandelt und sofort — da Opferfeier und Stundengebet durch das Kirchenjahr bedingt werden und dasselbe hinwiederum auch bedingen — die Lehre vom Kirchenjahr angereiht. Ungern vermißt man eine allgemeine Liturgik, in welcher der katholische Kultusbegriff wissenschaftlich zu entwickeln gewesen wäre, und in welcher auch die schönen Abhandlungen über das Kultusgebäude und seine Einrichtung, über die liturgischen Gewänder, über die liturgische Musik u. s. w. ihren passendsten Platz gefunden hätten. Die in Amberger's Gliederung der Pastoraltheologie und resp. der Liturgik als sehr maßgebend erscheinende Unterscheidung von Pastoralleben und Pastoralwirken der Kirche ist kaum haltbar; das zeigt sich am deutlichsten an der durch sie bedingten Auseinanderreißung von Kultacten, die ihrer Natur nach doch zusammengehören. Nachdem nämlich Amberger im dritten Buch seiner Pastoraltheologie unter dem Titel „Pastoralleben" der Kirche sehr schön und eingehend die Feier des heiligen Meßopfers, hernach das kirchliche Stundengebet und das Kirchenjahr behandelt hat, bleiben ihm für's zweite Kapitel des vierten Buches (Pastoralwirken), d. i. für die Lehre von priesteramtlichen Thätigkeiten der Kirche nur noch die Sacramente und Sacramentalien übrig, während doch mit Recht erwartet wird, daß unter den priesteramtlichen Thätigkeiten die Opferfeier den ersten Platz erhalte, wie ja auch in Wirklichkeit unter allen priesteramtlichen Thätigkeiten der Kirche keine wichtiger und centraler bedeutsam ist als die Opferthätigkeit, um die sich Sacramente und Sacramentalien wie um ihren Lebensquell gruppiren. Mag man immerhin sagen, daß die Kirche in Opfer und Stundengebet ein eigenes, höheres Leben darlebe, die Hauptsache aber ist und bleibt, daß in Opfer und Gebet die Kirche oder vielmehr Christus in ihr und durch sie thätig ist zum Heile und Segen für die Menschheit bis zum Ende der Tage. Uebrigens hat der erwähnte formelle Mangel der Amberger'schen Liturgik, die sich vor allen anderen durch geist- und lebensvolle Auffassung, sowie durch weihevolle Darstellung auszeichnet, in sachlicher Beziehung keinerlei Eintrag gethan.

Benger gliedert in seiner „Pastoraltheologie" (1861—1863, 3 Bde.) die Liturgik in zwei Theile, einen allgemeinen und einen speciellen. Bezüglich des erstern ist mir sehr fraglich, ob die Kultusstätte, die Kultusgefäße, die Kultusgewänder u. s. w. in der allgemeinen Liturgik unter dem Gesichtspunkt und als Objecte der Verehrung und nicht vielmehr als Kultrequisite und Kultusformen in Betracht zu ziehen seien. Allerdings sind Kirchen, Kelche, Paramente, geweihtes Wasser, Asche, Palmen u. s. w. res sacrae, sind heilig und darum verehrungswürdig geworden durch Segnungen, deren Ritus aber doch gewiß die specielle Liturgik und nicht die allgemeine zu behandeln hat; die fraglichen Gegenstände werden nicht primär für den Zweck geweiht, um religiös verehrt zu werden,

sondern weil sie für die Zwecke des Gottesdienstes bestimmt sind, und zunächst unter diesem Gesichtspunkt werden sie in der allgemeinen Liturgik zu behandeln sein; als „Gegenstände (Objecte) des religiösen Kultus" können sie nur insofern in Betracht kommen, als ihnen ein offizieller kirchlicher Kultus geweiht wird (vgl. § 20. n. 10). Die Gliederung der speciellen Liturgik in „Gottesdienst" (a. Gebetsdienst; b. Opferdienst) und „Gnadenspende" (a. Sacramente; b. Sacramentalien) hat viel für sich; doch wird sich nicht verkennen lassen, daß auch die Sacramente und Sacramentalien gottesdienstlichen Charakter haben (zahlreiche Gebete bei deren Vollzug), wie hinwiederum durch Opferfeier und Stundengebet auch Gnade vermittelt wird, weßhalb die erwähnte Eintheilung nur eine solche a potiori sein kann. Entschieden unzulässig scheint es zu sein, das Kirchenjahr nicht in der Liturgik, sondern in der sogenannten Pädagogik (Lehre vom Hirtenamt im engern Sinn) zu behandeln. Allerdings erweist sich das Kirchenjahr als heilsames Erziehungsmittel für die Gläubigen; aber wirken nicht auch Katechese, Predigt, Opferfeier u. s. w. erziehend? und was ist das Kirchenjahr, wenn es von der Opfer- und Gebetsliturgie abgelöst wird? schlagen nicht in diesen, zumal in der Opferfeier, so zu sagen seine Lebenspulse? Darum aber gehört es auch mit ihnen unzweifelhaft in die Liturgik. Noch weniger befriedigend ist die Disposition der liturgischen Materien in Bengers „Compendium der Pastoraltheologie" (1868).

Der hochverdiente Redacteur des Salzburger Kirchenblattes und Professor der Pastoraltheologie Dr. Andreas Gaßner veröffentlichte von 1868—1870 ein „Handbuch der Pastoral" (2 Bde. in vier Abtheilungen) von welchem die Liturgik mehr als zwei Drittheile füllt. Er unterscheidet allgemeine und specielle Liturgik; in der ersteren fehlt eine gründlichere Erörterung über das Wesen des katholischen Kultus vollständig, in der letztern wird (unter der Kategorie „Opfer") zuerst vom Breviergebet, dann von der heiligen Messe, von den Sacramenten und Sacramentalien gehandelt; vom Kirchenjahr ist nur sehr kurz in der allgemeinen Liturgik die Rede. Mit Bienenfleiß hat der Verfasser namentlich aus den verschiedenen Pastoralblättern ein reiches und werthvolles liturgisch-casuistisch-archäologisches Material zusammengetragen, aber dasselbe nicht einheitlich und ebenmäßig verarbeitet, es nicht selbständig geistig durchdrungen, es nicht sachgemäß organisirt. Im Wesentlichen das Gleiche gilt von des Verfassers im Jahre 1881 erschienener „Pastoral", die ein Auszug aus dem „Handbuch der Pastoral", in manchen Partieen aber eine neue und bessere Bearbeitung ist. Uebrigens sind beide Werke für den Seelsorger, namentlich zum Nachschlagen, sehr brauchbar. Auch Schüch scheidet in seinem vortrefflichen „Handbuch der Pastoraltheologie" (6. Aufl. 1882) die Liturgik in allgemeine und specielle. In der „allgemeinen Liturgik" handelt er zuerst vom Wesen und der wesentlichen Form des Kultus, dann von dessen „gemeinschaftlichen Bestandtheilen", zu denen er auch das Kirchenjahr rechnet; die specielle Liturgik zerfällt ihm — ähnlich wie Lüft — in zwei Theile, deren erster den öffentlichen und gemeinsamen Kult (Opferfeier, Stundengebet, öffentliche Volksandachten, Predigt), deren zweiter „die Kulthandlungen für einzelne Personen" (Sacramente und Sacramentalien) zum Gegenstand hat. Gegenüber dieser Gliederung wollen wir hier lediglich daran erinnern, daß Jahrhunderte lang die Spendung einzelner Sacramente und der meisten Sacramentalien dem öffentlichen gemeinsamen Gottesdienst eingegliedert war, und daß, wie schon oben erwähnt wurde, noch jetzt die Weihe der heiligen Öle, der Kerzen, Asche, Palmen u. s. w. zum öffentlichen gemeinsamen Gottesdienst gehört. Wie kann man sodann die Kirchweihe, Glockenweihe u. s. w. als Kulthandlungen für einzelne Personen bezeichnen? Von Kerschbaumer ist in der zweiten Auflage seines Lehrbuches der Pastoral (1871) die Liturgik mit Recht (übrigens noch nicht bis zur Ebenmäßigkeit mit den andern Zweigdisciplinen) erweitert, die Scheidung

in allgemeine und specielle Liturgik aber nicht vollzogen worden; den Stoff der allgemeinen Liturgik hat der Verfasser sehr kurz in der „Einleitung" behandelt. Sofort kommen im ersten Hauptstück die „liturgischen Gottesdienste" (Meßopfer, Stundengebet, Volksandachten), im zweiten Hauptstücke die Sacramente, im dritten die Sacramentalien zur Darstellung. Auch Ricker A. hat in seinem als „Leitfaden" für Vorlesungen sehr brauchbaren Compendium der Pastoraltheologie (2. Aufl. 1878) die Materien der allgemeinen Liturgik in der „Einleitung" behandelt, die specielle Liturgik aber im Wesentlichen nach dem Vorgange Schüchs gegliedert. In der „Pastoraltheologie" von Fr. Pohl (1862), die sonst mancherlei Vorzüge hat, sind die liturgischen Materien so künstlich, um nicht zu sagen unglücklich, vertheilt, daß eine nähere Besprechung für unsern Zweck ohne Gewinn wäre. Ueber Probsts werthvolles Schriftchen „Verwaltung des hohenpriesterlichen Amtes", das übrigens keine vollständige Liturgik sein will, vgl. meine Recension in der literar. Rundschau 1882, S. 11 ff. Gaßner, Schüch, Kerschbaumer und Ricker behandeln auch das Medicinelle und Disciplinäre am Bußsacrament in der Liturgik, wohin es streng genommen nicht gehört.

2. An der auch von den Protestanten vielfach recipirten Ausscheidung in allgemeine und specielle Liturgik dürfte für alle Zukunft entschieden festzuhalten sein. In der allgemeinen Liturgik muß unseres Erachtens allererst eine Theorie des Kultus gegeben, muß eingehend vom Wesen und den wesentlichen Formen des katholischen Kultus gehandelt werden. Im Interesse größerer Einheit und Übersichtlichkeit sowie auch um Wiederholungen zu vermeiden, erscheint es als geboten, solche Kulthandlungen und Kultformen, welche in der Liturgie öfters wiederkehren, desgleichen jene Kultrequisite, die für verschiedene liturgische Acte erforderlich sind, ein- für allemal in der allgemeinen Liturgik zu behandeln. In Fällen, wo es zweifelhaft bleibt, ob eine Materie in die allgemeine oder specielle Liturgik gehört, werden wir je am betreffenden Ort unsere Einreihung derselben motiviren.

Manche Liturgiker handeln in der allgemeinen Liturgik auch eingehend von den liturgischen Personen, vom Priesterstand und von den einzelnen Graden der ministri, von ihren Rechten, Pflichten und erforderlichen Eigenschaften. Unseres Erachtens gehört dieser Gegenstand in den allgemeinen Theil der Pastoraltheologie, wo von den „Organen der Hirtenthätigkeit" des Näheren die Rede sein muß, zu denen in erster Reihe die Liturgen gehören, da ja Christus gerade in seinem hohenpriesterlichen Thun, in seiner Opferdarbringung, sich im vollsten Sinne des Wortes als guten Hirten erwiesen hat (Joh. 10, 11) und fort und fort sich erweist. Uebrigens läßt sich, wie schon aus § 2. n. 1 klar geworden sein dürfte und weiter unten sich zeigen wird, der Begriff des „katholischen" Kultus gar nicht entwickeln, ohne daß wenigstens im Allgemeinen die Stellung, welche die liturgischen Personen in demselben einnehmen, dabei zur Sprache käme. In der speciellen Liturgik sodann, wo der Ritus der einzelnen Weihen eingehender zu behandeln ist, muß naturgemäß und an Handen der Weiheformularien auch von den liturgischen Rechten und Pflichten der Bischöfe, Priester u. s. w. die Rede sein.

3. Die specielle Liturgik hat zum Gegenstand die einzelnen liturgischen Handlungen, wie sie nach kirchlicher Vorschrift vollzogen werden. Den ersten Platz hat hier unstreitig jene Kulthandlung einzunehmen, welche in alter Zeit κατ' ἐξοχήν den Namen Liturgie führte, nämlich die Opferfeier,

bezüglich deren sich zeigen wird, daß sie so zu sagen den Krystallisationskern des gesammten katholischen Kultus (des latreutischen und des sacramentalen) bildet, und daß eben darum alle übrigen Kultacte in tiefinnerer Beziehung zu ihr stehen.

Schon am Altare wird nicht bloß geopfert, sondern auch mittlerisch gebetet, wie denn überhaupt und überall Opfer und Gebet zusammengehören. Das mittlerische Gebet der sichtbaren Stellvertreter Christi, des himmlischen Fürbitters, erstreckt sich im liturgischen Stundengebet über den Tag und die Nacht. Opferfeier und Stundengebet sind die λατρεία, sind der religiöse Dienst, welchen Christus als Haupt durch sichtbare Stellvertreter für die Glieder und im Zusammenschluß mit ihnen der göttlichen Majestät in der Kirche auf Erden darbringt; um dieser innern Zusammengehörigkeit willen dürfte daher in der speciellen Liturgik das Stundengebet unmittelbar an die Opferfeier angereiht werden. Dazu kommen dann noch jene liturgischen Gebetsgottesdienste (Prozessionen, Kreuzweganbacht, vierzigstündiges Gebet u. s. w.), welche nicht dem Kirchenjahre eingegliedert und darum auch nicht in der Lehre vom Kirchenjahr zu behandeln sind.

Das in der Kirche perennirende Opfer und Opfergebet Christi ist der nie versiegende Quell aller Entsündigungs- und Heiligungsgnade, welche in den Sacramenten und Sacramentalien den Menschen, speciell den Gliedern des Leibes Christi, ja selbst der unfreien Creatur zugewendet wird; die Erklärung der Liturgie dieser Gnadenmittel nimmt in der speciellen Liturgik füglich die dritte Stelle ein, wie ja allzeit auf die vertrauensvolle Hingabe des Colenten an Gott (in Opfer und Gebet) die gnadenvolle Herablassung Gottes zu demselben folgt.

An die Erklärung der Opfer-, Gebets- und Gnadenmittel-Liturgie werden wir schließlich die Abhandlung über das Kirchenjahr anreihen. Letzteres wird von Manchen in der allgemeinen Liturgik behandelt; wie dort vom Kultusraum die Rede sein müsse, weil für alle (oder doch die meisten) Kulthandlungen eine Kultusstätte erforderlich sei, so gehöre, sagt man, auch das Kirchenjahr in die allgemeine Liturgik, weil die gesammte Opfer- und Gebetsliturgie sich in den Geleisen des Kirchenjahres bewege, ja selbst die Spendung einzelner Sacramente und Sacramentalien (z. B. die feierliche Taufe sammt Firmung, früher an Ostern und Pfingsten geknüpft, Ostercommunion, canonische Weihetage, tempus clausum; Benedictionen an bestimmten Tagen) sich nach dem Kirchenjahr richte und in dasselbe eingegliedert erscheine; gewiß ein sehr respectabler Grund für die erwähnte Einreihung der Lehre vom Kirchenjahr in die allgemeine Liturgik. Dagegen steht nun aber auch fest, daß es unmöglich ist, einen klareren Einblick in das Wesen und die Bedeutung des Kirchenjahres zu gewinnen, ohne daß man schon zuvor genauere Kenntniß von der Liturgie des heiligsten Opfers und des Stundengebetes hat. Erscheinen ja Opferfeier und Stundengebet als die eigentlichen Lebenspulse des Kirchenjahres; in ihnen hauptsächlich vollzieht sich die Weihe der Zeit, durch sie wird das Kirchenjahr ein Jahr nicht bloß voll der Wahrheit, sondern auch voll der Gnade, und was die einzelnen Feste und Zeiten des Kirchenjahres seien und bedeuten, das wird am deutlichsten aus Meßbuch und Brevier ersichtlich. Eingehend kann daher das Kirchenjahr erst in der speciellen Liturgik

behandelt werden (in der allgemeinen kann von demselben auch nur im Allgemeinen die Rede sein), und zwar füglich erst an letzter Stelle, nachdem zuvor auch Sacramente und Sacramentalien behandelt sind, deren Spendung, wie schon erwähnt, früherhin mehr als jetzt in's Kirchenjahr verflochten und für einzelne Tage desselben charakteristisch war.

Die zahlreichen liturgischen Handlungen der Kirche bilden einen großartigen Organismus, hängen unter sich tiefinnerlich zusammen und bieten in der Regel verschiedene Betrachtungsseiten dar; es ist schwer, ja unmöglich, für den Zweck wissenschaftlicher Behandlung sie so zu gruppiren, daß deren systematische Reihenfolge allseitig befriedigt; hier gilt so recht und oft: a *potiori* fit denominatio resp. dispositio.

§ 5.

Die wichtigeren Quellen der Liturgik.

1. Als theologische Disciplin hat die Liturgik ihren Stoff zumeist aus positiven Quellen zu schöpfen, von denen an erster Stelle zu nennen sind die heiligen Schriften des alten und neuen Testamentes.

Die alttestamentlichen Bücher, darunter besonders Exodus, Levitikus und Numeri, vermitteln ein klares Bild des mosaischen Kultus, welcher Jahrhunderte lang als der gottgeordnete Typus auf den Kult der Vollendung in Christo, auf die Liturgie der Kirche hinwies und sofort auf die Gestaltung des christlichen Kultus in formeller Hinsicht einen sehr bedeutenden Einfluß ausübte, wie sich in der speciellen Liturgik bei Behandlung der einzelnen Kultacte zeigen wird.

Die neutestamentlichen Schriften geben uns zunächst Kenntniß vom gottmenschlichen Liturgen selber, von seiner Gebets- und Opferthätigkeit, von seiner erhabenen Lehre bezüglich des Kultus im Geist und in der Wahrheit und bezüglich der Einsetzung desselben; alsdann lassen sie (Geschichte und Briefe der Apostel) uns bald mehr bald weniger deutlich ersehen, wie der christliche Kult oder die Liturgie der Kirche in den Tagen der Apostel bei den Juden- und Heidenchristen beschaffen war. Unzähligemal muß daher der Liturgiker auf die heiligen Schriften des alten und neuen Testamentes Bezug nehmen.

2. Eine weitere äußerst wichtige und ergiebige Quelle der Liturgik ist die sehr umfängliche patristische Literatur. Aus ihr wird ersichtlich, wie der von Christus grundgelegte, von seinen Aposteln in den ältesten christlichen Gemeinden eingeführte Kult gleich einem wunderbar triebkräftigen Samenkorn schon in den ersten Jahrhunderten der Kirche ein gewaltiges Wachsthum und die herrlichsten Blüten entfaltete, die aber nach Zeit und Ort im Einzelnen mannigfach verschieden waren.

Aus der patristischen Literatur sollen hier nur ein Paar der ältesten Schriften, welche für die Liturgik besonders wichtig sind, speciell namhaft gemacht werden: nämlich Justin des Märtyrers († 166) erste Apologie, welche uns das erste vollständigere Bild der christlichen Liturgie bietet; die besten Ausgaben von Justins Werken sind die von dem Mauriner Maranus, Paris 1742, von Galland 1765 und von Otto 3. Aufl. 1876; deutsch in der Kemptener Bibliothek der Kirchenväter 1871. Weiter sind speciell hier zu erwähnen die sogenannten apostolischen Constitutionen, ein Sammelwerk, dessen erste sechs Bücher in ihrer

jetzigen Gestalt (von einigen Erweiterungen abgesehen) dem dritten christlichen Jahrhundert angehören, während das siebente Buch aus dem Anfang des 4. Jahrhunderts und das achte wohl auch noch aus der ersten Hälfte desselben Jahrhunderts stammt; übrigens sind sicherlich in sämmtlichen Büchern zahlreiche — namentlich liturgische — Bestandtheile enthalten, welche wirklich in die apostolische Zeit hinaufreichen. In allen Theilen der Liturgik muß, wenn entsprechend geschichtlich verfahren wird, unzähligemal auf die apostolischen Constitutionen und Kanones Bezug genommen werden; sie wurden trefflich ebirt von Cotelier, Paris 1672 u. ö., dann von Lagarde 1862, deutsch von Boxler in der Kemptener Bibliothek der Kirchenväter 1874. — Reichliches Material für die Geschichte und das gründliche Verständniß unserer Liturgie findet sich zerstreut durch die gesammte patristische Literatur hin. Leider ist dieses Material noch lange nicht vollständig zusammengelesen und verwerthet. Katholischerseits hat Probst in seinem höchst verdienstlichen Werke über Liturgie, Lehre und Gebet, Sacramente und Sacramentalien und über kirchliche Disciplin in den drei ersten christlichen Jahrhunderten (4 Bde. 1870—1873) die älteste christliche Literatur (bes. Irenäus, Clemens Alexandrin., Origenes, Hippolyt, Tertullian, Cyprian, apost. Constitt.) für die Zwecke der Liturgik gründlich durchforscht und das mit Bienenfleiß gesammelte vielfach neue, sehr reiche Material übersichtlich zur Darstellung gebracht. Es erscheint als sehr wünschenswerth, daß Probst, der unseres Wissens auch die patristische Literatur des 4., 5. und 6. Jahrhunderts in ganz specieller Rücksicht auf die Liturgie und deren Geschichte durchforscht hat, die hierbei gewonnenen Resultate, von denen bereits einzelne in den „histor.-polit. Blättern“, im Mainzer „Katholik“ und in der Innsbrucker theolog. Zeitschrift niedergelegt sind, in ihrer Gesammtheit veröffentliche. Demjenigen, welcher beim Lesen der Väter ein stets offenes Auge für die Liturgie und die Beziehungen auf sie hat, eröffnen sich nicht selten an Stellen, wo ein Anderer es nicht vermuthen möchte, überraschende Lichtblicke für das Verständniß unseres Kultus und seiner vielfach uralten Formen.

3. Eine weitere, und zwar sehr ergiebige Quelle für die Liturgik sind die alten liturgischen Bücher. Von ihnen ist an erster Stelle dasjenige zu nennen, welches die Gebete, Gesänge, Segnungsformularien u. s. w. enthält, welche der Bischof und resp. der Priester bei der Opferfeier und bei Spendung von Sacramenten und Sacramentalien zu sprechen hatte. Es hieß im Abendlande Liber mysteriorum vel Sacramentorum oder kurzweg *Sacramentarium*, d. h. Buch, welches die Gebete, Formularien u. s. w. für den Vollzug des Sacramentum κατ' ἐξοχήν, d. i. des heiligsten Opfers und anderer geheimnißvoller Handlungen enthält. Bis tief in's Mittelalter herein war die Bezeichnung des betreffenden Buches als Sacramentarium im Abendlande die gewöhnliche.

Bei den Griechen und Orientalen heißen die Gebete, Gesänge u. s. w. des Opferpriesters und seines Diakons Liturgie; das Buch, welches die Opferliturgie und außerdem noch die Formularien für Spendung von Sacramenten und Sacramentalien u. s. w. enthält, nennen die Griechen (großes) Euchologium, „διάταξις τῶν εὐχῶν“ (Greg. Naz.). Die Hauptbestandtheile der occidentalischen Sacramentarien sowohl als der orientalischen Liturgien reichen in die älteste christliche Zeit hinauf.

a. Die alten Sacramentarien der abendländischen resp. der römischen und gallikanischen Kirche hat am besten herausgegeben Ludwig Muratori (vgl. unten § 8) in dem trefflichen Werke liturgia romana vetus (Venet. 1748, fol.

2 tom., Neapol. 1776, 4°. 2 voll.). Dasselbe enthält das Sacramentarium *Leonianum*, zuerst von Blanchini (1735) herausgegeben und dem Papste Leo I. beigelegt (abgedruckt auch bei Migne, patrolog. lat. tom. 55. pag. 21 sqq.), ferner das Sacramentarium *Gelasianum*, zuerst (1680) von dem Kardinal Maria Thomasius veröffentlicht (Migne l. c. tom. 74. pag. 1048 sqq.), dann das Sacramentarium *Gregorianum*, welches schon im Jahre 1571 Pamel (vgl. unten § 7), darnach (in der Maurinerausgabe Gregor d. Gr.) Menard (vgl. unten § 8) ebirt hatte; dasselbe ist nebst dem Gelasianum und Ambrosianum auch abgedruckt in Gerberts Monument. liturg. alemann. tom. I. pag. 1 sqq. und bei Migne l. c. tom. 78. Bezüglich des Sacrament. Gregorianum wollen wir für die, so zu wissenschaftlichen Zwecken es gebrauchen, schon hier bemerken, daß der Theil von der benedictio cerei paschalis an bis zu Ende (bei Muratori edit. Venet. tom. II. pag. 143—272) entschieden nicht von Papst Gregor I., sondern, wie aus der in mehreren Handschriften diesem Theile beigegebenen Vorrede (bei Muratori erst am Schluß dieses Theiles S. 271 in einer Anmerkung abgedruckt) zu ersehen ist, von einem spätern Redactor herrührt, und zwar nicht von Alkuin (Microlog. c. 60), sondern wahrscheinlich von dem c. 840 lebenden Sanct Galler Abt Grimoald (Migne l. c. tom. 121. pag. 797 sqq.). Gleich dem Sacramentarium Gregorianum enthalten auch das Leonianum und Gelasianum in der Gestalt, in welcher sie auf uns kamen, mancherlei Zusätze aus späterer Zeit. Sacramentarien aus dem 11. und 12. Jahrhundert stehen bei Migne l. c. tom. 151.

Außer den erwähnten drei römischen Sacramentarien enthält Muratori's Sammlung noch ein *Missale Gothicum*, ferner das sogenannte *Missale Francorum* und ein *Missale gallicanum vetus*, alle drei zuerst vom Kardinal Thomasius (1680) herausgegeben (vgl. unten § 8). Diese drei Missalien, welche die vor Karl dem Großen und theilweise noch zu seiner Zeit im Gebrauch stehende gallikanische Liturgie und resp. die Liturgie der Zeit des Ueberganges von der gallikanischen zur römischen Liturgie enthalten, stehen auch in Mabillons Schrift de liturgia gallicana lib. III. (vgl. unten § 8) und bei Migne l. c. tom. 72. pag. 225 sqq. In seinem Museum italicum (tom. I; abgedruckt bei Migne tom. 72. pag. 471 sqq.) veröffentlicht Mabillon noch ein dem 8. Jahrhundert angehöriges *Sacramentarium gallicanum* und F. G. Mone gab eilf gallikanische Messen heraus unter dem Titel: „Lateinische und griechische Messen aus dem zweiten (??) bis sechsten Jahrhundert", Frankfurt 1850; abgedr. bei Migne l. c. tom. 138. pag. 863—882, der auch die mozarabische Liturgie (tom. 85) in seine Sammlung aufgenommen hat. In neuester Zeit wurden auch Quellen zur älteren Geschichte der Liturgie in England veröffentlicht, nämlich von Warren das dem 9. Jahrhundert angehörige *Stowe Missal* (London 1881) und ein dem 12. Jahrhundert angehöriges Reisemissal unter dem Titel *Irish Missal* (London 1879), sodann von William Maskell die alten Meßliturgien von Bangor, Hereford, Salisbury und York in dem Werke: the ancient *Liturgy* of the church of England according to the uses of Sarum, York, Hereford and Bangor and the Roman liturgy arranged in parallel columns with preface and notes, third edition Oxford 1882, 1 tom. 8°. Demselben gelehrten Verfasser verdanken wir drei Bände *Monumenta ritualia* ecclesiae anglicanae, Oxford edit. I. 1846, edit. II. 1882, welche den alten Ritus der Sacramente und Sacramentalien nebst verschiedenen alten Gebetsformularien enthalten.

b. Von den auf uns gekommenen vollständigen Liturgien des Orients ist die sogen. Clementinische im 8. Buch der apostolischen Constitutionen (Kap. 5—15) unstreitig die älteste. Zahlreiche andere Liturgien des Orients hat veröffentlicht Eusebius Renaudot (vgl. unten § 8) in seiner Collectio



liturgiarum orientalium, Paris 1716, edit. 2. Francof. 1847 in zwei Quartbänden. Der erste Band der Frankfurter Ausgabe enthält die drei koptischen Liturgien der Heiligen Basilius, Gregorius (Naz.) und Cyrillus (Alexandr.) in lateinischer Sprache; ferner die Liturgie des Basilius und Gregorius wie sie im Patriarchat Alexandria gebraucht wurde in griechischer Sprache; ferner die (mit der koptischen des Cyrillus innigst verwandte) Liturgie des hl. Markus in griechischer und die äthiopische Liturgie in lateinischer Sprache; im zweiten Band stehen die zahlreichen (gegen 40) Liturgien der syrischen Christen, sämmtlich von Renaudot zum erstenmal in's Lateinische übersetzt; Näheres über die letzteren s. bei Bickell im liter. Handw. Jahrg. 1869, N. 86. — Die griechische Liturgie des hl. Basilius, des hl. Chrysostomus und die Präsanctificatenliturgie, die nicht veränderlichen Theile des officiellen feierlichen Stundengebetes nebst dem Ritus der Sacramente und Sacramentalien bei den Griechen hat Jakob Goar (vgl. unten § 8) in seinem kostbaren Euchologium Graecorum (Paris 1645, Venet. 1730, 1 tom. fol.) in griechischer und lateinischer Sprache mit sehr gelehrten Anmerkungen nebst Abbildungen herausgegeben. — Zahlreiche liturgische Documente aus älterer Zeit hat der Maronit Jos. Alois Assemani veröffentlicht in seinem leider nicht vollendeten Codex liturgicus ecclesiae universalis, Romae 1749—1766, 13 voll. 4°; außer mehreren orientalischen und occidentalischen Tauf- und Firmungsordines (tom. I—III) bietet das Werk auch alte Sacramentarien (Gelasianum tom. IV., Leonianum tom. VI.) und die Liturgie des hl. Jakobus (tom. V.), desgleichen Ordines für die Ertheilung der heiligen Weihen (tom. VIII—IX) und eingehende Erörterungen de sacris ordinationibus (tom. X sqq.; meist nach Morinus).

c. Die bisher genannten Quellenwerke benutzend, gab neuestens, nachdem schon im Jahre 1720 der Anglikaner Thomas Brett eine Sammlung orientalischer und occidentalischer Liturgien in London hatte erscheinen lassen, der edelgesinnte Protestant Prof. Hermann Adalbert Daniel einen Codex liturgicus ecclesiae universae, Lips. 1847—1854, in vier Octavbänden heraus. In dieses handsame Werk, das auch Agenden der Lutheraner (Bd. II.) sowie der deutschen, französischen und englischen Reformirten enthält (III. Bd.), sind aufgenommen in Bd. I der Ordo Missae *Gelasianus, Gregorianus, Gothicus, Ambrosianus, Mozarabicus* et *Gallicanus*, ferner die älteren lateinischen Ordines für die Spendung der Sacramente und Sacramentalien; in Bd. IV die liturgia *Clementina*, SS. *Jacobi, Marci, Basilii, Chrysostomi* sammt der liturgia *Praesanctificatorum*, sämmtlich in griechischer, die Liturgie der Armeniner und der Heiligen Abdäus und Maris in lateinischer Sprache, endlich die bei den Griechen gebräuchlichen Formularien für Spendung der Sacramente und Sacramentalien. In Folge der Tractarianischen Bewegung haben die Engländer in neuerer Zeit fleißig die alten Liturgien studirt; davon gibt Zeugniß das hier einschlägige Werk von Neale (Herausgeber der tetralogia liturgica, London 1840) und Littledale, the liturgies of SS. Mark, James, Clement, Chrysostom and Basil and the church of Malabar, translated with introduction and appendices. 2. edit. London 1869. Neuestens (1882) hat Prof. Swainson in Cambridge die Liturgien des hl. Markus, Basilius und Chrysostomus auf Grund neuer Textesvergleichungen und mit Rücksicht auf deren Weiterbildung vom 9. Jahrhundert an herausgegeben. — Unter den Quellenausgaben muß hier noch erwähnt werden: Denzinger, Heinrich, ritus Orientalium, Coptorum, Syrorum et Armenorum *in administrandis Sacramentis*, 2 tom. 8°. 1863, theils aus gedruckten Werken (z. B. Assemani, Trombelli u. A.), theils aus Handschriften (dem Rücklaß Renaudots) in lateinischer Sprache herausgegeben, in welche viele der betr. Documente erst neu (aus dem Armenischen durch Richter, aus dem Koptischen durch Scholz, aus dem Arabischen

durch Zingerle) übersetzt werden mußten (vgl. dazu Bickell im liter. Handw. 1870. N. 91).

4. Zur Feier der Liturgie bedurfte man seit Alters außer dem Sacramentarium und resp. Euchologium auch solcher liturgischen Bücher, in welchen die biblischen Lesestücke und die vom Chor auszuführenden Gesänge enthalten waren, sogenannte Lectionarien und Antiphonarien, welche eine weitere — namentlich für die Geschichte der Liturgie wichtige — Quelle der Liturgik bilden.

a. Von den Lectionarien, welche Episteln und Evangelien zugleich, somit einen vollständigen „Comes" (d. i. Handleiter für die liturgische Schriftlesung) enthalten und daher auch lectionaria *plenaria* hießen, sind die ältesten des von Pamel (liturg. latin. tom. II. Colon. 1571 und 1675; abgedruckt in Rankes „Perikopensystem" 1847; im Anhang S. LIV ff.) und das zuerst von Baluze (im Anhang zu den Capitularia Francorum regum 1677) herausgegebene, welch letzteres (nach seinem Redactor) auch als Comes Theotinchi bezeichnet wird (abgedruckt inter opp. S. Hieronymi edit. Vallars. tom. XI. und bei Ranke a. a. O., S. LXXXIV ff.). Von diesen ältesten Gesammt-Lectionarien der römischen Liturgie reicht wohl keines in der Gestalt, in welcher sie auf uns kamen, über das 9. Jahrhundert hinauf; dem 7. Jahrhundert soll angehören das „antiquissimum Lectionarium gallicanum", welches Mabillon (liturg. gallican. lib. II. Migne l. c. tom. 72. pag. 171 sqq.) veröffentlicht hat.

Das älteste auf uns gekommene Epistelverzeichniß (Epistolarium vel Apostolicum) ist das von Neueren sogenannte „Capuanische Lectionar" in einem Fuldaer Codex des N. T., welcher Eigenthum des um die Mitte des 6. Jahrhunderts lebenden Bischofes Victor von Capua war und durch den hl. Bonifacius nach Fulda kam (abgedruckt in Gerberts Monum. liturg. alemann. I. pag. 410—416). Sehr wichtig ist sodann der aus dem Ende des 8. Jahrhunderts stammende gleichfalls nur Episteln enthaltende *Comes Alcuini* (zuerst von Thomasius 1691 edirt; steht bei Ranke a. a. O. S. IV sqq.) und die Synopsis verschiedener alter Epistelverzeichnisse von Thomasius (opp. tom. 5; Ranke a. a. O. S. 161 ff. und Schu, die bibl. Lesungen S. 111 ff.).

Unter den meist prachtvoll ausgestatteten handschriftlichen Evangelienbüchern (Evangelistaria) und resp. Evangelienverzeichnissen (Capitularia), die uns erhalten blieben, ist wohl das, welches der Pariser Kanzler *Fronto* in seinem „Calendarium romanum" im Jahre 1652 veröffentlichte, das älteste, nämlich aus der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts. Etwas jünger ist das von Martene (im Thesaurus novus anecdotorum tom. 5) publicirte, welches sehr wahrscheinlich der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts angehört. Zu den älteren theils dem 8., theils dem 9.—12. Jahrhundert angehörigen Evangelienverzeichnissen gehören die, welche Georgi (liturg. rom. pontif. tom. 3. pag. 232 sqq.), Gerbert (l. c. pag. 417—447 ex cod. Spirensi; cf. Ranke l. c. pag. XXVII. sqq.) und Thomasius (opp. tom. 5. pag. 431 sqq.) herausgegeben haben. Eingehender handeln von den alten Lectionarien (auch von denen für das Stundengebet) Ranke im „Perikopensystem", Kliefoth in seinen „liturg. Abhandlungen" Bd. 6, S. 264 ff. und *Zaccaria* in der „bibliotheca ritualis" tom. 1. pag. 35 sqq.; vgl. auch *Grancolas*, comment. hist. in Breviar. roman. lib. I. cap. 32 und Schu, Matth., die bibl. Lesungen im Officium und in der Messe S. 111 ff.

b. Das liturgische Buch, welches die Gesänge für die Opferfeier und für das Stundengebet enthält, führte seit Gregor I. und wohl schon lange zuvor den Namen *Antiphonarium.* Necesse fuit, sagt Agobard (de divin. psalmod.) omnem

sacrorum officiorum seriem, quae solito *cantorum ministerio* per totum anni circuitum in ecclesiasticis conventibus exhibetur . . . diligentius et plenius in libellum, quem usitato vocabulo *Antiphonarium* nominant, colligere et digerere. Wohl sind diese Gesänge nicht alle antiphonisch, sondern bei der Opferfeier und beim Stundengebet theilweise auch responsorisch und ist daher die Bezeichnung ihrer Gesammtheit als antiphonarium eine solche a potiori. Von Amalarius (de ordine antiphonarii in prolog.) erfahren wir, daß man zu seiner Zeit in Rom das ursprünglich eine Antiphonar in drei Theile schied, nämlich Graduale, welches in den ältesten römischen Ordines auch Cantatorium heißt, dann Responsoriale und Antiphonarium im engeren Sinn, während man in Metz nur zwei Gesangbücher hatte, das eine für die Messe, Graduale genannt, das andere für's Gebetsofficium, welches die Antiphonen und Responsorien zumal enthielt und Antiphonar (antiphonarium nocturnale et diurnale) hieß. Auch gegenwärtig unterscheidet man bekanntlich nur noch Antiphonar und Graduale. — Seit dem 12. und 13. Jahrhundert werden (z. B. von Beleth, Sicard, Durand) unter den liturgischen Musikbüchern auch erwähnt libri troparii vel troponarii, welche die sogenannten Tropen (erweiternde Einschaltungen zum Introitus, Kyrie, Gloria u. s. w.) enthielten und *libri sequentiales*, in welchen die Meß-Sequenzen standen, von welchen sowie auch von den Tropen in der speciellen Liturgik des Näheren die Rede sein wird.

c. Es ist zweifellos gewiß, daß Papst Gregor I. (Joh. Diacon. lib. 2 de vita ejus c. 6) die schon vor ihm in Gebrauch stehenden liturgischen Gesänge sammelte („antiphonarium *cento*"), verbesserte, ihnen neue hinzufügte und so das nach ihm benannte und von ihm mit Neumen-Noten versehene Antiphonar redigirte, welches fortan in der römischen Kirche und fast durch das ganze Abendland hin (in Britannien, dann seit dem 8. Jahrhundert auch in Gallien und Deutschland) als die authentische Norm für den liturgischen Gesang galt. Aber weder das aus Gregors Hand hervorgegangene und in Rom Jahrhunderte lang sorglich aufbewahrte Exemplar dieses Antiphonars, noch jene unmittelbaren Abschriften desselben, welche unter Hadrian I. nach Soissons und Metz gekommen waren, sind uns erhalten, ebensowenig als jene Abschrift, welche der römische Sänger Roman (790) nach St. Gallen gebracht hatte; denn das berühmte älteste Antiphonar der Stiftsbibliothek zu St. Gallen, welches Lambilotte (antiphonaire de S. Grégoire, fac-simile du manuscrit de Saint Galle; Bruxell. 1851 et 1867) facsimilirt herausgab, und welches vielfach als das ursprüngliche des Sängers Roman galt, reicht nach ziemlich sichern Indizien nicht über die zweite Hälfte des 9. Jahrhunderts, vielleicht nur in's 10. Jahrhundert hinauf (vgl. Schubiger, die Sängerschule St. Gallen, S. 78). Uebrigens ist jenes St. Galler Antiphonar und sind wohl auch andere von den aus dem 10., 11. und 12. Jahrhundert stammenden Antiphonarien mehr oder weniger getreue Copieen jener authentischen Abschrift vom Antiphonar Gregor I., welche Roman nach St. Gallen gebracht hatte, oder von den römischen Antiphonarien, die unter Karl dem Großen nach Soissons und Metz gekommen waren.

d. Wissenschaftlich werthvolle Ausgaben des Textes von Antiphonarien veranstalteten Pamel (Liturg. latin. tom. II.; nach dem in's 9. Jahrhundert gehörigen Codex Blandiniensis), alsdann unter Benutzung zahlreicher Handschriften aus dem 9. bis 12. Jahrhundert der Kardinal Thomasius (vgl. unten § 8), ferner aus einer Handschrift des 11. Jahrhunderts Dominikus Georgi (liturg. rom. Pontif. tom. III. pag. 441 sqq.) und aus einer theilweise lückenhaften Handschrift des 9. Jahrhunderts der mehrerwähnte Abt Gerbert (monum. liturg. alemann. I. pag. 353—400); des Näheren vgl. Ranke, Perikopensystem, S. 115 ff.

Um auch die ursprüngliche Gregorianische Sangesweise mit ihren reichen

und weichen Melodien wieder zu gewinnen, hat man neuestens in Deutschland und Frankreich die alten handschriftlichen Antiphonarien (von Paris, Montpellier, Trier, München, Einsiedeln, St. Gallen u. s. w.) in specieller Rücksicht auf ihre Notation (meist Neumen, seltener Punct-Noten) gründlich durchforscht, ihre Notenschrift ganz oder theilweise durch Facsimile's veröffentlicht und die gewonnenen Resultate, d. i. die wirklichen (und resp. vermeintlichen) Gregorianischen Melodien für den praktischen Gebrauch zugänglich gemacht; so in dem Graduale und Antiphonarium von J. Dufour (Paris 1857), das aber allerlei subjective Kürzungen hat, in dem von der Commission für Rheims und Cambrai herausgegebenen Graduale (Paris bei Lecoffre 1859), in dem noch im Erscheinen begriffenen Graduale von Hermesdorff (Trier seit 1876). Uebrigens läßt sich nicht stricte beweisen, daß irgend eine der alten Handschriften noch den ursprünglichen, gänzlich unveränderten Gregorianischen Choral enthalte; dazu kommt, daß die Entzifferung der Neumen noch keineswegs zu jener Sicherheit gelangt ist, deren sich die betreffenden Forscher — namentlich unter den Franzosen — zu rühmen pflegen. Es ist daher die kirchliche Autorität gewiß darob nicht zu tadeln, daß sie in neuester Zeit, um möglichste Einheit auch im liturgischen Gesang zu erzielen, nicht auf diese immerhin noch schwankenden archäologischen Forschungen sich stützte, sondern bei der officiellen Herausgabe ihrer Choralbücher auf eine schon längst fest stehende Melodien-Gestalt zurückgriff. Dieß geschah bekanntlich in der neuesten „authentischen" Ausgabe der liturgischen Gesangbücher, welche auf Grund der unter Paul V. (1614—1615) erschienenen Medicäer-Ausgabe (ex typographia Medicaea), in welcher die reichen älteren (Gregorianischen) Melodien bedeutend, aber immerhin mit gutem Verständniß (durch Giovanelli) gekürzt sind, durch die Rituscongregation veranstaltet, von den Päpsten Pius IX. und Leo XIII. behufs der Erzielung größtmöglicher Einheit allen Bischöfen des römischen Ritus zum Gebrauch an ihren Kirchen empfohlen wurde, und die auch bereits in vielen Kirchen Deutschlands, sodann in Holland, England (durch das Provinzial-Concil von Westminster) und Irland (durch das Concil von Maynooth) recipirt ist. Sie umfaßt das *Antiphonarium* et Psalterium juxta Breviarium romanum cum cantu sub auspiciis Leonis XIII. rituum congregatione curante; Ratisbonae apud Pustet 2 tom. fol. maj. (tom. I. 1879 antiphonarium diurnum; tom. II. 1881 antiphonar. nocturn.); ferner das *Graduale* de tempore et de sanctis juxta ritum romanae ecclesiae cum cantu sub auspiciis Pii IX. rituum congregatione curante; Ratisbonae 1872, 2 tom. fol. maj.; — das Graduale (1877, 1881) und das Vesperale (1875) sind im gleichen Verlag auch in Octav erschienen. Mögen immerhin die älteren, reicheren Melodien vom historisch-wissenschaftlichen Standpunct aus betrachtet vor denen in der Medicaea und in der neuesten officiellen Ausgabe vielfach den Vorzug verdienen, vom praktischen Standpunkt aus (weil leichter und ohne übermäßige Verlängerung des Gottesdienstes ausführbar) und ganz besonders im Interesse der Erzielung größtmöglicher Einheit erscheint es als höchst wünschenswerth, daß die vom Oberhaupt der Kirche als „authentisch" erklärte und so bringend empfohlene Sangesweise auch von den Franzosen angenommen werde, die ihr, wie auf dem Congreß von Arezzo sich neuestens wieder gezeigt hat, immer noch sehr abhold sind. Gegenüber den Anträgen genannten Congresses hat sich die Rituscongregation in einem vom Papst ausdrücklich approbirten Decret vom 10. April 1883 in gründlich motivirter Weise ausgesprochen. Auch von dem zunächst für den Hebdomadar und die eigentlich liturgischen Cantores bestimmten *Directorium chori,* welches Palestrina's Schüler Guidetti (1582 erste Ausgabe, dann 1589, 1604, 1615, 1665 u. ö.) verfaßt hat, erschien unter Pius IX. eine von der Rituscongregation besorgte Ausgabe bei Pustet 1874. 8°.

5. Bevor man all' die verschiedenen Bestandtheile des kirchlichen Stundengebetes compendiös in ein einziges-Buch (Breviarium) zusammenfaßte (bis in's 11. und 12. Jahrhundert), waren für die Verrichtung des liturgischen Gebetsdienstes — zumal für das Chorgebet — außer dem schon erwähnten Antiphonarium (einschließlich des Responsoriale) noch verschiedene andere Bücher erforderlich, welche als Quellen für die Liturgik, namentlich für die Geschichte der Liturgie, erscheinen, nämlich das Psalterium, den auf eine Woche vertheilten Psalter und die biblischen Cantica enthaltend, ferner ein *Codex bibliorum* sacrorum, aus welchem nach der durch den Lauf des Kirchenjahres vorgezeichneten Ordnung die Schriftabschnitte der Nocturnen vorgelesen wurden; weiter ein Homiliarium für die Lesungen aus den Vätern, dann ein Liber *passionalis*, „res a sanctis praesertim martyribus gestas continens", für die (der jetzigen zweiten Nocturn der Heiligenfeste entsprechende) Lesung über das Leben der eben gefeierten Heiligen — in früherer Zeit zumeist Martyrer —, endlich seitdem und wo Hymnen in's Officium divinum aufgenommen waren, auch ein Hymnarium.

Um der geschichtlichen Erörterung über das Breviergebet nicht vorzugreifen, beschränken wir uns darauf, obige Bücher hier der Vollständigkeit halber wenigstens erwähnt zu haben; vgl. Zaccaria, bibl. rit. tom. I. pag. 96 sqq. Ueber das älteste bis jetzt bekannt gewordene handschriftliche Hymnarium (aus dem 8. oder 9. Jahrh.), welches wahrscheinlich aus der Reichenau stammt, vgl. Dr. Kayser in der Tübinger Q.-Schr. 1882, S. 180—200. Von den mittelalterlichen Schriftstellern besprechen die liturgischen Bücher: Beleth (explic. divin. off. cap. 59. 60), Sicard von Cremona (mitrale lib. V. prolog.), Durand (rationale divin. off. lib. 6. cap. 1. 24).

6. Eine für die Geschichte des Kirchenjahres sehr beachtenswerthe Quelle bilden die alten liturgischen Kalendarien oder die nach den Kalendertagen sich richtenden Festverzeichnisse, dann ferner die Martyrologien.

a. Gleich der römischen hatten auch andere Kirchen ihre mehr oder weniger eigenthümlichen Festverzeichnisse, die im Laufe der Jahrhunderte sich erweiterten und deren mehrere aus älterer Zeit durch den Druck veröffentlicht sind (vgl. Schmid Andr., im Kirchenlex. 2. Aufl. Bd. I, S. 177—178; und Piper, Karls d. Gr. Kalendarium, Berlin 1858). Von den zahlreichen römischen Kalendarien, welche die Hauptquelle für das dem römischen Meßbuch und Brevier vorgedruckte Kalendarium bildeten, gelten nebst den im Leonianischen, Gelasianischen und Gregorianischen Sacramentar enthaltenen als die ältesten das nach seinem Herausgeber (Aegid. Bucher S. J.) sogenannte Calendarium *Bucherianum* (wohl aus dem 4. Jahrh., abgedruckt bei Muratori Liturg. roman. vet. pag. 58—59 und bei Krüll, christl. Alterthumskunde I. S. 430 ff.) und das vom Kanzler der Pariser Universität Fronton (im Jahre 1652) veröffentlichte, welches der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts angehören dürfte (Ranke a. a. O. S. 210). Orientalische Kalendarien S. bei *Nilles*, Calendarium manuale I pag. 416 sqq.

Während das Kalendarium nur die Namen der Heiligen verzeichnet, welche am bestimmten Tage in der betreffenden Kirche gefeiert werden, sind im sogenannten, schon von der Synode zu Cloveshove (a. 747 can. 13) erwähnten Martyrologium, dessen apotiorische Bezeichnung noch aus der Zeit stammt, wo man zumeist nur Martyrer liturgisch feierte, auch die Namen der Heiligen, deren Andenken am gleichen Tage in anderen Kirchen begangen wird, enthalten; nachmals (so z. B. schon von Usuard) wurden den Namen noch kurze

historische Notizen beigefügt, und erscheinen sonach die Martyrologien in mehrfacher Hinsicht als erweiterte Kalendarien. Die kurz nach der Mitte des achten Jahrhunderts verfaßte Regel Chrodegangs schreibt vor, daß täglich nach vollendeter Prim im Kapitelsaale gelesen werde „aetas mensis et lunae et nomina Sanctorum, quorum festa crastinus recipit dies et postea dicant: pretiosa in conspectu Domini"; die Lesung des Martyrologiums bei der Prim war also schon frühe üblich. Gregor I. (epist. lib. VIII. ep. 29) schreibt an Eulogius von Alexandria, in der römischen Kirche habe man ein Buch (codicem), in welchem Tag für Tag die Martyrer aus verschiedenen Kirchenprovinzen („tantummodo nomen, locus et dies passionis ponitur") verzeichnet stehen, deren Gedächtniß an diesem Tag begangen werde, und scheint anzudeuten, daß man die Namen der treffenden Martyrer täglich bei der heiligen Messe vorgelesen habe („in eorum veneratione missarum solemnia agimus"). Jedenfalls war der von Gregor erwähnte Codex bereits das, was man nachmals martyrologium nannte; übrigens ist nicht wahrscheinlich, daß Gregor jenes von den mittelalterlichen Schriftstellern dem hl. Hieronymus beigelegte Martyrologium (sehr oft abgedruckt z. B. von Martene und Durand anecdot. tom. III. pag. 1547 sqq.) vor Augen hatte, das in der Gestalt, in welcher es auf uns gekommen ist, kaum über das 8. Jahrhundert hinauf reicht, aber doch Bestandtheile aus viel älterer Zeit enthalten dürfte (vgl. *Kraus*, Roma sotterran., 1. Aufl., S. 18 ff.). Nicht viel älter wird das Martyrologium sein, welches zuerst von P. Rosweyd (1613) herausgegeben wurde, und nach dem Vorschlag des P. Sollier als „parvum romanum Martyrologium" bezeichnet wird; es bildete die Grundlage für das c. 858 vollendete Martyrologium des Erzbischofs Ado von Vienne (herausgegeben von Rosweyd, von Dominik Giorgi 1745 u. A.), welches nebst den anderen damals schon vorhandenen Martyrologien von dem Benedictiner Usuard zu St. Germain bei Paris benutzt wurde, welcher im Auftrag Karl des Kahlen (c. 876) ein Martyrologium bearbeitete, das sofort durch's ganze Mittelalter herab nicht bloß im Benedictinerorden, sondern in fast allen Kirchen, selbst zu Rom (die Basilica Vaticana ausgenommen) im ausschließlichen Gebrauch stand und bereits im 15. Jahrhundert sehr oft gedruckt wurde. Im Lauf der Jahrhunderte ist es nicht bloß nach Bedürfniß der verschiedenen Kirchen erweitert, sondern auch stark corrumpirt worden, weßhalb Papst Gregor XIII. im Jahr 1580 noch vor der Vollendung der Kalenderreform (1582) den Plan faßte, eine gründlich umgestaltete officielle Ausgabe des Martyrologiums besorgen zu lassen. Das Usuardische Martyrologium selber hat nachmals P. Sollier S. J. unter Benützung zahlreicher literarischer Hilfsmittel zu seiner ursprünglichen Gestalt möglichst wieder zurückgeführt und es in einer Prachtausgabe (Antwerpen 1714, Robyns) mit gelehrtem Apparat und einer vortrefflichen Einleitung über die Gesammtgeschichte des Martyrologiums veröffentlicht. Mittelalterliche Kalendarien und Martyrologien hat auch Gerbert (monum. I. pag. 455 sqq.) veröffentlicht.

b. Die Bearbeitung der officiellen Ausgabe des Martyrologiums wurde einer Commission von zehn Männern (darunter auch Baronius († 1607) und der gelehrte Exeget Agellius († 1608), keineswegs aber Bellarmin, Bandinus und Gavantus) übertragen, an deren Spitze Cardinal Sirlet stand. Angesichts der eingehenden neuesten Untersuchungen Lämmer's in seinem „Parergon de martyrologio" 1878 kann es keinem Zweifel mehr unterliegen, daß für den historisch-kritischen Theil dieser Arbeit, welche auf Grundlage der noch ziemlich mangelhaften literärischen Hilfsmittel möglichst sorgsam vollführt wurde, die Hauptperson Baronius gewesen sei. Dieser setzte auch nach dem Erscheinen der officiellen Ausgabe (mit vorgedrucktem Erlaß Gregor XIII. vom 14. Januar 1584) seine Studien über das Martyrologium fort, schrieb eine sehr brauchbare Einleitung und fort-

laufende Anmerkungen (notationes) zu demselben, welche er zugleich mit dem schon unter Sixtus V. wieder mehrfach verbesserten Text im Jahre 1586 (Rom), am correctesten im Jahre 1589 in der Plantiniana zu Antwerpen, veröffentlichte. Da an dem officiellen Text des Martyrologiums, dessen Gebrauch für den Zweck der Liturgie Gregor XIII. allen Kirchen vorgeschrieben hatte, der Einzelne nichts ändern durfte, die fortschreitende historische Kritik aber gleichwohl allerlei Verbesserungen dringend gebot und auch die neu canonisirten Heiligen aufgenommen werden mußten, so setzte Papst Urban VIII. im Jahre 1628 wieder eine Commission (in ihr Gavantus und Wadding) nieder, welche die Elogien des Martyrologiums „juxta veritatem certissimae historiae" verbessern und die neuen Heiligenfeste einreihen sollte. In ähnlicher Weise ließ Papst Clemens X. das Martyrologium neuerdings revidiren, eine Arbeit, die erst unter Innocenz XI. (1681) zum Abschluß gedieh, dessen Name übrigens auf dem Titel der Ausgaben des Martyrologiums neben dem Clemens' X. nicht genannt wird. Wie gründlich nochmals bei der officiellen Herausgabe des Martyrologiums unter dem gelehrten Papst Benedict XIV. verfahren wurde, ist aus dem vorgedruckten Schreiben des Papstes an König Johann V. von Portugal klar zu ersehen. Wenn gleichwohl auch in dieser officiellen Ausgabe, sowie in der neuesten unter Pius IX. (1873) noch Manches stehen blieb, was die historische Kritik anzuzweifeln Grund haben mag, so kommt dieß daher, weil die Kirche uralte Traditionen, die mit dem religiösen Leben des Volkes tief verwachsen sind, nicht wohl über Bord werfen kann und darf, so lange deren Unbegründetheit nicht ganz evident bewiesen ist. Mit Recht hat Pius IX. die Männer der historischen und archäologischen Wissenschaft durch Decret vom 20. August 1870 ermahnt, wo es sich um Heilige handle, die öffentlichen Kult genießen (im Martyrologium und Brevier stehen), in ihrer Kritik besonnen und bescheiden zu Werke zu gehen.

c. Da gemäß der Constitution Gregors XIII. (14. Jan. 1584) die Namen von Local- oder Ordensheiligen, welche in das officielle römische Martyrologium nicht aufgenommen sind, in dasselbe nicht etwa auf private Auctorität hin eingeschaltet werden dürfen, so ist den Ausgaben desselben in der Regel ein Appendix beigegeben, in welchem die Feste und Heiligen verzeichnet stehen, welche in den verschiedenen religiösen Orden bei der Lesung des Martyrologiums an bestimmten Tagen mit Zustimmung der kirchlichen Auctorität eingeschaltet werden. Daß in's Martyrologium nur Namen von canonisirten Heiligen (nicht auch von beati) aufzunehmen seien, hat die Rituscongregation durch Decret vom 31. August 1680 angeordnet; den förmlich canonisirten Heiligen stehen jene gleich, welchen seit Alters mit ausdrücklicher oder stillschweigender Zustimmung der Kirche öffentlicher Kult geweiht wird.

7. Eine sehr beachtenswerthe Quelle für den Liturgiker sind die mittelalterlichen *Ordines romani*. Sie beschreiben, in welcher Reihenfolge und auf welche Weise oder in welcher Ordnung die liturgischen Handlungen zu vollziehen seien, enthalten also für ihre Zeit dasjenige, was dermalen theils im Caeremoniale romanum (für die päpstliche Liturgie) und im Caeremoniale episcoporum, theils in den Rubriken der einzelnen liturgischen Bücher selber enthalten ist; man könnte sie füglich als die Rubrikenbücher der römischen Liturgie bezeichnen. Es ist uns eine beträchtliche Anzahl solcher Ordines erhalten, deren aber wohl keiner über das 8. Jahrhundert hinaufreicht. Uebrigens mag es schon lange vorher geschriebene Ordines im erwähnten Sinn gegeben haben, wie Probst behauptet; leider ist dieser Gegenstand wissenschaftlich noch zu wenig erörtert und läßt auch die Kritik der vorhandenen

römischen Ordines noch viel zu wünschen übrig. Gleich der römischen hatten auch andere Kirchen ihre Ordines, deren Kenntniß für die Geschichte der Liturgie im Abendlande sehr belangreich ist.

a. Schon die Schriftsteller des früheren Mittelalters erwähnen öfters einen Ordo romanus, und Amalarius von Metz (vgl. S. 62) verfaßte bereits eine „Ecloga in Ordinem romanum" (sie steht bei *Mabillon*, Museum ital. II. p. 549 sqq.). Von dem um die liturgischen Studien sehr verdienten Kölner Theologen Cassander wurde zuerst im Jahre 1561 ein Ordo romanus durch den Druck veröffentlicht, der sogenannte *Ordo romanus vulgatus*, welcher fast über die gesammte Liturgie sich erstreckt, auch Meß- und Segnungsformularien enthält und anfänglich in die Zeit Gregors I., ja selbst in die Zeit des Papstes Gelasius hinauf datirt wurde. Allein es wurde bald (schon von Onuphrius Panvini, dann von Thomasius und Mabillon) nachgewiesen, daß dieser Ordo ein Conglommerat mehrerer römischen Ordines ist, die verschiedenen Zeiten und Kirchen angehörten; er schließt den I., II., III. u. VI. Ordo Mabillon's nebst anderweitigen Bestandtheilen in sich und wurde öfters gedruckt, auch in Hittarps Sammelwerk de eccl. cath. divinis officiis edit. Roman. pag. 1 sqq.; in dieser Gestalt darf er wohl kaum über das 10. Jahrhundert hinauf datirt werden.

b. Einen größern Cyclus römischer Ordines — im Ganzen fünfzehn — hat Mabillon in seinem Museum italicum (tom. II. Paris. 1689 u. 1724) veröffentlicht und dadurch der liturgischen Wissenschaft einen großen Dienst erwiesen. Der erste dieser Ordines beschreibt zunächst den Ritus der feierlichen Papstmesse (n. 1—22), sodann die Eigenthümlichkeiten derselben zu gewissen Zeiten (Quadragesima) und an gewissen Tagen (coena Dom. Parascev. Sabb. S. etc.) des Kirchenjahres (n. 23—51). Wie er vorliegt, gehört er wohl dem Ende des 8. Jahrhunderts an, der Zeit kurz vor der Krönung Karls d. Gr. zum römischen Kaiser (vgl. n. 24). Der Appendix, welchen Mabillon (pag. 30—40) diesem ersten römischen Ordo beigab, verbreitet sich gleich dem zweiten Theil des letzteren über die Liturgie der Passionszeit, der Char- und Osterwoche, ist aber jüngeren Ursprunges, da sein Redactor ohne Zweifel diesen zweiten Theil schon vor sich hatte und benützte; vgl. des Näheren Dr. Meckel in der Tübinger Quartalschrift Jahrg. 1862, S. 50 ff. — Der zweite römische Ordo Mabillons beschreibt die feierliche Pontificalmesse, ist Auszug und beziehungsweise Erweiterung des eben besprochenen ersten Ordo, daher jedenfalls etwas jünger als dieser. Er enthält einzelne Riten, die nicht römisch, sondern altgallikanisch sind (z. B. die in Rom erst im 11. Jahrh. eingeführte Recitation des Symbolum in der Messe n. 9., die Ertheilung des Pontificalsegens nach dem Pax Domini etc. n. 11 u. s. w.), woraus man mit Recht gefolgert hat, daß dieser Ordo aus der Zeit der allmählichen Einführung des römischen Ritus in Gallien unter Karl dem Großen, also aus dem Anfang des 9. Jahrhunderts stamme (vgl. Meckel, a. a. O., S. 75 und Mayer, Gesch. d. Katechumenates, S. 113 ff.). Dieser Ordo ist es, den Amalarius in seiner Ecloga erbaulich commentirte; übrigens kannte er auch den ersten und außer diesen beiden mindestens noch einen dritten (de ordine antiphonarii c. 52 sub initio). — Der dritte und vierte (nur Fragment) Ordo Mabillon's beziehen sich gleichfalls auf die päpstliche Messe und dürften nach in's erste Jahrtausend hinaufreichen, während der fünfte, da er bereits das Symbolum als Bestandtheil der römischen Pontificalmesse erwähnt, nicht vor 1014 verfaßt sein kann, in welchem Jahre, nach dem Berichte Bernos von Reichenau, die Römer erst anfingen, das Symbolum in der Messe zu singen. Dieses steht auch im sechsten Ordo, der übrigens nicht speciell auf Rom berechnet, sondern gleich dem zweiten Ordo Ritus der Pontificalmesse überhaupt ist; er findet sich gleich dem zweiten

(fol. 1—3) auch in dem handschriftlichen Pontificale des Bischofes Gundekar von Eichstätt (fol. 4—6), das c. 1070 geschrieben ist, und dürfte noch der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts angehören. — Für die Geschichte unserer Taufliturgie ist sehr wichtig der siebente Ordo, welcher eingehend die Ordnung der (sieben) Scrutinien beschreibt, welche in der Quadragesima mit den Katechumenen (infantes) gehalten wurden, die am Charsamstag getauft werden sollten, sodann den Ritus der Taufwasserweihe, der auf sie folgenden Taufe und Firmung beschreibt. Dieser Ordo setzt den Gebrauch des sogenannten Sacramentarium Gelasianum in der betreffenden Kirche voraus, dessen Scrutinienritus mit dem unseres Ordo fast durchweg übereinstimmt, in welchem die zugehörigen Gebete und anderweitigen Formularien in der Regel nur nach ihren Anfangsworten und zwar so, wie sie im Gelasianum stehen, citirt werden. Daraus, daß bei dem Scrutinium in apertione aurium das Nicäno-Constantinopolitanische Symbolum in Anwendung kommt, hat man geschlossen, daß unser Ordo gleich dem Gelasianum in der Form, in welcher es auf uns gekommen ist, keineswegs in Rom, sondern in Gallien zur Zeit des Ueberganges von der gallikanischen zur römischen Liturgie in Gebrauch gewesen sei; jedenfalls ist unser Ordo jünger als das Gelasianum; nach Probst (Katholik, Jahrg. 1880, 2. Bd., S. 55 ff.) wäre er zwar nach Gelasius, aber noch vor Gregor I. im sechsten Jahrhundert entstanden. — Der achte und neunte Ordo berichten sehr summarisch über den ritus ordinationum in Rom, und bieten bei ihrer Kürze keine sicheren Haltpunkte, um die Zeit zu bestimmen, deren Weihepraxis sie repräsentiren. Sie machen unstreitig den Eindruck eines sehr hohen Alters, so daß man versucht ist, sie für älter zu halten als selbst das Gelasianum und Gregorianum; jedenfalls stammen sie aus einer Zeit, wo der Subdiaconat noch entschieden als ordo minor galt. — Im zehnten Ordo erhalten wir zunächst eine sehr übersichtliche und klare Beschreibung der päpstlichen Liturgie an den letzten drei Tagen der Charwoche; das Sündenbekenntniß zu Anfang der Messe erscheint hier schon als herkömmlicher Bestandtheil derselben, was eher auf das 12. als auf das 11. Jahrhundert hinweisen dürfte; die Taufe geschieht noch regelmäßig per immersionem (n. 22), wie es im 12. Jahrhundert der Fall war, während im 13. nach und nach auch die Taufe per aspersionem aufkam, übrigens, wie wir aus Thomas von Aquin sehen (summa theolog. III. q. 66. art. 7), die Immersion noch „modus communior et laudabilior" blieb. Weiter enthält der Ordo X ein Formular für die Abnahme des Sündenbekenntnisses und die damit verbundene Ertheilung der Lossprechung durch den Priester (n. 25—29), dann ein weiteres Formular für die sacramentale Lossprechung allein (n. 30). Das letztere ist jedenfalls älter als das erstere, weil die Absolutionsformel noch rein deprecativer Natur ist, während im erstern schon die indicative Form („absolvimus te") aber in Verbindung mit der noch überwiegenden deprecativen uns begegnet, was auf die Zeit des allmähligen Ueberganges vom ausschließlichen Gebrauch der precativen zur indicativen, d. i. in's Ende des 12. oder den Anfang des 13. Jahrhunderts hinweist; in den Tagen des hl. Thomas von Aquin (opuscul. 18) war schon seit längerer Zeit die indicative oder judicielle Absolutionsform in allgemeinem Gebrauch. Weiter enthält Ordo X den Ritus ad visitandum, ungendum et communicandum infirmum (n. 31—35); die precative Form bei Ertheilung der heiligen Oelung (per istam sanctam unctionem parcat tibi Dominus) läßt uns auf das 12. oder 13. Jahrhundert schließen; im Pontificale Gundekars (Ende des 11. Jahrh.) findet sich noch ausschließlich die indicative (ungo te, ut etc.). Im Ritus der Krankencommunion ist vorgeschrieben, der Priester solle die heilige Hostie in Wein tauchen, welcher dadurch in Christi Blut verwandelt wurde, und solle dann Christi Fleisch und Blut dem Kranken reichen. Da wir der Meinung, solches Eintauchen bewirke die Consecration des Weines, vom 9. Jahrhundert an bis

herab in die Zeit des hl. Thomas (summ. theolog. III. q. 83. art. 2.) mehrfeitig begegnen, so läßt sich aus obiger Vorschrift keine sichere Folgerung auf das Alter des Ordo ziehen. Auch im abschließenden Ritus für das Begräbniß der römischen Kleriker (n. 36—40) finden sich keine Haltpunkte zu solcher Zeitbestimmung. — Der eilfte Ordo beschreibt „qualiter *domnus apostolicus* cum curia sua et tota romana ecclesia *in praecipuis solemnitatibus et quotidianis officiis* valeat se regere", gibt einen vortrefflichen Ueberblick über die päpstliche Liturgie (einschließlich des Stundengebetes) für das ganze Kirchenjahr. Dieser Ordo wurde von einem Kanonikus Benedikt bei St. Peter auf Wunsch des Kardinals Guido de Castello, des nachmaligen Papstes Coelestin II., also jedenfalls vor dem Jahre 1143 verfaßt, in welchem Guido den päpstlichen Stuhl bestieg. — Auch der zwölfte Ordo hat zu seinem Gegenstand die päpstliche Liturgie im Verlauf des Kirchenjahres und beschreibt außerdem den Ritus der Wahl und Weihe des Papstes sowie auch den der Kaiserkrönung; sein Verfasser ist Kardinal Cencius de Sabellis, der nachmalige Papst Honorius III.; gleich dem liber censuum verfaßte er auch diesen Ordo, wie aus n. 78 ersichtlich, noch zu Lebzeiten Papst Cölestin III. (also zwischen 1192 und 98), unter welchem er die Kameralverwaltung der römischen Kirche leitete. — Der dreizehnte Ordo Mabillons führt den Titel „*caeremoniale* romanum" und ist auf Befehl Gregor X. herausgegeben ohne Zweifel bald, nachdem dieser Papst durch die von ihm auf dem Concil von Lyon (1274) erlassene Constitution „ubi periculum" das Verfahren bei der Papstwahl geregelt hatte (vgl. Phillips, Kirchenrecht, Bd. 5, S. 819 ff.). Unser Ordo gibt nun an, wie der gewählte Papst liturgisch zu investiren, wie sodann (falls er noch Weihen empfangen muß) bei Ertheilung der Weihen an ihn, wie sofort bei seiner Consecration und nach derselben zu verfahren sei; den Schluß bildet ein gedrängter Ueberblick über die Functionen des Papstes im Lauf des Kirchenjahres. — Der umfänglichste unter den römischen Ordines ist der, welcher handschriftlich den Titel „*Ordinarium S. romanae ecclesiae*" führt und bei Mabillon an vierzehnter Stelle erscheint. Er beschreibt sehr eingehend den Ritus der Wahl, der Weihe und Krönung des Papstes, dann die Liturgie des Papstes mit allen ihren Modificationen im Lauf des Kirchenjahres, ferner die Wahl der Kardinäle, das Verfahren bei allgemeinen Concilien, bei Heiligsprechungen, bei der Kaiserkrönung u. s. w.; sein Verfasser (von etlichen späteren Zusätzen abgesehen) ist zweifelsohne der von Amelius in seinem liber de caeremoniis wiederholt als liturgische Autorität erwähnte Jakob Gaytanus, welcher, schon von Bonifaz VIII. zum Kardinal erhoben, noch unter Clemens VI. (cf. n. CXVII) am Leben war und sein Ordinarium jedenfalls vor der Mitte des 14. Jahrhunderts verfaßt hat. — Der eben genannte Petrus Amelius, Bischof von Sinigaglia und zuletzt Patriarch von Grado, ist ohne Zweifel (vgl. z. B. n. LXXX und XC) Verfasser des „liber de caeremoniis ecclesiae romanae", welchen Mabillon als fünfzehnten Ordo romanus verzeichnet, der sehr eingehend die Liturgie des Papstes und der päpstlichen Kurie, anfangend mit dem Advent und durch's ganze Kirchenjahr hin beschreibt, am Schluß auch noch de Papa aegrotante, dann von den Exequien für den Papst, vom Conclave, und von der Heiligsprechung handelt. Trotz der vielen Zeitangaben im Texte, von denen manche einer spätern Hand zugehören, läßt sich die Abfassungszeit nicht genau bestimmen. Jedenfalls war Amelius zu Ende des 14. Jahrhunderts (vgl. n. 165) noch am Leben und dürfte die in Rede stehende Arbeit in die ersten Jahre des 15. Jahrhunderts fallen. Der 13., 14. und 15. von den obigen Ordines waren die Hauptquellen für das im Jahr 1516 zuerst im Druck veröffentlichte Caeremoniale romanum. —

c. Noch zahlreiche andere liturgische Ordines, theils der römischen, theils andern Kirchen angehörig, sind veröffentlicht von Menard, von Gerbert (Liturg.

aleman. monum. tom. II), von Martene (de antiquis. eccl. ritibus und im thes. anecdot.), von Giorgi (Georgius Rhodiginus; liturg. rom. Pontif. t. III.), von Muratori, von Warren und Maskell, römische Pönitential-Ordines von Schmitz in „Bußbücher u. s. w."; besondere Beachtung (namentlich für die Geschichte des Kirchenjahres) verdient der sehr alte (8. Jahrh.) Ordo romanus ad usum monasteriorum bei Martène, thes. novus anecdot. tom. V. pag. 101 sqq. und das „Breviarium ecclesiastici ordinis" bei Muratori (liturg. roman. II. pag. 391 sqq.), welche übrigens fast durchweg wörtlich den gleichen Inhalt darbieten; nur ist in dem von Martene edirten Codex die Katechumenenmesse nicht beschrieben, während dieß im Breviarium bei Muratori ausführlich geschieht.

8. Eine sehr wichtige und ergiebige Quelle sind die Acten der allgemeinen und der Provinzial-Concilien sowie auch der Diöcesansynoden. Wer die Geschichte der Liturgie im Ganzen und der einzelnen Kulthandlungen genau verfolgen und namentlich in die Verschiedenheit des Ritus nach Kirchenprovinzen und Diöcesen einen klaren Einblick gewinnen will, muß fleißig die bezeichnete Quelle benützen.

Von den verschiedenen allgemeinen Conciliensammlungen empfehlen sich für den Gebrauch besonders: *Hardouin J.*, collectio maxima conciliorum generalium et provincialium; Paris 1715, 12 tom. fol. (bis 1714 reichend) und *Mansi* J. Dom., sanctorum conciliorum nova et amplissima collectio; Florent. 1759—1767. Venet. 1769—1798, 31 tom. fol. (nur bis in's 15. Jahrh. reichend). — Von den Conciliensammlungen für einzelne Länder seien hier erwähnt: *Hartzheim* Jos. (angefangen von Schannat, vollendet durch Scholl, Neißen und Hesselmann), concilia *Germaniae;* Colon. 1749—1790; 11 tom. fol. mit trefflichem Register; *Sirmond* Jacob, concilia antiqua *Galliae;* Paris 1629—1666, mit Supplementband 4 Bde. fol.; *Aguirre* de J., collectio maxima conciliorum omnium *Hispaniae* et novi orbis. Romae 1693—1694; 4 tom. fol.; *Wilkins* Dav., concilia *magnae Britanniae et Hiberniae;* Lond. 1734; 4 tom. fol.; De *Ram*, (van de Velde) Synodicum *Belgicum;* 3 voll. Mechlin 1828; *Peterffy*, concilia eccl. cath. in regno *Hungariae* celebrata, 1742; 2 partes. — Ganz besondere Beachtung verdienen die *Acta Mediolanensia* des hl. Karl Borromä und die in neuester Zeit erschienene *Collectio Lacensis;* Friburg. Brisgov. 1870—1882, 6 tom. 4°. Letztere bietet im ersten Band die Acten und Decrete von zehn Provinzialconcilien, welche in der Zeit von 1682—1789 in Italien, Spanien und Frankreich gehalten wurden, darunter das wichtige Concil in Rom von 1725; der zweite Band enthält die für den Liturgiker sehr interessanten Acten und Decrete von zwei dem 18. Jahrhundert angehörigen Provinzialsynoden des morgenländischen Ritus (von Zamosc 1720 und vom Berge Libanon 1736) nebst mehreren für die Liturgik belangreichen Supplementen. In den folgenden vier Bänden stehen die Acten und Decrete der Provinzialconcilien, welche von 1789 bis in die neueste Zeit gehalten wurden und zwar in Nordamerika, Irland, Australien und Westindien (III. Bd.), in Frankreich (IV. Bd.), in Deutschland, Ungarn und Holland (V. Bd.), in Italien, Südamerika und Asien (VI. Bd. mit werthvollen Supplementen). Wie für die übrigen pastoraltheologischen Disciplinen, so ist die Collectio Lacensis auch für die Liturgik eine reiche Fundgrube.

9. Nicht wenige päpstliche Constitutionen oder Bullen enthalten liturgische Vorschriften und sind insofern Quellen für die Liturgik. Viele solche Erlasse der Päpste stehen im *Corpus juris canonici*, auf welches daher schon die mittelalterlichen Liturgiker fleißig Rücksicht nahmen, die anderen stehen in den sogenannten Bullarien (das Luxemburger in 19 Folio-

bänden reicht bis 1757; eine verbesserte Ausgabe des 1733—1762 in Rom veröffentlichten Bullariums erscheint seit 1857 — bis jetzt 22 Bände — in Quart zu Turin; eine Fortsetzung des Bullariums, die Erlasse der Päpste seit Clemens XIII. bis in die neueste Zeit enthaltend, erscheint seit 1835 in Rom). — Eine wichtige Quelle für den Liturgiker sind die im Namen und Auftrag des Papstes erlassenen Decrete der Rituscongregation, von denen später noch eingehender die Rede sein wird. Eine Sammlung derselben durch Aloysius Gardellini hatte unter dem Titel: „Decreta authentica congregationis sacrorum rituum ex actis ejusdem collecta“ schon im Jahr 1808 in Rom mit Approbation genannter Congregation zu erscheinen begonnen. Nach Gardellini's Tod besorgte Jos. de Ligne eine zweite, bis zum Jahr 1848 fortgeführte Ausgabe, die gleich der Gardellini'schen als authentisch erklärt ist; die dritte Ausgabe, bis jetzt 4 Bände und 2 Fascikel in Quart umfassend, erschien von 1856—1879. Liturgische Decrete wurden auch veröffentlicht in der „Correspondance de Rome“ (von 1848—1852), sodann in den „Analecta juris pontificii“. Neuestens werden die Decrete der Rituscongregation auch publizirt in den seit 1875 (bis 1882 14 Octavbände) erscheinenden „Acta sedis apostolicae“.

10. Die wichtigste Quelle für die Liturgik sind die jetzt im vorschriftsmäßigen Gebrauch stehenden liturgischen Bücher der römischen Kirche, nämlich das Missale, das Brevier, das Pontificale, das *Caeremoniale episcoporum* und das römische Rituale, welch letzteres Grundlage und Norm auch für die Diöcesan-Ritualien geworden ist. Die genannten Bücher enthalten die Formularien und rubrizistischen Vorschriften für die sämmtlichen liturgischen Handlungen, deren wissenschaftliche Erklärung die Aufgabe der Liturgik bildet. Der reiche Inhalt genannter Bücher ist das Product der vielhundertjährigen, vom Geist Gottes durchwalteten Entwickelung, welche auf dem Gebiete der kirchlichen Liturgie im Schooße der Kirche sich vollzogen hat, und die — zwar nicht schlechthin und in allweg, aber doch im Großen und Ganzen zum Abschluß gelangt ist in den officiellen Ausgaben des römischen Missale (1570), Brevier (1568), Pontificale (1596), Ceremoniale (1600) und Rituale (1614). Schon oben (S. 44. b am Schluß) wurde das *Caeremoniale romanum* erwähnt, dessen Titel genauer lautet: Liber caeremonialis sanctae romanae ecclesiae oder auch Caeremoniale capellae pontificiae; eine officielle Ausgabe dieses Buches, welches Hauptquelle für die Kenntniß der Liturgie des Papstes und seiner Curie ist, wurde unseres Wissens nicht veranstaltet; übrigens existiren außer der schon oben erwähnten (von 1516) noch mehrere Druckausgaben. Als Ergänzung der officiellen Ausgabe des römischen Breviers erscheint das *Octavarium* romanum.

a. Wie aus dem oben (S 33. n. 3 ff.) Erörterten erinnerlich ist, brauchte man in älterer Zeit zur feierlichen Messe wenigstens drei verschiedene Bücher, nämlich das Graduale, Lectionarium und Sacramentarium. Letzteres enthielt jene Bestandtheile der eucharistischen Feier, welche der Celebrans am Altare brauchte, nämlich die Collecte (das erste feierliche Gebet über das versammelte Volk), die Secrete, d. i. das Gebet über die Oblation, ferner die Präfation, dann die eigentliche actio sacrifica oder den Canon, das Paternoster und das feierliche Dank-

segnungsgebet nach der Communion, d. i. die Postcommunio oder Complende. Das Buch, in welchem all das (der kleine Canon und die Gebete vor der Communion sind spätern Ursprungs) enthalten war, heißt nachweislich schon im frühesten Mittelalter liber Sacramentorum, liber mysteriorum auch kurzweg Sacramentarium, ohne Zweifel aus dem schon oben angeführten Grund, weil es die Formularien für das Geheimniß κατ' ἐξοχήν, für die eucharist. Opferfeier und außerdem für mehrere andere geheimnißvolle Handlungen (Sacramente, Sacramentalien) enthielt. Weil die Opferliturgie, welche den Hauptbestandtheil des Sacramentariums bildete, nachweislich seit dem 4. Jahrhundert auch den Namen missa führte, benannte man das Sacramentarium wohl schon früher auch als *liber missalis*, und redete man von einem liber missalis Gelasianus und Gregorianus. Ein Missale in unserm jetzigen Sinn des Wortes, d. h. ein Buch, welches nicht bloß die specifisch priesterlichen Theile der Opferfeier, sondern auch die Lesestücke und die zugehörigen Gesangstheile des Chores (Introitus, Graduale, Offert., Communion) enthalten hätte, kannte man aber im früheren Mittelalter noch nicht. Das Bedürfniß nach einem solchen mußte sich aber bald und überall geltend machen, wo man außer der feierlichen Messe auch Privatmessen celebrirte, bei welchen der Priester das, was beim Hochamte von den Leviten und vom Chor gesungen wurde, am Altare selbst zu lesen hatte. Nachweislich im 9. Jahrhundert gab es schon Missalia *plenaria*, d. i. solche Missalien, die nicht mehr bloß das Sacramentarium, sondern auch das Lectionar und Graduale, sohin Alles (plene) enthielten, was man zur Feier des heiligsten Opfers braucht und was sonst in drei verschiedene Bücher vertheilt war. Von den handschriftlich erhaltenen Missalia plenaria, die auch kurzweg Plenaria hießen, reicht keines über das 11. Jahrhundert hinauf, aus dem 12. und 13. Jahrhundert haben sich deren mehrere erhalten (*Zaccaria*, lib. rit. I. pag. 49—50). Im späteren Mittelalter nannte man bekanntlich jene Volksbücher Plenarien, welche die Messe (Episteln, Evangelien und die Meßgebete) in lingua vulgari enthielten, sohin im Wesentlichen Meßbücher (missalia plenaria) für das Volk waren, um demselben ohngeachtet der lateinischen Kultussprache den innigen Zusammenschluß mit den Liturgen möglichst zu erleichtern (vgl. Alzog, die deutschen Plenarien u. s. w. 1874).

Durch Karl den Großen war im Frankenreiche an Stelle der gallikanischen Liturgie die römische eingeführt worden, letztere sodann seit Gregor VII. und in Folge seiner Bemühungen auch in Spanien zur ausschließlichen Herrschaft gelangt, nachdem England, Schottland und Irland noch früher wenigstens im Großen und Ganzen den römischen Ritus adoptirt hatten, so daß seit dem 12. Jahrhundert nahezu im ganzen Abendland (mit Ausnahme von Mailand mit ambrosianischem, Toledo mit mozarabischem und Süditalien mit griechischem Ritus) die römische Liturgie im Gebrauche war, und insofern erfreuliche Einheit bestand. Allein diese Einheit war nur eine solche im Großen und Ganzen, sofern man z. B. bei der Opferfeier allenthalben den römischen Meßcanon einhielt, dem Stundengebet den gleichen Grundtypus gab; im Einzelnen aber herrschte nicht bloß nach Kirchenprovinzen, sondern selbst nach Diöcesen durch's ganze Abendland hin in liturgischen Dingen die größte Verschiedenheit. Es hatte jede Diöcese nicht etwa bloß ihre eigenen Diöcesanheiligen, sondern selbst die Messe (abgesehen vom Canon), nämlich die Meßperikopen, der kleine Canon, die Gebete vor und nach der Communion, der Abschluß der Opferfeier waren mannigfach verschieden, der großen Mannigfaltigkeit in Sachen des Breviers, der Sacramenten- und Sacramentalienspendung hier gar nicht zu gedenken; sehr anschaulich wird dies z. B. in Beziehung auf die Liturgie in England aus den oben citirten Werken William Maskell's „the ancient liturgy of the church of England“ (Oxford 1882) und „Monumenta ritualia ecclesiae anglicanae“ (Oxford 1882). Man hatte eben Vieles aus den

früheren Liturgieen (der gallikanischen und mozarabischen) in die neu eingeführte römische mit herübergenommen und zu dieser auch später noch Vielerlei neu hinzugefügt, da ja das liturgische Recht der Bischöfe damals noch einen sehr weiten Spielraum hatte und eine genaue, auf das ganze Abendland sich erstreckende Controle von Seiten Roms nicht geführt wurde, noch geführt werden konnte; selbst den Bischöfen war es nicht möglich, alle liturgischen Bücher, die innerhalb ihrer Diöcesen geschrieben und gebraucht wurden, genau zu prüfen, und sich so zu überzeugen, ob nichts Ungehöriges, Apokryphes, Abergläubisches u. s. w. Aufnahme gefunden habe. Bei solcher Lage der Dinge ist es leicht erklärlich, daß im Laufe der Jahrhunderte durch's ganze Abendland hin die Einheit in Sachen der Liturgie immer mehr geschädigt wurde, und daß in die liturgischen Bücher nicht bloß zahllose Schreib- und nachmals Druckfehler kamen, sondern selbst ganze Formularien Aufnahme fanden, die wegen ihres abergläubischen, fabelhaften oder anderweitig unpassenden Inhaltes bei den Einsichtigeren und besser Gesinnten Anstoß erregen mußten. Ganz besonders scheinen die — ohnedieß schon sehr kurzen und mangelhaften — Rubriken des Breviers willkürlichen Aenderungen ausgesetzt gewesen zu sein, so daß im Jahre 1483 bei Herausgabe eines neuen Eichstätter Breviers die Klage gerechtfertigt schien: „**in plerisque horarum canonicarum libris rubricae mutatae sunt juxta orantium capita, ut comicum hoc in veritate consistat** „*quot capita tot sententiae*“ ... „**In tantum mutatae sunt rubricae, ut sacerdotes pariter orare conantes inter se dissideant**“ und gesagt werden konnte: „**qui prorsus vitio careat liber in tota dioecesi non est unus aut alter**“. Kein Wunder daher, daß die Bischöfe und selbst weltliche Fürsten zur Zeit des Tridentinums den bringenden Wunsch hegten und aussprachen, der heilige Kirchenrath möchte die liturgischen Bücher autoritative einer durchgreifenden Verbesserung unterziehen lassen und sofort für größtmögliche Einheit in Sachen des katholischen Kultus sorgen. Allein die Concilsväter, welche mit dieser schwierigen Aufgabe betraut wurden, vermochten dieselbe wegen Mangels an Zeit vor Beendigung des Concils nicht zu lösen, weßhalb in der Schlußsitzung bestimmt wurde, es sollen die sämmtlichen Vorarbeiten der Concilsväter für die Revision des Missale und Brevier dem Papst übergeben und von diesem die ganze Angelegenheit endgiltig erledigt werden. Dieß geschah denn auch unter Pius V., welcher zuerst (9. Juli 1568) die officielle Ausgabe des römischen Breviers und zwei Jahre später (14. Juli 1570) die des römischen Missale mit der strengsten Verpflichtung publicirte, daß fortan überall, wo römischer Ritus bestehe und man nicht etwa schon zweihundert Jahre ein eigenes Brevier und Missale habe, nur diese officiellen Bücher mit Ausschluß jeder, auch der geringsten Aenderung an denselben gebraucht werden dürfen; gegen etwaige Veränderungen und Corruptionen derselben durch Typographen u. s. w. wurden die schärfsten Cautelen getroffen.

Die Commission für Herausgabe des officiellen Brevier und Missale bestand aus jenen Concilsvätern, welche schon in Trient für den genannten Zweck thätig gewesen und dann von Pius IV. nach Rom waren berufen worden, (darunter die Kardinäle S i r l e t und Bernardin S k o t t i) und aus einigen andern gelehrten Männern, welche Pius IV. und später Pius V. der Commission beigegeben hatte (darunter der Philolog Julius P o g g i o). Diese Commission verglich für ihren Zweck auch zahlreiche handschriftliche Quellen, und hatte sich's überhaupt zur Aufgabe gemacht, soviel als möglich zur ä l t e r e n G e s t a l t der römischen Liturgie zurückzukehren, namentlich alle überschwänglichen provinziellen Zuthaten zu beseitigen. Allein schon nach wenigen Jahren waren in die verschiedenen Druckausgaben des Pianischen Brevier und Missale außer zahlreichen Druckfehlern wieder allerlei fremdartige Zuthaten eingedrungen; daher ließ Papst Clemens VIII. durch eine aus sieben gelehrten Männern (darunter auch Baronius, Bellarmin und Gavantus)

bestehende Commission die genannten liturgischen Bücher einer neuen, gründlichen Revision unterziehen, wobei auf Correctheit der biblischen Texte (sei es nach der Itala, soweit es sich um Gangestheile handelte, oder nach der Vulgata) sowie auf Erweiterung und Verbesserung der Rubriken ein Hauptaugenmerk gerichtet wurde; das also revidirte Brevier erschien 10. Mai 1602, das Missale 7. Juli 1604 in der Vatikanischen Druckerei. Durch eine Commission von 10 Gelehrten (darunter Gavantus und Wadding; Zaccaria l. c. I. 120) ließ Papst Urban VIII. nochmal eine officiell verbesserte Ausgabe des Brevier (diesmal besondere Sorgfalt den Hymnen, ihrer Latinität und ihrem Metrum zugewendet) und des Missale veranstalten; erstere ist datirt vom 25. Januar 1631, letztere vom 2. September 1634. Eine unter Benedict XIV. in Angriff genommene Verbesserung von Brevier und Missale kam nicht zur Ausführung (vgl. des Näheren Roskovany, Bd. V., S. 532 ff.). Fast im ganzen Abendlande, auch in Diöcesen (selbst Frankreichs) und in religiösen Orden, welche ihre bisherige Liturgie beizubehalten das Recht hatten, wurden Meßbuch und Brevier Pius' V. freudig und ohne jegliche Aenderung angenommen; für die speciellen Bedürfnisse der einzelnen Diöcesen, Orden u. s. w. wurde durch eigene sogenannte Propria festorum Sorge getragen; sowohl die Pianische als die zwei andern officiellen Ausgaben des Brevier und Missale wurden daher unzähligemal und an den verschiedensten Orten — allenthalben unter strenger Controle der betreffenden Diöcesanbischöfe — im Druck vervielfacht (Zaccaria l. c. I. 54 ff. und 119 ff.). In mehreren Diöcesen Frankreichs (vgl. Gueranger, Gesch. der Liturgie, S. 463 ff.) und Deutschlands (Trier, Münster, Köln), welche ihre hergebrachte Liturgie beizubehalten berechtigt waren, hat man von diesem Rechte nur im Großen und Ganzen Gebrauch gemacht, im Einzelnen aber Missale und Brevier den officiellen römischen Ausgaben möglichst gleichförmig gestaltet (vgl. „die Liturgie der Erzdiöcese Köln" von einem Priester derselben; Köln 1868, S. 65 ff.), so daß man auch von ihnen sagen konnte, sie haben römischen Ritus, und zwar (mehr oder weniger) den unter Pius V. officiell festgestellten ritus romanus. Es wäre meines Erachtens Rigorismus, zu behaupten, solches Accommodiren durch die Bischöfe sei unberechtigt gewesen, vielmehr hätten sie die Pflicht gehabt, entweder die officiellen römischen Bücher einfach und schlechthin anzunehmen oder aber die bisher üblichen ohne alle und jede Veränderung, also auch ohne jede Accommodation an die römische Liturgie beizubehalten; in Rom selber war man mit der erwähnten Accommodation, wie sie von französischen und linksrheinischen deutschen Bischöfen im Hinblick auf die Pianischen Ausgaben geschah, sehr zufrieden und hielt dieselbe keineswegs für unberechtigt; lag ja in ihr ein Fortschritt zu größerer Einheit. Gewiß im Unrecht aber waren jene französischen Bischöfe, welche zu Ende des 17. und im Anfange des 18. Jahrhunderts auf eigene Auctorität hin die in ihren Diöcesen zu Ende des 16. Jahrhunderts vollständig recipirte römische Liturgie wieder abschafften, um auf die alte, aber von ihnen willkürlich und meistens nicht zum Guten abgeänderte wieder zurück zu greifen; nicht minder war es unberechtigt, daß man in jenen Diöcesen Frankreichs, welche ihre althergebrachte Liturgie in der oben erwähnten Weise und aus Pietät gegen Rom den Pianischen Büchern accommodirt hatten, nachmals unter dem Einfluß des Gallikanismus das aus der römischen Liturgie Recipirte wieder ganz aufgab oder doch willkürlich abänderte, und eine Liturgie einführte, welche der römischen noch ungleich ferner stand als jene, welche seiner Zeit aus freier, freudiger Ueberzeugung der römischen accommodirt worden war. Man mag immerhin der (übrigens anfechtbaren, C. R. 3. März 1864) Meinung sein, den Bischöfen sei das liturgische Recht wenigstens über jene Bestandtheile des Breviers und Missale, welche aus der alten Liturgie waren beibehalten worden, auch nach vollzogener Accommodation an die römische

ungeschmälert für alle Zukunft verblieben und sie seien daher befugt gewesen auch fernerhin an diesen Bestandtheilen Aenderungen, resp. Verbesserungen vorzunehmen; dazu aber wird man sie doch wohl nicht als berechtigt erklären dürfen, auch das aus den officiellen Büchern der römischen Liturgie Recipirte und in allgemeinen Gebrauch Uebergegangene eigenmächtig abzuändern oder ganz zu streichen und dadurch die erzielte größere Einheit, welche doch ganz unzweifelhaft ihren Vorgängern und dem apostolischen Stuhle als ein segenbringender Fortschritt erschienen war, wieder zu zerstören. Von diesem Gesichtspunct aus sind jene Missalien und Breviere zu beurtheilen, welche in Frankreich bis in die neueste Zeit herein im Gebrauch standen, nunmehr aber den officiellen römischen Büchern weichen mußten. Milder möchten wir das Kölner Brevier von 1780 sammt zugehörigem Missale beurtheilen, da selbe sich nicht so weit wie die erwähnten französischen vom römischen Original entfernt haben; vgl. Meckel im Bonner theologischen Literatur-Blatt, Jahrg. 1868, S. 573 ff.; doch wird man nicht principiell zugeben können, daß Pius V. allen Bischöfen, welche ihre eigenen Diöcesanliturgien auf Grund eines Alters von 200 und mehr Jahren beibehielten, das unumschränkte liturgische Recht über dieselben, also auch die Befugniß für alle Zukunft habe einräumen wollen, wieder und wieder nach Gutdünken („iterum atque iterum pro arbitrio suo") an denselben zu ändern; Gregor XVI. hat in einem Schreiben an den Kardinal Gousset vom 8. August 1842 ausdrücklich das Gegentheil erklärt, für welches uns auch die ratio legis Pianae unzweifelhaft zu sprechen scheint. Etwas anders verhält es sich mit dem Rituale, das nicht mit solcher Strenge wie das Brevier und Missale eingeführt wurde; Gregor XVI. redet im eben erwähnten Schreiben nur von Missale und Brevier.

b. Das *Pontificale romanum* enthält die Formularien und Rubriken für die Spendung der specifisch bischöflichen Sacramente (Firmung, Ertheilung der heiligen Weihen), sodann für jene Benedictionen, welche jure ordinario nur dem Bischof zustehen (benedictio abbatis, regis etc.; Weihe der heiligen Oele, der Kirchen, Altäre, Kelche, Glocken u. s. w. u. s. w.), und für Vornahme mehrerer bischöflichen Functionen, die vorwiegend jurisdictioneller Natur sind (expulsio et reconciliatio poenitentium, ordo ad Synodum, visitatio parochiarum etc.). Was unser jetziges Pontificale enthält, stand in älterer Zeit theils im Sacramentarium, theils in den Ordines, deren es, wie oben (S. 42 ff.) gezeigt wurde, für die Bischöfe und für den summus Pontifex, d. i. für den Papst gab. Schon im 11. Jahrhundert stellte man vielfach die Formularien und Rubriken oder Ordines für die Functionen des Bischofes in ein Buch zusammen, welches ein Pontificale im vollsten Sinn des Wortes war, weil es auch den Ordo für die bischöfliche Messe und die verschiedenen an's Kirchenjahr sich anschließenden bischöflichen Functionen enthielt. Solcher Art ist der kostbare in Eichstätt befindliche Pergamentcodex, welchen Bischof Gundekar II. im Jahre 1071 zum Gebrauch für sich und seine Nachfolger auf dem Stuhl des hl. Willibald herstellen ließ (vgl. Eichst. Pastbl., Jahrg. 1856, S. 152 ff.). Dieser Codex führt noch nicht den Namen „Pontificale", welcher spätern Ursprungs zu sein scheint, sondern heißt einfach „liber", während anderwärts die passende Bezeichnung „liber episcopalis" auch „Ordinarium episcopale" in Gebrauch stand. Zahlreiche handschriftliche „Pontificalia" des römischen Ritus vom 11. bis 15. Jahrhundert verzeichnet Schmitz Herm., in seinem Werke „die Bußbücher und die Bußdisciplin der Kirche", Mainz 1883. — Die erste Druckausgabe eines Pontificale im jetzigen Sinn des Wortes besorgte der auch um die Ordnung der Rubriken für Meßbuch und Brevier hochverdiente Johannes Burchard († als Bischof von Città di Castello 1503) in Verbindung mit dem gleichfalls als Rubricist berühmten Augustin Patrizi, Bischof von Pienza; diese Ausgabe erschien in Folio zu Rom

mit dem Titel „liber Pontificalis" unter Innocenz VIII. im Jahre 1485, und noch vor Ablauf des 15. Jahrhunderts sind mehrere andere an verschiedenen Orten und von verschiedenen Herausgebern auf sie gefolgt (Zaccaria l. c. I. p. 164). Als Brevier und Missale in gründlich revidirten officiellen Ausgaben erschienen waren, machte sich das Bedürfniß, auch das Pontificale in einer solchen zu besitzen, um so fühlbarer, als Text und Rubriken der verschiedenen Druckausgaben desselben in keinem guten Zustand waren. Da ließ denn Papst Clemens VIII. den Text der Formularien, die Rubriken und die Musiknoten unter eingehender Berücksichtigung alter Handschriften durch kundige Männer einer gewissenhaften Revision unterziehen und die erste officielle römische Ausgabe des Pontificale im Jahre 1596 veranstalten; auch erklärte er in der vorgedruckten Constitution „Ex quo in ecclesia Dei", daß fortan im ganzen Abendland nunmehr dieses Pontificale zu gebrauchen sei und an demselben nicht das Geringste geändert werden dürfe, so daß nunmehr, wie vorher in Beziehung auf Stundengebet und Meßfeier, auch bezüglich der einschlägigen Pontificalhandlungen Einheit hergestellt war. Urban VIII. schrieb in der Constitution „Quamvis alias", welche der unter ihm veranstalteten und in seinem Auftrag neuerdings revidirten römischen Ausgabe vom Jahre 1644 vorangedruckt ist, unter Androhung schwerer Strafen vor, daß fortan das Pontificale nur nach dieser römischen Ausgabe und unter strenger Controle der betreffenden Diöcesanbischöfe im Druck vervielfältiget werden dürfe. Die letzte officielle Ausgabe, durch einige neue Formularien vermehrt, erschien unter Papst Benedict XIV. (25. Januar 1752.)

c. Die alten Ordines enthielten auch, wie schon erwähnt, die rituellen Vorschriften oder Rubriken für die Opferfeier des Bischofes, und für anderweitige im Laufe des Kirchenjahres sich ergebende Functionen desselben, sowie auch für das vom Bischof abzuhaltende feierliche Stundengebet (Matutin, Laudes, Vesper). Die rituellen Vorschriften nun, welche bei den oben genannten bischöflichen Functionen sowohl vom Bischof selber als von den mitfunctionirenden Canonikern, Priestern, ministri u. s. w. eingehalten werden müssen, desgleichen das Ceremoniell für anwesende Kleriker und Laien höheren Ranges sind im sogenannten *Caeremoniale episcoporum* enthalten, welches Clemens VIII. im Jahre 1600 zum Gebrauch an Metropolitan-, Cathedral- und Collegiatkirchen herausgeben ließ und dessen Gebrauch er für die ganze abendländische Kirche auf's strengste (praecipimus, mandamus) vorschrieb. Die Hauptquelle für dasselbe waren die alten bischöflichen und die noch ausführlicheren päpstlichen Ordines. Neuerdings wurde es auctoritativ revidirt und herausgegeben von Innocenz X. (30. Juli 1650), besonders gründlich sodann unter dem als ausgezeichneter Kenner des Ritus bekannten Papst Benedict XIII. (7. März 1727), welcher sich an dieser neuen Revision und beziehungsweise Umarbeitung in eigener Person und bis in's Einzelnste betheiligte. Um Streitigkeiten in Beziehung auf Präcedenz und Ehrenerweise bei der Liturgie abzuschneiden, ließ endlich Benedict XIV. jene Bestimmungen (in eilf Kapiteln) ausarbeiten und dem Caeremoniale episcoporum einverleiben, welche seitdem das dritte Buch desselben ausmachen (edit. roman. 1752).

d. Es war oben bereits von drei römischen Ordines (13., 14. und 15. bei Mabillon) die Rede, welche eingehend das Ceremoniell der Papstliturgie enthalten; aus diesen geschriebenen Ordines und aus der consuetudo vigens der päpstlichen Kapelle hat im Auftrag Papst Innocenz VIII. im Jahre 1488 der schon oben erwähnte Augustin Patrizi, Bischof von Pienza, unter Beihilfe des gleichfalls schon genannten Joh. Burchard das Werk zusammengestellt, welches erst nach Patrizi's Tod († 1496) durch den Erzbischof Marcellus von Corcyra im Druck veröffentlicht wurde (Romae 1516 fol.) unter dem Titel: „rituum ecclesiasticorum sive sacrarum caeremoniarum S. *romanae* ecclesiae libri

tres". Diese erste Druckausgabe war Leo X. gewidmet, und gelang es daher dem päpstlichen Ceremonienmeister Paris de Grassis, welcher über diese Veröffentlichung des Ceremoniells der päpstlichen Kapelle in einer dermalen nicht mehr begreiflichen Weise erbittert war (vgl. das Nähere bei Mabillon mus. ital. tom. II. pag. 587), trotz aller seiner Anstrengungen nicht, die gesammte Auflage zu unterdrücken; es erschienen vielmehr an verschiedenen Orten neue Auflagen des interessanten Werkes, welches man kurzhin als Caeremoniale romanum oder auch als Caeremoniale capellae papae bezeichnet; eine eigentlich officielle Ausgabe desselben wurde unseres Wissens nie veranstaltet; mit einem trefflichen Commentar versehen hat es der gelehrte Oratorianer Joseph Catalani (Rom. 1750. 2 tom. fol.) herausgegeben. Es zerfällt in drei Bücher, deren Inhalt Patrizi selber in seiner Widmung an Innocenz VIII. in Kürze folgendermaßen angiebt: *primus* liber continet, quae ad summum Pontificem et sacrum Senatum pertinent *extra ordinem divini officii*, ut puta electionem et consecrationem romani Pontificis, Caesaris coronationem, canonisationes Sanctorum, creationes Cardinalium et caetera hujusmodi: *secundus* ordinem et ritum celebrandi *sacras solemnitates* per totum anni circulum, et quae ad divinum officium spectant, tam in vesperis quam in Missis et aliis horis; *tertius* generalia quaedam, normas atque cujusque officii summarias instructiones.

e. Schon früher mußte sich das Bedürfniß nach einem Buch oder Büchlein geltend machen, welches in handsamer Form (mannale) die liturgischen Formularien enthielte, deren die Seelsorgsgeistlichen für die Spendung der Sacramente (Taufe, Oelung, Trauung), für die Vornahme von verschiedenen Segnungen namentlich außerhalb der Kirche, für Beerdigungen, Processionen u. s. w. bedürfen; seit dem 11. Jahrhundert geschieht in den Synodalacten öfters solcher Manualien für Priester Erwähnung, und nachmals sind durch's ganze Abendland hin solche *Manualia* sacerdotum vel pastorum, vel parochorum, vel curatorum in großer Anzahl auch im Druck erschienen (Zaccaria l. c. I. 151). Andere Namen für das in Rede stehende liturgische Buch waren: *Agenda* z. B. agenda ecclesiae Moguntinensis, oder Agenda (Plur.) pastoralia vel parochialia dioecesis N., oder liber obsequiorum (sc. divinorum ad curatos pertinentium) auch kurzweg *Obsequiale*, oder *Sacerdotale*, *Parochiale*, *Pastorale*. In Italien und Frankreich war schon lange vor Paul V. die Bezeichnung *Rituale*, auch öfters mit dem specificirenden Zusatz Sacramentorum in Gebrauch; diese Bezeichnung des in Rede stehenden Buches als Rituale hat nachmals Paul V. sanctionirt und zwar mit dem Prädikate „romanum", weil es die einschlägigen Ritus zumeist nach dem Brauche der römischen Kirche enthält. Da jede Diöcese gerade in den Functionen des Seelsorgsgeistlichen zahlreiche Eigenthümlichkeiten hatte, und in dieser Hinsicht die Mannigfaltigkeit noch ungleich größer war als bezüglich der Opferfeier und des Stundengebetes, so war früher auf dem Titel der in Rede stehenden Bücher stets der Name des betreffenden Bisthums genannt z. B. Rituale *Bononiense, Lucense*, Agenda sanctae *Coloniensis* ecclesiae etc. Sind ja die religiösen Bedürfnisse und Anschauungen der Gläubigen, welchen durch die hier in Betracht kommenden liturgischen Handlungen Rechnung getragen werden soll, nach Diöcesen und Kirchenprovinzen mannigfach verschieden, und greifen gerade diese Verrichtungen in das Volksleben und in die Volksgebräuche ganz unmittelbar und tief ein, weshalb es in der Regel besonders schwer ist, auf diesem Gebiete Aenderungen zu treffen; wir erinnern z. B. nur an die Gebräuche bei Trauungen, Beerdigungen, Flurumgängen, bei der Fronleichnamsprocession, an die Liturgie der sogenannten heiligen Gräber am Charfreitag und Charsamstag, an die große Verschiedenheit rücksichtlich der Benedictionen, von welchen in der einen Gegend diese, in einer andern wieder andere — je nach dem

religiösen Bedürfniß des Volkes — in Gebrauch stehen; hier gilt so recht und ganz, was Kardinal Bona (rer. liturg. lib. I. c. 16) sagt: quia dispares diversarum nationum mores et ingenia sunt, diversos ritus et caeremonias ut in rebus politicis, ita etiam in ecclesiasticis exigunt. Schon diese Andeutungen lassen erschließen, daß für die specifisch seelsorglichen Kulthandlungen eine solche Einheit wie in Beziehung auf Messe, Brevier und Pontificalhandlungen niemals werde erzielt werden können; es müßte sonst die Kirche alle Rücksichten auf locale Verhältnisse und auf verschiedene religiöse Bedürfnisse tiefeingreifender Art außer Acht lassen, was sie niemals gethan hat, noch jemals thun wird; bei allem Streben nach Einheit in Sachen des Kultus hält die Kirche auch jetzt noch, wie schon zur Zeit Gregors I. (ep. lib. XI. 64; n. 3), an dem Grundsatz fest, daß mit dieser Einheit sehr wohl eine berechtigte Mannigfaltigkeit sich vertrage (Alloc. Pii IX. 19. Decbr. 1853), und hat sie oft genug vor jenem falschen Eifer gewarnt, der zum Scandalum der Gläubigen uralte religiöse Gebräuche und Gewohnheiten abschafft, welche mit dem religiösen Bewußtsein des Volkes tief verwachsen und in sich nicht verwerflich sind (cf. Collect. Lacens. tom. II. pag. 483, 535. Trident. sess. 24. de reform. cap. 1). Aus dem Gesagten erklärt sich zur Genüge, warum Papst Paul V. bei der officiellen Herausgabe des römischen Rituale (1614) nicht in gleicher Weise, wie es bei Einführung des römischen Brevier, Missale und Pontificale geschehen war, mit strengen Befehlen (districte mandans) vorging, sondern die Bischöfe der verschiedenen Diöcesen des Abendlandes nur bat und ermahnte, das von ihm herausgegebene römische Rituale in ihren Bisthümern einzuführen. Bei der Einführung des römischen Pontificale konnte Papst Clemens VIII. unbedenklich auf's Strengste vorschreiben, daß nach Umfluß von zwei und resp. acht Monaten überall die officielle römische Ausgabe in ausschließlichem Gebrauch stehen müsse und daß an derselben nicht die geringste Aenderung von den Einzelnen gemacht werden dürfe; die Pontificalfunctionen waren eben schon vorher gleichförmiger gewesen und greifen auch nicht so unmittelbar und so tief in's Volksleben ein wie die Ritualhandlungen. Paul dem V. war ohne Zweifel klar, daß ein stricter Befehl, sofort und überall mit gänzlicher Aufgebung der bisherigen Diöcesanritualien das officielle römische Ritual ohne alle und jede Aenderung einzuführen, auf unüberwindliche Schwierigkeiten stoßen und viel Aergerniß veranlassen würde; daher der milde Tenor seiner Einführungsbulle, welcher auffallend absteht gegen den Tenor jener Bullen, mit welchen Brevier, Missale, Pontificale und Caeremoniale episcoporum eingeführt wurden. Der Papst wünschte allerdings, daß durch's ganze Abendland hin auch in Beziehung auf die Ritualhandlungen der römische Ritus in der nunmehr autoritativ festgestellten Form zur Geltung kommen möchte; aber weil er selber nicht ermessen konnte, ob und inwieweit dieß in den einzelnen Diöcesen erreichbar sei, enthielt er sich eines eigentlichen Befehles, und begnügte sich damit, die Bischöfe ermahnt zu haben, sie möchten in ihren Diöcesen das römische Rituale einführen, was diese denn auch fast durchweg thaten, aber meistens nur insoweit, als es unter den gegebenen Verhältnissen zweckmäßig und thunlich war; sie accommodirten ihre altehrwürdigen Diöcesanritualien dem römischen Ritual nach bestem Ermessen und Gewissen, legten vielfach den neuen Ausgaben ihrer Diöcesanritualien oder Agenden das römische Ritual im Großen und Ganzen zu Grund, behielten aber von den althergebrachten Diöcesangebräuchen das bei, was in Rücksicht auf die Wünsche von Klerus und Volk ihnen als unentbehrlich oder doch als zweckdienlich erschien. Sie hatten die, wie mir scheint, ganz richtige Ansicht, der heilige Stuhl wolle ihnen durch seine Ermahnung zur Einführung des römischen Ritual das liturgische Recht, welches sie in Beziehung auf das Diöcesanritual bisher unbestritten innegehabt, keineswegs ent-

ziehen, und übten daher dieses ihr Recht nach wie vor aus, indem sie ihre Diöcesanritualien alsbald nach dem Erscheinen des römischen mit Rücksicht auf dieses umgestalteten, aber auch fernerhin und noch bis in die neueste Zeit herein propria auctoritate neue, mannigfach veränderte und verbesserte Ausgaben ihrer respectiven Diöcesanritualien veranstalteten, eine Praxis, welche fromme, ganz kirchlich gesinnte Bischöfe befolgten und noch befolgen, ohne daß der apostolische Stuhl sich jemals dagegen ausgesprochen hätte. Freilich wo häretische Grundsätze in die neuen Ausgaben der Diöcesanritualien Eingang fanden, mußte der Papst solche Ritualien verbieten (Gueranger institutiones liturg. 1841. tom. II. p. 61 sqq.); er that dieß aber als oberster Lehrer der Kirche, nicht auf Grund seines obersten liturgischen Rechtes, das er übrigens ohne Zweifel, wenn er will und soweit es ihm als zweckmäßig scheint, auch in Beziehung auf die Diöcesanritualien geltend machen kann. Was man für die Meinung anführt, das Rituale romanum sei für die ganze römische Kirche so stricte rechtsverbindlich wie Missale, Brevier und Pontificale, ist unstichhaltig, wie ich seiner Zeit in der Tübinger Quartalschrift (Jahrg. 1862; vgl. auch Benger, Pastth. II. Bd., S. 31) in einer Recension des Maier'schen Buches „über die Behandlung des Allerheiligsten" eingehend dargethan habe; hier will ich nur noch anführen, was der gelehrte Commentator (tom. I. ad Lectorem n. XI.) des römischen Rituale, Jos. Catalani, den gewiß Niemand des Laxismus in liturgischen Dingen zeihen wird, über die verpflichtende Kraft des Rituale romanum gesagt hat: tametsi magna sit romani Ritualis auctoritas, non ita tamen ei ecclesiae sunt alligatae, ut non possint suis Ritualibus uti, modo ritus laudabiles sint, ac probati, nihilque contineant, quod christianae doctrinae bonisque moribus adversetur; diese seine Ansicht erhärtet der gelehrte Oratorianer sofort durch den Hinweis auf das Tridentinum (besonders sess. 24 de ref. matr. c. 1) und auf einschlägige, später noch zu besprechende Aeußerungen des hl. Ambrosius und des hl. Augustin. Wir glaubten, vorstehende Erörterung, obgleich sie vorgreifender Natur ist (vgl. unten II. Hauptstück), schon hier einschalten zu sollen, weil sie für die richtige Beurtheilung der Diöcesanritualien, zumal der seit Paul V. erschienenen, als Quellen der Liturgik belangreich erscheint.

f. Was nun die officielle Ausgabe des *Rituale romanum* durch Paul V. des Näheren betrifft, so war derselben schon in mehrfacher Hinsicht durch das reichhaltige „*Sacerdotale romanum*" vorgearbeitet, welches der Dominikaner Albert Castellani unter Papst Leo X. bearbeitet hatte und das zum erstenmal im Jahr 1537 gedruckt, dann noch öfters (von Pius IV. geprüft, nicht förmlich approbirt) aufgelegt wurde. Es enthält umfängliche Instructionen für die Seelsorgspriester (daher Sacerdotale) und gliedert den reichen liturgischen Stoff in drei Theile, welche der Hauptsache nach im römischen Ritual geblieben sind, nämlich Sacramentarium, Benedictionale und Processionale, welch letzterem der Exorcismus daemoniacorum angereiht ist. — Bereits mit Rücksicht auf die Tridentinischen Bestimmungen, aber doch auf der Grundlage Castellani's, hat der Canoniker an der Lateransbasilika Franz Samarino sein (nachmals von Angelus Rocca umgearbeitetes) „Sacerdotale" bearbeitet, das von 1579 bis zum Schluß des 16. Jahrhunderts mehrere Auflagen erlebte. Die erwähnten Sacerdotalien enthielten keineswegs ausschließlich römischen Ritus, sondern — weil auf weite Kreise berechnet — auch die Riten anderer Kirchen, weßhalb auf ihrem Titelblatt in der Regel zu lesen ist: ad consuetudinem sanctae *romanae* ecclesiae *aliarumque ecclesiarum;* das Sacerdotale Castellani's verzeichnet zum öfteren neben dem römischen Ritus noch den der Patriachalkirche zu Venedig. Um nun auch auf dem Gebiete der seelsorglichen Liturgie möglichste Einheit durch's ganze Abendland hin zu erzielen, ließ Papst Paul V. durch eine Commission von Kardinälen eine offizielle Ausgabe dieser Liturgie unter dem Titel „*Rituale romanum*"

veranstalten, daß er in der Constitution „apostolicae sedi“ (17. Juni 1614) den Bischöfen, wie schon erwähnt wurde, zur Einführung nur dringlich empfahl. Den (allerdings nicht streng bezeichnenden) Namen „Rituale“ führt dieses liturgische Buch, sofern es die „*ritus*, qui in Sacramentorum administratione aliisque ecclesiasticis functionibus servari debent ab iis, *qui curam animarum gerunt*“ enthält, das Prädicat „*romanum*“ führt es ohne Zweifel zunächst aus dem Grunde, weil es auf Befehl und mit der obersten Auctorität des römischen Stuhles herausgegeben wurde, als „Rituale *ecclesiae romanae*, omnium matris et magistrae, *auctoritate constitutum*“; sodann aber auch aus dem weiteren Grunde, weil die in ihm vorgeschriebenen Riten zumeist den altehrwürdigen usus romanus, den Gebrauch der Kirchen Roms repräsentiren. Daß auch Riten Aufnahme fanden, die nicht specifisch römisch, aber anderwärts in der katholischen Kirche im Gebrauch, durch das Herkommen geheiliget und weit verbreitet waren, dürfte schon daraus erhellen, daß der Papst nicht sagt, das Rituale romanum enthalte „receptos et approbatos *romanae* ecclesiae ritus“, sondern „receptos et approbatos *catholicae* ecclesiae ritus“ (cf. Trident. sess. 7. de sacramentis can. 13), ferner auch daraus, daß für die Ausgabe des Rituale romanum verschiedene, zumeist alte sowohl handschriftliche als auch gedruckte Ritualien benutzt wurden; ganz besondere Berücksichtigung fand das mit großer Gründlichkeit bearbeitete Ritual des Kardinals Sanctorio, dessen in der Constitution Paul V. rühmend Erwähnung geschieht. — Eine neue officielle Ausgabe (mit Hinzufügung der Benedictio apostolica in mortis articulo und der Form für Ertheilung des päpstlichen Segens durch Regularen) wurde unter Benedict XIV. im Jahr 1752 veranstaltet; mit fortlaufendem Commentar versehen gaben das römische Ritual heraus Hieronymus Baruffaldi (Venet. 1731. 1 tom. 1752, 1763; Ang. Vindel. 1735) und der schon wiederholt erwähnte Oratorianer Jos. Catalani, letzterer in zwei Foliobänden (Romae 1757), die namentlich um des reichen historischen Materials willen, das sie enthalten, für den Liturgiker sehr werthvoll sind (vgl. unten § 8).

g. Das *Octavarium* romanum, welches Lectionen der II. und III. Nocturn für die Octaven (dies infra octavam und dies octava) jener Feste enthält, welche im Breviarium romanum keine Octav haben, aber gleichwohl als Titular- oder Patronatsfeste einzelner Kirchen mit Octav gefeiert werden müssen, hat den schon erwähnten Rubricisten Bartholomäus Gavanti († 1638) zum Verfasser und wurde (19. Febr. 1622) für den liturgischen Gebrauch von der Rituscongregation approbirt; mit Privilegien Urbans VIII. (Breve vom 29. Jan. 1623) ausgestattet erschien es zu Antwerpen 1628 und wurde nachmals noch öfters, zuletzt 1855 zu Frankfurt am Main aufgelegt; eine neue, vervollständigte und kirchlich autorisirte Ausgabe würde einem vielseitig gefühlten Bedürfnisse abhelfen. Zu den liturgischen Büchern gehört in gewissem Sinn auch das *Memoriale rituum* für den Vollzug einiger Functionen (Kerzen-, Aschen- und Palmweihe; Functionen an den letzten drei Tagen der Charwoche) an kleinern Pfarr-, Curatie- und Klosterkirchen, wo ministri sacri u. s. w. nicht zu Gebot stehen. Benedict XIII. ließ es zunächst nur für solchartige Kirchen Roms herausgeben (1725); durch Pius VII. wurde sein Gebrauch (im Jahr 1821) auf den ganzen Erdkreis ausgedehnt (handliche Ausgabe von Manz in Regensburg 1862).

11. Sollten die Quellen der Liturgik hier in erschöpfender Weise angegeben werden, so müßten wir auch noch sämmtliche liturgische Bücher verzeichnen, welche dermalen bei den Griechen und Orientalen in Gebrauch sind; für unsern Zweck dürfte es aber genügen, wenigstens die wichtigeren der jetzigen liturgischen Bücher der Griechen namhaft gemacht zu haben, nämlich das große Euchologium, das Triodion, das Pente-

kostarion, den Oktoechos, die Menäen, das Typikum und das Psalterium.

Schon oben (S. 35) war von der Goar'schen Ausgabe des *Euchologium* Graecorum die Rede und wurde angedeutet, was letzteres (εὐχολόγιον τὸ μέγα) enthalte, nämlich die nicht veränderlichen Theile des officiellen feierlichen Stundengebetes (ἡμερονύκτιον) und der Opferfeier (Liturgie des Basilius, Chrysostamus und der Präsanctificaten), sowie die Formularien für Spendung sämmtlicher Sacramente und zahlreicher Segnungen. Die älteren Druckausgaben sind verzeichnet bei Zaccaria l. c. I., pag. 137; im Jahr 1854 erschien das εὐχολόγιον τὸ μέγα in der griechischen Druckerei des hl. Georg zu Venedig; in deutscher Uebersetzung gab es Michael Rajewsky heraus, Wien 1861. Eine van den eingedrungenen Irrthümern mit größter Sargfalt gereinigte Ausgabe für die unirten Griechen erschien mit Appr0batian Benedicts XIV. in der Druckerei der Propaganda 1754. Unter dem Titel „Gebräuche und Cäremonien der griechischen Kirche in Rußland" erschien schan im Jahr 1773 (4°) eine deutsche Uebersetzung der ursprünglich in englischer Sprache verfaßten Schrift von Jah. Glen King, welche die Opfer-, Gebets- und Sacramentenliturgie der Griechen enthält.

Das Triodion, sogenannt, weil in ihm der Kanan, d. i. der nach feststehender Regel auf die einzelnen Tage treffende Gesang nur in drei ὠδαί oder Gesänge abgetheilt ist, nicht, wie sanst, in neun. Es enthält das bei uns sogenannte Proprium de tempore für die Zeit der büßenden Vorbereitung auf das hahe Osterfest, welche bei den Griechen früher als bei uns, nämlich acht Tage var Septuagesima mit dem „Sonntag vom Zöllner und Pharisäer" beginnt. — Die Zeit von Ostern bis Pfingsten heißt πεντηκοστή, und das liturgische Buch, welches für Stundengebet und Liturgie der genannten Zeit (einschließlich des Octavtages von Pfingsten oder des „Sonntages aller Heiligen") das Proprium enthält, führt den Namen Pentecostarium. Das Proprium de tempore für die nachpfingstliche Zeit, d. i. für die Zeit vom „Sonntag aller Heiligen" (exclusiv) bis zum Beginn der büßenden Vorbereitung auf Ostern aber bis zum Sonntag des Zöllners und Pharisäers ist in dem liturgischen Buche enthalten, welches den Namen Ὀκτώηχος (Buch der acht Kirchen-Töne) trägt. „In demselben ist der (veränderliche) Text des alltäglichen Gattesdienstes (Stundengebet und Opferfeier) enthalten, der je nach acht Wochen wiederkehrt, entsprechend den acht Tönen der kirchlichen Gesangesweise" (Rajewsky); jede Wache kommt der Reihe nach ein anderer der acht Kirchentöne (ἦχος) für die treffenden Gesänge (Kananes, Troparien u. s. w.) in Anwendung, und nach Umfluß von acht Wachen beginnt die Reihenfalge von varne. — Zumeist unserem Proprium Sanctorum entspricht das Menäum (μηναῖον), welches, nach den zwölf Manaten des Jahres eingetheilt, die veränderlichen liturgischen Bestandtheile der einfallenden Feste (des Herrn, der Mutter Gattes und der Heiligen), besanders die ausführlichen Lebensbeschreibungen (kürzere stehen im Synaxarium und im Menologium) der zahlreichen Heiligen enthält (edit. Venet. 1852; 4 tom.). Die Ordnung des gesammten Gottesdienstes, sabann der Fasten u. s. w. ist für das ganze Kirchenjahr im Typikum (τύπος = norma) enthalten, das wir nach unserem Sprachgebrauch als ein sehr ausführliches Directorium bezeichnen könnten. Das Psalterium ist für den liturgischen Gebrauch beim Stundengebet in 20 Kathismen (καθίσματα, sessiones, weil man während der Psalmodie sitzt) abgetheilt, jedes Kathisma in drei στάσεις, deren jede mit der Doxologie „Ehre sei dem Vater u. s. w." geschlassen wird, bei welcher man aufsteht, woher die Bezeichnung der in Rede stehenden Unterabtheilungen als στάσεις kommt. Das Psalterium enthält auch die Hymnen; die ständigen Psalmen und Gebete für die einzelnen Gebetsstunden

stehen im Horologium. Bemerkt sei hier noch, daß die Griechen an der alten Regel festhalten, wöchentlich den ganzen Psalter zu beten, worauf auch im Abendlande früherhin großes Gewicht gelegt wurde. Näheres über die liturgischen Bücher der Griechen und der Orientalen findet sich bei *Zaccaria* l. c. tom. I. und in dem älteren, sehr gründlichen Werke des Leo Allatius de libris et rebus eccl. Graecorum, Paris 1646; vgl. auch *Nilles* Nicol., Calendarium manuale tom. I. pag. XLII. sqq.; *Daniel*, codex liturg. tom. 4. pag. 314 sqq. und Rajewsky a. a. O., S. LII ff. Bezüglich der biblischen Lesestücke (εὐαγγέλιον, ἀπόστολος, ἀναγνώσματα a. d. A. T.) in der griechischen Liturgie und über die ältesten Documente derselben vgl. Ranke in Herzog's Realencyclopädie der protestantischen Theologie in dem Artikel Perikopen.

§ 6.

Literatur und Literaturgeschichte der Liturgik in altchristlicher Zeit und im Mittelalter.

1. Zur Literatur der Liturgik rechnen wir nicht auch jene Schriftwerke, in welchen, wie oftmals in den Schriften der heiligen Väter, liturgische Gegenstände nebenbei und mehr zufällig erwähnt, besprochen und beleuchtet, sondern nur jene Schriften, in welchen die Liturgie oder einzelne liturgische Materien selbständig (wenn auch nicht gerade in wissenschaftlicher Form) behandelt werden, deren Verfasser also die Absicht hatten, über die Liturgie zu schreiben und so das Verständniß derselben irgendwie zu fördern. Solcher Art sind aus der patristischen Zeit die mystagogischen Katechesen des hl. Cyrillus von Jerusalem († 386), die Schrift des Pseudo-Dionysius Areopagita (c. 370) von der kirchlichen Hierarchie, die verwandte Mystagogia des Maximus Confessor († 662), die vom hl. Ambrosius († 397) verfaßte Schrift de mysteriis und die ihm vielfach beigelegten sechs Bücher de sacramentis. Einzelne liturgische Materien werden auch erörtert im Brief des hl. Augustin († 430) an Januarius (edit. Maurin. n. 54; Kempt. Bibl. d. K.-V. Bd. VII, S. 227 ff.) und in seiner Schrift de symbolo ad catechumenos (Kempt. Bibl. d. K.-V. Bd. IV, S. 352 ff.), desgleichen in dem Briefe Papst Innocenz I. († 417) an den Bischof Decentius von Gubbio (Bibl. d. K.-V. Papstbr. Bd. III, S. 117 ff.), in den Briefen Papst Gregors I. († 604) an den Bischof Johannes von Syrakus (lib. IX. ep. 12; Bibl. d. K.-V. Werke Greg. d. Gr. Bd. II, S. 445 ff.), an den Bischof Serenus (lib. XI. ep. 13; a. a. O. S. 556 ff.), an den Missionär und Bischof der Engländer Augustin (XI. n. 64; a. a. O. S. 612 ff.) u. s. w., dann in Cassians Institutionen und in der kostbaren Regel des hl. Benedict.

In fünf Katechesen erklärte der heilige Bischof Cyrill von Jerusalem während der Osterwoche den Neugetauften die Mysterien (daher der Name „mystagogische“ Katechesen), welche am Tauftage vom frühen Morgen bis zum Schluß der Opferfeier in der Auferstehungsnacht an ihnen vollzogen wurden, mit andern Worten: er erklärt ihnen ziemlich eingehend und außerordentlich tiefsinnig die Liturgie der Taufe, der Firmung und der eucharistischen Opferfeier, bei der sie zum erstenmal das Paternoster beten und die heilige Communion empfangen durften. Diese Katechesen, eine kostbare Perle für die liturgische Wissen-

schaft, stehen bei Migne im 33. Bd. der patr. graec. S. 1066—1128; deutsch in der Kemptener Bibliothek der Kirchenväter „des hl. Cyrillus von Jerusalem Katechesen, übersetzt von Nirschl", S. 417—453; dazu vergleiche J. *Marquardt*, S. Cyrillus Hierosol. baptismi, chrismatis, eucharistiae mysteriorum interpres; Lips. 1882.

Die Jahrhunderte lang dem Dionysius Areopagita (Apg. 17, 34) beigelegte Schrift „von der kirchlichen Hierarchie" dürfte aus dem Ende des 4. Jahrhunderts stammen. Man hat sie mit einem gewissen Recht „die älteste Liturgik" genannt, denn ihr Verfasser behandelt zwar nicht alle, aber doch die wichtigeren liturgischen Handlungen (Taufe mit ihren Ceremonien, Firmung, Opferfeier, die eingehend beschrieben und erklärt wird, Weihe des heiligen Oeles d. i. des Chrisam, Ordination der Bischöfe, Priester und Liturgen d. h. Diakonen, Subdiakonen und Lektoren, die Benediktion der Mönche und die Todtenliturgie) beschreibt sie nicht bloß, sondern legt das Hauptgewicht auf deren mystisch spekulative Erklärung; vgl. den griechischen Text bei Migne, patr. graec. tom. III. pag. 410—584; deutsch von Storf in der Kemptener Bibl. d. K.-V. Die μυσταγωγία des Bekenners Maximus (Migne, patr. graec. tom. 91. pag. 657—718) enthält eine an die Manier des Areopagiten erinnernde, ziemlich kurz gehaltene mystische Deutung der griechischen Liturgie. Das liturgische Fragment (de traditione divinae missae) des Patriarchen Proklus von Constantinopel († 447) ist vorwiegend historischen Inhaltes (Migne, patr. graec. tom. 65. pag. 849—852).

Auch der große Bischof von Mailand, Ambrosius, dieser eifrigste Katechet, hielt den Neugetauften in der Osterwoche mystagogische Katechesen, die uns in seiner Schrift *„de mysteriis"* erhalten sind, und in welchen die Riten vor, bei und nach der Taufe erklärt, die Weihe des Taufwassers und das Verhältniß desselben zur Gnade des Sacramentes gewürdiget, sodann von der Opferfeier, speciell von der ersten Communion gehandelt wird (Urtext siehe bei Migne, patr. latin. tom. 16. pag. 389—410; deutsch in der Kemptener Bibl. d. K.-V. I. Ambrosiusband S. 201—225).

Die gleichen Materien werden in den sechs Büchern *„de sacramentis"* behandelt und zwar in einer Weise, daß diese Reden an die Neophyten den Eindruck einer bloßen Amplification der vorhin besprochenen Schrift des hl. Ambrosius de mysteriis machen, dem man bekanntlich, wiewohl gewichtige innere Gegengründe vorliegen (vgl. die Maurinerausgabe), Jahrhunderte lang und noch in neuester Zeit (Katholik, Jahrg. 1882; I. Bd., S. 22 ff.) auch die Schrift de sacramentis zugeschrieben hat; es kommt in ihr (lib. IV. c. 5) schon ein beträchtlicher Theil des jetzigen römischen Meßcanon vor.

2. Wo die liturgische Sprache auch Volkssprache ist oder doch vom größeren Theil des Volkes verstanden wird, ist das Bedürfniß nach eingehenderen und zusammenhängenden Erklärungen der Liturgie nicht so dringend, wie da, wo das Volk die Kultussprache nicht versteht. Im Abendlande, auf welches wir in unserer Literaturangabe zunächst und zumeist Rücksicht nehmen werden, war die lateinische Sprache, in welcher (mit geringen Ausnahmen) von Anfang an die Liturgie gefeiert wurde, auch Volkssprache oder wurde doch fast überall, wo die Römer herrschten, auch vom Volke der Hauptsache nach verstanden, da ja das Latein der Liturgie mit der durch die römischen Soldaten überallhin verbreiteten lingua latina rustica jedenfalls viel näher verwandt war, als mit der lingua latina urbana. Nach dem Untergang des weströmischen Reiches und in Folge der im früheren Mittelalter unter

dem Einfluß der Völkerwanderung sich vollziehenden Sprachenkrisis gestalteten sich die Verhältnisse nun anders; die lateinische Sprache wurde eine todte Sprache und das Volk verstand — zumal außerhalb der Gebiete, in welchen die aus der lingua latina rustica entwickelten romanischen Sprachen herrschten — die Kultussprache durchaus nicht mehr. Sollte es gleichwohl sich beim Gottesdienst an den Liturgen geistig anschließen können, so war nothwendig, daß der Klerus dem Volke die Liturgie erklärte, für welchen Zweck er selber zuerst einer gründlicheren Orientirung in liturgischen Dingen bedurfte, die ihm durch bald mehr, bald weniger wissenschaftliche Abhandlungen über die gesammte Liturgie oder über einzelne Theile derselben vermittelt werden mußte. Und so ist schon aus dem Angeführten sehr erklärlich, daß wir bereits im frühesten und früheren Mittelalter den Anfängen einer liturgischen Literatur begegnen.

An erster Stelle muß hier erwähnt werden die zuerst von Martene und Durand (thes. nov. anecdot. tom. V. pag. 85 sqq. Migne, patr. lat. tom. 72. pag. 89 sqq.) veröffentlichte *„Expositio brevis antiquae liturgiae gallicanae"*, welche mit guten Gründen dem Bischof G e r m a n u s von Paris († 576) beigelegt wird. Sie gewährt einen klaren Ueberblick über den Verlauf der a l t g a l l i k a n i s c h e n L i t u r g i e und gibt von deren Ceremonien eine mystische Auslegung, in welcher (epist. I) bereits die Anfänge jener Deutung der Opferliturgie auf das Leben, Leiden und die Himmelfahrt des Herrn enthalten sind, welcher wir während des Mittelalters nicht bloß überall im Occident, sondern auch im Orient begegnen. Weiter erklärt sie in Kürze die Bedeutung des antiphonischen und responsorischen Gesanges, sodann der Taufliturgie und der liturgischen Paramente (epist. II). Diese kleine Schrift ist um so werthvoller, als man aus den fragmentarischen Notizen bei Gregorius von Tours und in den Homilien des Cäsarius von Arles kein klares Bild von der altgallikanischen Liturgie zu gewinnen vermag.

Die s p a n i s c h e (mozarabische) L i t u r g i e fand schon frühe einen vortrefflichen Erklärer in dem heiligen Bischof I s i d o r von Sevilla († 636). Seine Schrift *„de ecclesiasticis officiis libri duo"* (Migne, patr. lat. tom. 83), deren Inhalt er in gedrängtester Kürze auch dem sechsten Buch der „Etymologien" einverleibt hat, enthält sehr werthvolle, vielfach den Vätern (besonders Cyprian und Augustin) entnommene Notizen und Erläuterungen über die gesammte Liturgie und wurde von den späteren liturgischen Schriftstellern des Mittelalters mit Recht sehr viel benützt; Karl d. Gr. (Capitul. Aquisgran. 802) schrieb vor, daß jeder Priester diese Schrift besitze und verstehe.

Im ersten Buche handelt I s i d o r von den kirchlichen Gesängen, Lesungen und Vorlesebüchern, dann (sehr kurz) von der heiligen Messe (nach spanischem Ritus), vom Stundengebet, von den kirchlichen Festen und Fasten; Gegenstand des zweiten Buches sind die kirchlichen Stände, sofern sie den im ersten Buch beschriebenen Gottesdienst vollziehen und resp. an ihm Theil nehmen, nämlich der Klerikalstand (verschiedene Ordines mit kurzen Angaben bezüglich der Weiheform und Funktionen), der Stand der Mönche, Jungfrauen, Wittwen, Eheleute, öffentlichen Büßer und zuletzt der Katechumenen, von deren Erhebung in den Stand der Christen durch Katechumenat, Taufe und Firmung eingehender die Rede ist. Die Schrift wurde schon frühe auch durch den Druck veröffentlicht in der Hittorp'schen

Sammlung mittelalterlicher Schriftsteller (edit. Romana), von der weiter unten noch die Rede sein wird.

3. Durch die Bemühungen Pipins und namentlich Karls d. Gr. war auch in Gallien die römische Liturgie und der römische Kirchengesang eingeführt worden; sodann hatte Karl sich die Hebung der Predigt (Einführung eines Homiliars) sehr angelegen sein lassen und durch gesetzliche Bestimmungen (Kapitularien) für fleißigen Besuch des öffentlichen Gottesdienstes gewirkt. Es läßt sich denken, daß ihm auch das Verständniß der Liturgie von Seiten des Volkes eine Herzensangelegenheit gewesen sei, und daß er nach Thunlichkeit auf Erklärung derselben durch Bischöfe und Klerus gedrungen habe, wie dieß kurz zuvor schon von der Synode von Cloveshove (747) geschehen war, welche im 10. Canon vorschrieb: ut presbyteri sacrosancta quoque verba, quae in *Missae* celebratione et officio *baptismi* solemniter dicuntur, *interpretari* atque *exponere* posse *propria lingua* qui nesciant discant, nec non et ipsa sacramenta, quae in Missa ac baptismate vel in aliis officiis ecclesiasticis visibiliter conficiuntur, quod spiritualiter significent discere studeant.

Als besonders wichtig erschien damals, wo zahlreiche Heiden zum Christenthum übertraten, das Verständniß der Taufliturgie, woraus erklärlich wird, warum Karl die Erzbischöfe seines Reiches aufforderte, ihm mitzutheilen, wie sie und ihre Suffragane den Klerus und die Gläubigen bezüglich der gesammten Taufliturgie unterrichten: qualiter tu et suffraganei tui doceatis et instruatis *sacerdotes et plebem* vobis commissam de baptismi sacramento, worauf er die einzelnen Theile der zu erklärenden Taufliturgie namhaft macht. Außer dem Briefe Alkuins an den Priester Odwin über die die Taufe (Hittorp l. c. p. 85) sind die für die Geschichte des Taufritus und für sein Verständniß sehr werthvollen Antworten mehrerer jener Bischöfe auf uns gekommen, nämlich *Leidradi*, episcopi Lugdunensis († 813), „liber de sacramento baptismi ad Carolum magnum“ (Migne, patr. lat. tom. 99. pag. 853 sqq.); *Amalarii Fortunati*, ep. Trevirensis († c. 815; nicht zu verwechseln mit Amalarius von Metz), „epistola de caeremoniis baptismi ad Carolum magnum“ (Migne, tom. 99. pag. 890 sqq.); *Magni Senonensis* (Sens) archiep. († 818), „libellus de mysterio baptismatis jussu Caroli magni editus“ (sehr kurz; Migne, tom. 102. pag. 981 sq.); *Theodulphi* Orleanensis († 821) „de ordine baptismi“ (handelt sehr ausführlich über die gesammte Taufliturgie, Firmung und Communion der Neugetauften; Migne, tom. 105. pag. 223 sqq.); auch die an seinen Diöcesanklerus gerichtete epistola de baptismo des Bischofs Jesse von Amiens († 836), sowie die epistola ad presbyteros Rhemensis ecclesiae (Migne, tom. 126. pag. 104 sqq.; kurz und gut) des Hinkmar von Rheims († 882) werden noch als Nachwirkungen der erwähnten Anfrage Karls d. Gr. zu betrachten, und dürfte auch die epistola *Joh. Diaconi* (identisch mit dem Biographen Gregors I.; vgl. dagegen Muratori, liturg. rom. pag. 31) ad Senarium virum illustrem de variis ritibus ad baptismum pertinentibus (Migne, tom. 59. pag. 399 sqq.) der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts zuzuweisen sein. Es läßt sich denken, daß der religiöse Eifer Karls, dem es nicht zu geringfügig war, mit Alkuin († 804) über die Bedeutung

der liturgischen Namen Septuagesima, Sexagesima und Quinquagesima in Correspondenz zu treten (bei Hittorp, de divin. off. edit. Roman. pag. 82—85), auch Anlaß zu Erklärungen der in Gallien und im linksrheinischen Deutschland neu eingeführten römischen Meßliturgie geworden sei. Vielleicht hat Martene Recht, wenn er vermuthet, daß die von ihm (de antiq. eccl. ritib. lib. I. cap. 4. art. 11) aus einem Codex des Albinusklosters zu Angers veröffentlichte Meßerklärung in diese Zeit der Einführung des römischen Meßritus hinaufreiche; in ihr deßgleichen in der sehr alten Einsiedler expositio super missam (Migne, tom. 138. pag. 1163 sqq.; Gerbert, monum. II. pag. 276 sqq. und 282 sqq.), begegnen wir noch nicht jener nachmals weitverbreiteten Deutung der einzelnen Theile der römischen Meßliturgie auf das Leben, Wirken, Leiden u. s. w. des Herrn, die sich bei Amalar und in der jedenfalls auch sehr alten expositio missae findet, welche zuerst Hittorp (l. c. pag. 677; sie steht auch im Pontificale Gundekars und ist daher sicher nicht von Hildebert) im Druck veröffentlicht hat. Einer sehr frühen Zeit (spätestens dem 9. Jahrhundert) gehört das für die Geschichte der Liturgie besonders wichtige *Breviarium ecclesiastici Ordinis coenobiorum* an, welches Muratori (liturg. rom. edit. Venet. tom. 2. pag. 391 sqq.; etwas abweichend auch bei Martene, thes. anecdot. tom. V. pag. 103 sqq.) herausgegeben hat.

Daß auch Alkuin, welcher den Mittelpunkt der geistigen Thätigkeit unter Karl d. Gr. bildete, auf liturgischem Gebiete thätig war, beweist mehr noch als sein „liber de psalmorum usu" (Migne, tom. 101. pag. 465 sqq.) dessen „liber Sacramentorum" (Migne l. c. pag. 441 sqq.; cf. Microlog. cap. 60); rührt auch das unter seinem Namen verbreitete und längere Zeit für ächt gehaltene Werk „de *divinis officiis*" in der Form, in welcher es auf uns gekommen ist, nicht von Alkuin her, so wird es sicherlich doch viele von ihm herstammende Bestandtheile umschließen, um derentwillen man es unter seinem Namen verbreitete. Alkuin und Karl d. Gr. hauptsächlich wird der herrliche Aufschwung zu danken sein, welchen die liturgischen Studien im 9. Jahrhundert genommen haben; während die Kapitularien der Karolinger und die Verordnungen der Bischöfe, z. B. Theodulphs von Orleans (Migne, tom. 105. pag. 191 sqq.), Hinkmars von Rheims (Migne, tom. 125. pag. 773 sqq.), Rodulphs von Bourges (Migne, tom. 119. pag. 703 sqq.), Riculphs von Soissons (Migne, tom. 131. pag. 15 sqq.) u. s. w. auf einheitliche und würdige Feier des Gottesdienstes drangen, haben zahlreiche liturgische Schriftsteller, von denen wir nur Amalarius von Metz († c. 847), Agobard von Lyon († 840), Walafried Strabo († 849), Rabanus Maurus († 856) und den Diakon Florus († c. 860) nennen, für ein lebensvolles Verständniß der gesammten Liturgie oder einzelner Theile derselben Sorge getragen; auch dem liturgischen Gesang wurde unter den Karolingern große Aufmerksamkeit zugewendet. Eine Erklärung der griechischen Liturgie (μυστικὴ θεωρία) wird dem muthigen Vertheidiger der Bilderverehrung, dem Patriarchen Germanus von Constantinopel (c. 726) zugeschrieben; ihre Aechtheit ist aber zweifelhaft.

a. Die Schrift *de divinis officiis*, welche ihr erster Herausgeber Hittorp dem Alkuin beilegte, wurde schon in der ersten Gesammtausgabe von Alkuins Werken durch Andreas Duchesne, in welcher sie zwölf Kapitel (41—46 und 52—57)

mehr umfaßt als bei Hittorp, dem Alkuin abgesprochen, aus Gründen, die keineswegs als zwingend erscheinen; gewichtiger ist, was Mabillon u. A. gegen die Aechtheit vorbrachten, und gegenwärtig gilt es als ausgemacht, daß fragliche Schrift so wie sie uns vorliegt (Migne, tom. 101. pag. 1173 sqq.) nicht von Alkuin verfaßt sei, weßhalb sie unter dem Namen Pseudoalkuin citirt wird. Sie aber erst aus dem eilften Jahrhundert zu datiren, besteht keinerlei Nöthigung; das Fest Allerheiligen (cap. 32) wurde schon im Jahr 835 auch in Deutschland eingeführt, und der cap. 18 erwähnte Sanctgaller Mönch Helperich lebte im 10. Jahrhundert (cf. Zaccar. bibl. rit. II. pag. 62), so daß die Schrift recht wohl im 10. Jahrhundert verfaßt sein kann, wofür uns die ganze Gestalt der Liturgie, welche sie voraussetzt, zu sprechen scheint. Der Verfasser hat vorwiegend, aber mit Geschick compilirt (bes. aus Augustin, Leo I., Isidor, Beda und Amalarius de off.), erklärt in einfacher, nüchterner Weise das Kirchenjahr, sehr eingehend die heilige Messe (diese Meßerklärung wäre nach Mabillon u. A. Werk des Remigius v. Auxerre † 899), bespricht ziemlich kurz das Stundengebet, die Ordination der Kleriker nebst den liturgischen Gewändern und die Exsequien für die Verstorbenen, behandelt somit fast Alles, was unter den Begriff officium divinum fällt.

b. Viel umfänglicher ist das Werk, welches Alkuins Schüler, der Metzer Diakon und nachmalige Chorbischof Amalarius mit dem Beinamen Symphosius († 857) — nicht zu verwechseln mit dem gleichnamigen Trierer Bischof[1], von dem bereits die Rede war —, über den kirchlichen Gottesdienst verfaßt hat; es ist Kaiser Ludwig dem Frommen gewidmet und führt den Titel: *„de ecclesiasticis officiis* libri quatuor“ (Migne, tom. 105. pag. 985 sqq.; Hittorp, pag. 86 sqq.). Im ersten Buch behandelt er den größern Theil des Kirchenjahres (Advent- und Weihnachtszeit erst im vierten Buch, Kap. 30 ff.) und berücksichtiget dabei ganz speciell die zugehörigen Meßformularien; Gegenstand des zweiten Buches sind die Ordinationszeiten, die einzelnen hierarchischen Ordines und die ihnen zustehenden heiligen Gewänder nebst deren Bedeutung; im dritten Buch ist zuerst vom Kirchengebäude und vom Chor der Sänger die Rede und wird dann sehr eingehend (vorwiegend mystisch) die heilige Messe erklärt; das vierte Buch handelt ausführlich vom Stundengebet, zunächst im Allgemeinen, dann von den einzelnen Horen und ihrer Bedeutung, vom Officium der Sonntage, der einzelnen Wochentage und der Festtage des ganzen Kirchenjahres; den Schluß des vierten Buches bildet nebst einigen Nachträgen die allgemein gehaltene Erörterung de exsequiis et officio mortuorum. Kürzer als die Meßerklärung im dritten Buch des „liber officialis“, wie Amalar selber das Werk de officiis eccl. nennt, ist diejenige, welche er unter dem Titel *„Eclogae* de officiis missae“ (Migne l. c. pag. 1315; Gerbert monum. II. pag. 149 sqq.; Mabillon mus. ital. II. pag. 549 sqq.) verfaßte; sie schließt sich eng an den (zweiten) römischen Ordo an, kann als Auslegung desselben betrachtet werden und erscheint daher auch unter dem Titel „Eclogae *in ordinem romanum*“; Amalarius hat sie gleich der „praefatio altera“ zu dem Werke de officiis divinis ohne Zweifel erst geschrieben, nachdem er in Rom gewesen war und daselbst sich mit dem Ritus und mit der liturgischen Sangesweise der römischen Kirche („mos Romanus“) genau bekannt gemacht hatte. Wohl hatte Karl d. Gr., unterstützt von Papst Hadrian, mit der römischen Liturgie im Frankenreiche auch den reinen Gregorianischen Gesang eingeführt und waren durch die römischen Sänger Theodor und Benedict authen-

[1] Ueber Amalarius von Metz, der auch eine Zeitlang (als Chorbischof?) in Lyon muß thätig gewesen sein (cf. Flori opuscula adv. Amalarium), kann das Nähere verglichen werden: Histoire littéraire de la France, tom. IV. p. 531 sqq.

tische Abschriften vom Antiphonar Gregors d. Gr. nach Metz und Soissons und war ein paar Decennien später (790) durch den römischen Sänger Petrus abermals eine authentische Abschrift von genanntem Antiphonar nach Metz gekommen; allein weder die Melodien noch die Texte der Antiphonarien (einschließlich der Gradualien und Responsorialien) wurden von den Franken rein bewahrt, und schon zur Zeit Ludwig des Frommen klagt unser Amalarius über große Verschiedenheit der Antiphonarien in der Provinz Metz, wo doch die berühmteste Sängerschule von ganz Frankreich sich befand. Um Einheit zu erzielen, schickte Ludwig der Fromme den Amalarius nach Rom, auf daß er von Papst Gregor IV. ein römisches Antiphonar erbitte. Aber der Papst hatte kein disponibles Exemplar, und erklärte dem Amalarius: antiphonarium non habeo, quem possim mittere filio meo imperatori, quoniam hos, qnos habuimns, *Wala*, quando functus est huc legatione aliqua, abduxit eos hinc secum in Franciam. In die Heimath zurückgekehrt verglich nun Amalarius das Antiphonar von Metz mit den Choralbüchern, welche Wala von Rom in's Kloster Corbie, dessen Abt er war, gebracht hatte, und fand, daß diese römischen Choralbücher von den einheimischen stark abweichen: ea discrepare a nostris non solum in ordine, verum etiam in verbis et multitndine responsoriorum et antiphonarum, qnas nos cantamus (prolog.). Die römischen Choralbücher benützend corrigirte Amalarius die einheimischen, behielt aber auch Vieles, was den letzteren eigenthümlich war, bei: cognovi, corrigi posse nostra (antiphonaria) ab illis (romanis), et in aliquibus nostra esse rationabilius et satius statuta, ut praetuli; *arripui medium inter utraque*, ut a nostris, ubi melius erant ordinata, non discederem, ut ubi poterant corrigi a voluminibus urbis, non negligerem, seu in ordine seu in verbis (prolog.). Ueber diese Arbeit und die hierbei eingehaltenen Maximen gibt Amalarius eingehend Aufschluß in seiner Schrift *„de ordine antiphonarii"*, welche für die Geschichte des Stundengebetes und für dessen inneres Verständniß sehr werthvoll ist. Wohl wurde sie durch Bischof Agobard und seinen Diakon Florus heftig angegriffen, fand aber gleichwohl große Verbreitung und hat gleich seinem Buch de officiis divinis auf die nachfolgende liturgische Literatur des Mittelalters den größten Einfluß geübt. Bischof Agobard von Lyon hat drei Schriften gegen Amalarius veröffentlicht, nämlich: *„liber de divina psalmodia"* (Migne, tom. 104. pag. 325 sqq.) und *„liber de correctione antiphonarii"* (l. c. 329 sqq.), beide gegen Amalarius Werk de ordine antiphonarii gerichtet; ferner eine polemische Schrift *„contra libros quatuor Amalarii"*, d. i. gegen mehrere Stellen von Amalars Buch de divinis officiis (Migne, l. c. pag. 339—350). Auch der Lyoner Diakon (Magister) Florus hat ganz im Sinn Agobards und wo möglich noch leidenschaftlicher als dieser gegen Amalar geschrieben; seine dießbezüglichen opuscula polemica stehen bei Migne, tom. 119. pag. 71—96. Von Agobard und Florus beeinflußt haben auch die Väter der Synode von Quiercy (838) sich nicht etwa bloß gegen Amalarius' Lehre vom corpus Christi triforme (de off. lib. III. c. 35), sondern auch gegen seine „nebulos-phantastische" Art und Weise, die Liturgie zu deuten, verurtheilend ausgesprochen (Hefele, Conc.-Gesch., 1. Aufl., Bd. IV., S. 94.). Die Nachwelt aber hat zumeist ein günstigeres Urtheil über Amalarius und seine liturgischen Schriften gefällt; ein solches liegt insbesondere in dem schon erwähnten Einfluß, welchen sie auf die nachfolgende Literatur des Mittelalters geübt haben. Bei all seiner Kenntniß der heiligen Schriften und Väter und trotz seiner Ehrerbietung gegen Rom und den mos romanus ist Amalarius unläugbar gar sehr Subjectivist, ist geist- und phantasiereich und in Folge dessen zu kühnen mystischen Deutungen ungewöhnlich stark geneigt. Aber gerade diese mystischen Deutungen der Liturgie, an welchen der nüchterne Agobard und Florus so sehr sich stießen, deren Berechtigung im Großen und Ganzen und prin-

cipiell aber doch wohl nicht in Abrede zu stellen ist, haben im frommen Mittelalter auf Viele eine gewaltige Anziehungskraft ausgeübt. Freilich, wenn man die Meßerklärung des Diakon Florus *„de actione* (= canone) *missae"* (Migne, tom. 119. pag. 15—70), welche sich als einfache, ebenso gründliche wie warme und durchweg patristisch gehaltene Worterklärung vollzieht, vergleichend an die expositio Missae bei Amalar hält, dann begreift man, daß diese beiden großen Geistesmänner in jenen Conflict gerathen konnten, in welchem übrigens auch persönliche Gereiztheit eine Rolle spielte. Darin waren die beiden Lyoner dem Amalarius gegenüber entschieden im Unrecht, daß sie im Antiphonar nur solche Antiphonen, Responsorien u. s. w. zuließen, welche wörtlich der heiligen Schrift entnommen sind, dagegen alle nichtbiblischen principiell ausschloßen; hierin hatte Amalarius die alte und allgemein kirchliche Praxis und hatte er namentlich das römische Antiphonar für sich, gegen welches Agobard und Florus so wenig freundlich gestimmt waren als für die Person Amalars.

c. Mittelpunkt der wissenschaftlichen Thätigkeit in Deutschland war unter den Karolingern das Kloster Fulda, dessen herrlichste Blüthe in die Zeit fällt, da der nachmalige Erzbischof von Mainz, Rabanus Maurus, ein Schüler Alkuins, Abt und Vorstand der hochberühmten Klosterschule war (822—842). Unter den zahlreichen Schriften Rabans war in praktischer Beziehung besonders einflußreich diejenige, welche er auf Zudringen seiner Ordensbrüder unter dem Titel *„de institutione clericorum libri tres"* herausgab, cum qua *se vel sibi subditos* ad servitium divinum instruere debent clerici (bei Hittorp, edit. Rom. pag. 262 sqq.). Während das dritte Buch vorwiegend rhetorischer und homiletischer Natur ist, wird im ersten und zweiten so ziemlich Alles behandelt, was in's Gebiet der Liturgik gehört, und zwar in der Regel sehr einfach und kurz, ohne näheres Eingehen auf die liturgischen Formularien für die betreffenden officia divina. Gegenstand des ersten Buches sind die liturgischen Personen und ihre Gewänder, sodann die in alter Zeit in unmittelbarer Verbindung mit einander gespendeten Sacramente der Taufe, Firmung und Communion mit summarischer Erklärung der heiligen Messe. Im zweiten Buch handelt der Verfasser zunächst (und zwar sehr kurz) von den canonischen Tagzeiten, ausführlicher sodann vom Gebet im Allgemeinen, vom Fasten, speciell dem kirchlich vorgeschriebenen (Advent, Quadragesima, Quatember), vom Almosengeben, von Buße und Genugthuung, schließlich von den einzelnen Hauptfesten des Kirchenjahres, woran sich nachträglich kurze Erörterungen über die liturgischen Gesänge, Lesebücher und Glaubenssymbole reihen. In seiner Schrift, mit dem zum Inhalt nicht ganz passenden Titel *„de sacris ordinibus,* sacramentis divinis et vestimentis sacerdotalibus" (Migne, tom. 112. pag. 1177 sqq.) wiederholt Raban zumeist nur, was schon in der Schrift de institutione enthalten ist; bloß die Taufliturgie und die heilige Messe (Präfation und der ganze Canon Wort für Wort sehr einfach und gründlich, ähnlich wie von Florus, erklärt) ist ausführlicher behandelt. Für die Geschichte der Liturgie und für das Verständniß der liturgischen Formularien (Meßbuch, Brevier) bietet Rabanus durchschnittlich ungleich weniger als der viel originellere Amalarius.

d. Eine für die damalige Zeit mustergiltige und auch für uns noch äußerst werthvolle Leistung ist die Schrift *„de rerum ecclesiasticarum exordiis et incrementis"* (Migne tom. 114. pag. 919—966; Hittorp pag. 332 sqq.) von Walafried Strabo, der ein Schüler des Rabanus Maurus und nachmals Abt in der Reichenau gewesen. Der Verfasser, dessen historischer Sinn sehr wohlthuend anspricht, behält durchweg die allgemein menschlichen Grundlagen des religiösen Kultus im Auge, wie sie selbst im tiefverirrten Heidenthum sich noch finden und sofort im christlichen Kult ihre übernatürliche Verklärung erhielten;

er betont dann wieder und wieder, daß der Kultus der Kirche, welcher im alttestamentlichen sein Vorbild hatte, nicht auf einmal als etwas schlechthin Fertiges in's Dasein getreten, sondern sehr allmählich unter dem Einfluß der umgebenden Verhältnisse gewachsen und daher nach Zeiten und Gegenden im Einzelnen mannigfach verschieden sei. In der Vorrede an den Bischof Regimbert schreibt er: scribam, in quantum Dominus dederit facultatem, sicut ex authenticorum dictis, quae adhuc attigimus, addiscere potui, de quarundam ecclesiasticarum *exordiis* et causis rerum, et unde hoc vel illud in consuetudinem venerit, et *quomodo processu temporis auctum sit*, indicabo; und cap. 25 sagt er, die Liturgie sei mannigfach verschieden non solum pro varietate gentium ac linguarum, verum etiam in una gente vel et lingua *pro temporum mutatione* vel magistrorum (episcoporum) studiosa institutione; speciell von der römischen Liturgie fügt er bei: crescente fidelium numero et haeresum pestilentia multiplicius pacem maculante catholicam necesse erat augeri cultum *verae* observationis, ut clarior religio accedentium ad fidem animos invitaret et auctior cultus veritatis constantiam catholicorum adversus inimicos ostendat. Diesem Streben Walafrieds, die von ihm behandelten res ecclesiasticae in ihrem allmähligen Wachsthum aufzuzeigen, ist es zu verdanken, daß seine Schrift für die Geschichte der Liturgie, der römischen insbesondere, werthvoller ist als die meisten anderen aus dem Mittelalter. Die res ecclesiasticae nun, welche er behandelt, sind: erstlich das christliche Kirchengebäude, seine Vorbilder im Juden- und Heidenthum, seine Namen, seine Lage (Orientirung), seine Einrichtung (sehr eingehend, besonders Altar, Glocken, Heiligenbilder) und seine Weihe; alsdann die gottesdienstlichen Handlungen, welche im Kirchengebäude vollzogen werden, unter denen die Opferfeier als die erste erscheint, weshalb Walafried sie auch ziemlich eingehend (vorwiegend geschichtlich) behandelt (cap. 22), nachdem er vorher von der Körperhaltung und von der seelischen Disposition derer gesprochen, welche zum Gottesdienst kommen, Oblationen bringen, an den Gnadenmitteln, speciell am Opfermahl theilnehmen wollen; in ähnlicher Weise wie die heilige Messe d. h. vorwiegend geschichtlich — behandelt er weiter das Stundengebet (cap. 25) und von den Sacramenten eingehend nur die Taufe (cap. 26). Interessant ist die abschließende Parallelisirung (Papst — Kaiser; Patriarchen — römische Patrizer u. s. w.) der Würdeträger in Kirche und Staat (cap. 31). — Noch sei hier eine Schrift „de officiis libellus" (nur über das Kirchenjahr) erwähnt, welche vielfach Beda dem Ehrwürdigen († 735) beigelegt wurde, die aber sicher nicht von ihm, sondern etwa von einem Schriftsteller des 9. Jahrhunderts herrührt. Die unter dem Namen des Germanus verbreitete Schrift μυστική θεωρία (Migne, patr. gr. tom. 98, pag. 383—454) galt frührhin als Werk des ersten Patriarchen dieses Namens in Constantinopel, wäre sonach aus dem Anfang des 8. Jahrhunderts; allein sie enthält Mehreres, was auf eine spätere Zeit und auf einen andern Verfasser schließen läßt, und wurde schon von Allatius, Gretser u. A. German II., der 1266 Patriarch von Constantinopel geworden ist, zugeschrieben. Sie enthält eine contemplative Auslegung (θεωρία) der gesammten griechischen Opferliturgie, angefangen von der Proskomidie bis zur Vertheilung der Eulogien. Wie im Abendlande später fast durchgängig, so begegnen wir auch hier der fortlaufenden Deutung des Opferritus auf das Leben, Leiden und die Verherrlichung des Herrn. Einleitungsweise wird auch vom Kirchengebäude, den liturgischen Gewändern und Gefäßen gehandelt.

4. Dem erfreulichen Aufschwung, welchen das religiöse und wissenschaftliche Leben unter den Karolingern fast durch's ganze Abendland hin genommen

hatte, folgte leider nur zu bald ein betrübender Verfall, der noch im 9. Jahrhundert seinen Anfang nahm und in verschiedenen Phasen theilweise bis in's 12. Jahrhundert hinein fortbauerte; erst in Folge der Kreuzzüge, welche das religiöse Bewußtsein weckten und hoben, sowie durch die Pflege gründlicher Studien an den neu entstehenden und sich mehrenden Hochschulen wurden wieder bessere Zustände angebahnt; die Anfänge der sogenannten scholastischen Theologie reichen noch in's 11. Jahrhundert hinauf. Uebrigens hatten auch in der schlimmsten Zeit Dom- und Klosterschulen fortbestanden, an denen immer einzelne hervorragende Männer thätig waren und die geistigen Errungenschaften der vorausgegangenen besseren Zeiten wahrten und fortüberlieferten. Von solchen, die sich um Erklärung der Liturgie oder einzelner Theile derselben Verdienste erwarben, sind aus dem 11. Jahrhundert zu nennen Berno von Reichenau († 1048), der Kardinal Humbert († c. 1064), der hl. Petrus Damiani († 1057), der Bischof Bonizo von Piacenza († 1089), der sich selbst so nennende Mikrologus (c. 1097) und der Bischof Johannes Abrincensis (v. Avranches; † 1079); der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts gehört auch an die literärische Feststellung der *Consuetudines Cluniacenses* sowie der *Consuetudines Hirsaugienses*. — Sehr eifrig hat man in den Klöstern auch den liturgischen Gesang gepflegt; die Anfänge des polyphonen Gesanges und einer musikalischen Literatur reichen noch in's 10. Jahrhundert hinauf; aus dem eilften sind als musikalische Schriftsteller von Bedeutung zu verzeichnen: Guido von Arezzo († c. 1035), Berno von Reichenau († 1048), Hermann der Lahme († 1054), Wilhelm von Hirschau († 5. Juli 1091) und der Scholastikus Aribo (gegen Ende des 11. Jahrhunderts).

a. Berno, von 1008—1048 Abt des Klosters Reichenau, einer der edelsten und gebildetsten Männer seiner Zeit, begleitete den ihm sehr gewogenen Kaiser Heinrich II. auf der Romfahrt zur Kaiserkrönung, lernte bei dieser Gelegenheit das Verhältniß des Ritus in Rom zu dem in Deutschland und Gallien genau kennen, wie aus seiner gleich zu erwähnenden Schrift mehrfach zu ersehen ist, und war Ohrenzeuge, als Kaiser Heinrich in Rom mit Erfolg darauf drang, daß man auch dort, wie in Deutschland und Gallien längst üblich, das Credo in die Messe aufnehme. Berno's *„libellus de quibusdam rebus ad missae officium pertinentibus“* (Migne, tom. 142. pag. 1055 sqq.; Hittorp, pag. 357 sqq.) läßt ersehen, daß der Verfasser sowohl mit der Geschichte der Meßliturgie (Kap. 1 enthält einen kurzen Ueberblick über dieselbe) sehr vertraut war, als auch das innere Verständniß der Meßformularien (Kap. 5 die nachpfingstlichen Sonntagsmessen erklärt) sich angelegen sein ließ. Sehr entschieden spricht er sich dagegen aus (Kap. 2), daß die Priester nur am Osterfest und nicht gleich den Bischöfen auch an den Sonntagen und Heiligenfesten das Gloria in excelsis sollten singen dürfen, vertheidigt die Feier eines Octavtages von Pfingsten (Kap. 6), begründet, warum man nur drei und nicht vier ganze Adventwochen (mit vier und nicht mit fünf Adventsonntagen) begehen solle und schließt sein werthvolles Büchlein mit einer vorzüglichen Abhandlung über die Quatemper (Kap. 7). — Von den mehreren Schriften des Kardinals Humbert, eines Schülers Leos IX., ist für die Liturgie resp. deren Geschichte beachtenswerth: *„adversus Graecorum calumnias“* (betr. Azyma, Unterlassen des Allelujagesanges in den Fasten u. s. w.; Migne, tom. 143. pag. 929 sqq.). — Von ganz besonderem Eifer für die würdige Feier der Liturgie war der hl. Petrus Damiani durchglüht, wie aus vielen Stellen seiner

zahlreichen Schriften zu ersehen ist; hier seien nur erwähnt das schöne Büchlein *„Dominus vobiscum“* (Hittorp, pap. 370 sqq.), in welchem dieser liturgische Gruß und die Frage erörtert wird, ob derselbe auch anzuwenden sei, wenn der Liturg bei einer Kulthandlung (Brevier) ganz allein ist; ferner die Abhandlung *„de horis canonicis“* und die *„Expositio missae“* (vom „qui pridie“ bis zum Schluß des Kanon; Wort- und mystische Erklärung zugleich), sämmtlich im 145. Bande der Migne'schen Sammlung patr. latin. — Von ernstlichen liturgischen Studien zeugt Bonizo's, des Bischofes von Piacenza (früher von Sutri), *„libellus de Sacramentis“*, eine Abhandlung über Taufe, Eucharistie, geweihtes Salz und die heiligen Oele (Migne, tom. 150. pag. 857—866). — Ungleich wichtiger, weil für die Geschichte und das innere Verständniß der Meßliturgie sowohl als des Kirchenjahres höchst belangreich, ist die Schrift, welche unter dem Titel *„Micrologus de ecclesiasticis observationibus“* (Migne, tom. 151. pag. 979 sqq.; Hittorp, pag. 382 sqq.) mit Recht eine große Verbreitung fand. Daß ihr Verfasser sich nur aus Bescheidenheit Mikrologus nannte, ist gewiß, nicht minder, daß er ein Zeitgenosse und inniger Verehrer Papst Gregor VII., sowie auch des Bischofes Anselm von Lucca war; ersterer scheint, als unser bescheidener Verfasser sein Werk schrieb, bereits todt gewesen zu sein („reverendae memoriae Gregorius“ cap. 14 und 17), Anselm von Lucca aber noch gelebt zu haben (cap. 17), so daß die Abfassung zwischen 25. Mai 1085 (Todestag Gregors) und März 1086 (Zeit des Todes Anselms) zu setzen wäre. Man hat auf verschiedene Personen aus jener Zeit als Verfasser gerathen; dermalen gilt als solcher ziemlich allgemein Ivo von Chartres († 1116), und nach den neuesten Forschungen (histoire littér. de la France tom. 10. pag. 143) wäre der Mikrologus nur eine ausgehobene Parzelle aus Ivo's von Chartres größerem Werke „de officiis ecclesiasticis“, welches noch unedirt zu Lambeth in England sich vorfindet. Uebrigens sei bemerkt, daß der Mikrologus in Deutung der Liturgie ungleich nüchterner zu Werke geht als Ivo von Chartres in seinen auf uns gekommenen Reden über liturgische Gegenstände. Jedenfalls war der Verfasser des Mikrologus ein getreuer Anhänger des apostolischen Stuhles, dessen oberste Auctorität in liturgischen Dingen er wieder und wieder betont (vgl. z. B. Kap. 24. 25), und ein entschiedener Gegner willkürlicher Erweiterungen der Liturgie, ohne übrigens ehrwürdige lokale Gewohnheiten, auch wenn sie vom römischen Usus abwichen (vgl. z. B. Kap. 11), zu mißbilligen. Kap. 1—23 handelt er, mit klarem Einblick in die geschichtliche Entwickelung, von der heiligen Messe, wie sie zu seiner Zeit in Gallien gefeiert wurde („juxta gallicanum Ordinem“), wo man bereits das jetzige Staffelgebet, sodann vom sogen. kleinen Kanon das Veni Sanctificator und Suscipe sancta Trinitas und die Orationen nach dem Agnus Dei hatte; sehr eingehend bespricht er die Kreuze im Kanon. Kap. 24—29 verbreitet er sich speciell über die Zeit und Liturgie der Quatemperfeier; Kap. 30—62 kommt das gesammte Kirchenjahr zur Darstellung, wobei auf die treffenden Officien fleißigst Rücksicht genommen ist. — Auf die Veranlassung seines Erzbischofes (von Rouen) schrieb der Bischof Johannes von Avranches *(Abrincensis)* sein Büchlein *„de officiis ecclesiasticis“*, in welchem er zuerst das Stundengebet, dann die heilige Messe, hierauf sehr eingehend das Kirchenjahr und zuletzt ganz kurz die liturgischen Gewänder behandelt. Der Verfasser hat Vorliebe für die mystische Deutung und beschreibt — was ein Vorzug an ihm ist — durchweg sehr genau und anschaulich den äußeren Ritus, die liturgische Handlung, während er auf die Erklärung der Gebetsformularien sich weniger einläßt.

b. Wie sehr man in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts in den Klöstern sich's angelegen sein ließ, den Gottesdienst in allen seinen Theilen nach ehrwürdigem Herkommen und festen Grundsätzen zu ordnen, läßt die schriftliche Fixirung der *Consuetudines Cluniacenses* erkennen, von welchen die *Hirsaugienses*

5*

nur eine den eigenartigen localen und provincialen Verhältnissen angepaßte Modification sind. Erstere (Migne, tom. 149. pag. 643 sqq.) sind von dem heiligen Ulrich (Mönch v. St. Emmeram in Regensburg, später in Clugny) o. 1086, die letzteren (Migne, tom. 150. pag. 925 sqq.) etwas später von dessen gutem Freunde Wilhelm dem Seligen, Abt von Hirschau (im Schwarzwalde), redigirt. Fast aus der gleichen Zeit stammen die von dem Prior Guigo († 1137) bearbeiteten *Consuetudines Carthusianae* (Migne, tom. 153. pag. 639 sqq.).

c. Bis um die Mitte des 9. Jahrhunderts hatte man überall in den Kirchen nur einstimmigen Gregorianischen Choral gesungen; die ersten Impulse zum polyphonen Kirchengesang, der sich dann von seinen unscheinbaren Anfängen aus (Organum) im Laufe des späteren Mittelalters so herrlich entwickelte, gab der Benedictiner Hucbald von St. Amand im Bisthum Tournay († 930), der Erfinder der musikalischen Linien; er war auch als Schriftsteller für Kirchenmusik in mehrfacher Richtung thätig in den Abhandlungen „*de harmonica institutione*“, „*musica enchiriadis*“, „*scholia enchiriadis*“ und „*de tonis ac psalmis modulandis*“ bei (Migne, tom. 132. pag. 905—1041). — Odo, der große Abt von Clugny und Reformator des Benedictinerordens († 942), schrieb ein „*tonarium*“ und einen „*dialogus de musica*“ (Migne, tom. 133. pag. 751—814); Berno von Reichenau (in Prüm und St. Gallen gebildet), dessen schon oben Erwähnung geschah, schrieb gleichfalls einen tonarius und eine Abhandlung „*de varia psalmorum atque canticorum modulatione*“ (Migne, tom. 142. pag. 1097—1158; vgl. dazu Schubiger, Sängerschule S. 83); auch von seinem gelehrten Schüler Hermann dem Lahmen (Contractus; geb. in Saulgau 1013, † 1054) sind opuscula de musica auf uns gekommen (Migne, tom. 143. pag. 411—442; vgl. Hefele, Beiträge z. K.-G. I., S. 312 ff.; Schubiger S. 84). Guido von Arezzo, der Vollender des Liniensystems für den Choral, konnte bezüglich seiner gewaltig eingreifenden Thätigkeit auf dem Gebiete der Musik in Wahrheit sagen: solum procuro, quod ecclesiasticae prosit utilitati; diesem Zwecke diente er auch durch mehrere vorzügliche musikalische Tractate, welche die Grundlage für die Arbeiten seiner zahlreichen Schüler und Nachfolger abgaben (bei Migne, tom. 141. pag. 379—442) und von denen sein „Micrologus de disciplina artis musicae“ besonders werthvoll ist. Ein eifriger Anhänger und Commentator Guidos war der Scholastikus Aribo, der seine Schrift *de musica* (Migne, tom. 150. pag. 1307—1346) dem Bischof Ellenhardt von Freising gewidmet hat, welcher 1078 starb. Nach dem Muster von Clugny wurde auch in Hirschau die Kirchenmusik sehr gepflegt, und war dort der vielbeschäftigte, in den weitesten Kreisen höchst einflußreiche Abt Wilhelm der Selige auch als musikalischer Schriftsteller thätig („de musica“ Migne, tom. 150. pag. 1147—1178). Von Wilhelms glühendem Verehrer Dietger (Theogar), Mönch in Hirschau, dann Abt zu St. Georgen im Schwarzwald und zuletzt Bischof von Metz († 1120), ist eine beachtenswerthe Schrift de musica (Migne, tom. 163. pag. 777—792) auf uns gekommen; auch dem einer etwas späteren Zeit angehörigen hl. Bernhard († 1153) werden mehrere in's Gebiet des Kirchengesanges einschlägige Schriften beigelegt (Migne, tom. 182). Die älteste kirchenmusikalische Abhandlung (über die acht Kirchentöne u. s. w.) in deutscher Sprache (bei Gerbert, Script. tom. I. pag. 96) hat Notker Labeo (11. Jahrhundert) in St. Gallen verfaßt, wo der ächte Kirchengesang während des ganzen Mittelalters mit größtem Eifer gepflegt und eine Menge der herrlichsten liturgischen Texte und Melodien (von Notker Balbulus, Wipo u. A.) geschaffen wurden, worüber eingehend Schubiger in seiner „Sängerschule St. Gallens“ berichtet hat.

5. Schon in die erste und besonders in die zweite Hälfte des zwölften Jahrhunderts fällt die immer reicher sich gestaltende Entwickelung der so-



genannten Scholastik, welche ihre Hochblüthe sofort im dreizehnten Jahrhundert erreicht hat. Mehrere von den Gelehrten, welche als Scholastiker berühmt sind, haben auch um die Erklärung der Liturgie sich verdient gemacht, und jedenfalls hat das durchgängige Streben der Scholastik, die theologischen Materien dialektisch zu durchdringen und nach inneren Gesetzen zu gliedern, auch auf die wissenschaftliche Behandlung der Liturgie wenigstens in formeller Hinsicht unverkennbar einen günstigen Einfluß geübt, wie namentlich an den größeren liturgischen Werken aus dieser Zeit sich ersehen läßt. Inhaltlich herrscht übrigens in den meisten derselben die mystische Richtung vor, welche die Kultformen mit Vorliebe allegorisch-mystisch deutet und darin vielfach einen Zart- und Tiefsinn entwickelt, der bewundernswerth ist. Mögen uns, die wir nunmehr die Geschichte der Liturgie und ihrer einzelnen Formen genauer kennen, als die mittelalterlichen Theologen, gar manche ihrer allegorisch-mystischen Deutungen nicht mehr zusagen und als gesucht erscheinen, dieselben geben jedenfalls Zeugniß von dem kindlich-frommen Sinn ihrer Urheber und Vertreter, denen übrigens die Kenntniß der Geschichte unseres Kultes keineswegs so ganz mangelte, als man da und dort annimmt.

Es kann nicht unsere Absicht sein, hier alle Schriftsteller des 12. und 13. Jahrhunderts aufzuzählen, welche für die Erklärung der Liturgie thätig waren; nur die bedeutenderen nebst ihren Leistungen sollen verzeichnet werden, und zwar von denjenigen, deren Todesjahr in's 12. Jahrhundert fällt, folgende: Sigebert von Gemblour († 5. Oct. 1112), Odo von Cambray († 1113), Ivo von Chartres († 1115, nicht 1125), Bruno von Segni († 1123), Algerus von Lüttich († 1131), Hildebert von Tours († 18. Dec. 1134), Rupert von Deutz († 1135), Honorius von Autun († 1145, nach Anderen erst c. 1152), Robert von Pulleyn († 1153) und Johannes Beleth († nach 1165). Nicht so viele liturgische Schriftsteller sind aus der eigentlichen Blüthezeit der Scholastik zu verzeichnen; wir nennen aus dem 13. Jahrhundert Sicard von Cremona († 1215), den großen Papst Innocenz III. († 1216), den doctor irrefragibilis Alexander von Hales († 1245), den seligen Albert den Großen († 15. Nov. 1280), die heiligen Kirchenlehrer Thomas von Aquino († 7. März 1274) und Bonaventura († 15. Juli 1274), dann besonders Wilhelm Durantis oder Durandus († 1296), der außerordentliche Verdienste um Erklärung der Liturgie sich erwarb. Dem 13. Jahrhundert gehört vielleicht auch noch die ausführliche Erklärung des Meßcanon an, welche Gerbert, monum. liturg. alemann. II. pag. 293 sqq., mittheilt.

a. Der bekannte und nicht in allweg lobenswerthe Chronist Sigibert von Gemblour (in Belgien) hinterließ uns zwei an die Kleriker in Trier gerichtete Abhandlungen de differentia quatuor temporum, d. i. über die damals noch vielfach herrschende Verschiedenheit in Beziehung auf die Zeit der Quatemperfasten, speciell der Frühlingsquatempers; wir notiren hier diese Schrift (bei Migne, patr. latin. tom. 160), weil sie für die Geschichte der Quatemperfasten als belangreich erscheint. — Von dem vortrefflichen, gründlich gebildeten Bischof zu Cambray Odo dem Seligen besitzen wir eine Expositio in canonem missae (Migne l. c. tom. 160. pag. 1053—1070), d. i. eine Erklärung der Messe vom Te igitur bis zum Agnus Dei, die eben so gründlich als einfach ist, nicht allegorisirt, sondern auf Worterklärung sich beschränkt. — Der gelehrte und auf seine Zeit höchst ein-

flußreiche Ivo, Bischof von Chartres, welcher bereits oben als muthmaßlicher Verfasser des „Mikrologus“ genannt wurde, hat auch Sermones de ecclesiasticis Sacramentis verfaßt (Migne, patr. latin. tom. 162; Hittorp, pag. 407 sqq.), in welchen liturgische Gegenstände (Ritus der Taufe und der heiligen Weihen, priesterliche und bischöfliche Gewänder, Meßliturgie, Kirchweihe, einzelne Zeiten und Feste des Kirchenjahres) eingehend erörtert und in ganz specieller Rücksicht auf alttestamentliche Vorbilder vorwiegend mystisch zumeist für moralische Zwecke erklärt werden. Gegen die Einfachheit des Mikrologus stechen diese Reden jedenfalls merklich ab. — Von dem heiligen Bischof zu Segni Bruno (Bruno Segniensis, auch Astensis genannt) besitzen wir zahlreiche Homilien (Migne l. c. tom. 165), die nebst denen des *Radulphus Ardens* (Migne, tom. 155) und den Reden des hl. Bernhard (Migne, tom. 183), des Hildebert von Tours (l. c. tom. 171), des Abtes Gottfried von Admont (l. c. tom. 174) u. A. für die Geschichte des Kirchenjahres und insbesondere der Meßperikopen sehr beachtenswerth sind. — Der fein gebildete Scholastiker der Kathedrale von Lüttich Alger, welcher durch seine canonistischen Arbeiten und besonders durch seine herrliche Abhandlung „de Sacramento corporis et sanguinis Domini“ sich berühmt machte, hat auch eine kurze Erklärung des Canon missae verfaßt, die unter dem Titel „de sacrificio missae“ auf uns gekommen ist (Migne, tom. 180. pag. 853—856). — Dem zu Lavardin (bei Vendome) geborenen Bischof von Mans (Cenomanensis) und nachmals von Tours Hildebert verdanken wir außer den schon erwähnten Reden über das Kirchenjahr (de tempore) eine „Expositio missae“, in welcher die Vormesse nur kurz, das eigentliche officium missae (bis einschließlich zum Paternoster) sehr eingehend erklärt ist (Migne, tom. 171. pag. 1158 sqq.); hier wie in seiner schönen poetischen Meßauslegung („versus de mysterio missae“ bei Migne l. c.) ist der bewegende Grundgedanke, daß in der Meßliturgie das gesammte opus redemtionis zur Darstellung komme und das alte Testament seine Erfüllung finde. — Wohl der fruchtbarste Schriftsteller des 12. Jahrhunderts war der Abt Rupert von Deutz. Er besaß eine außerordentliche Kenntniß der heiligen Schriften, die er allenthalben verwerthet, wodurch er freilich — namentlich wenn er typologisirt — mitunter fast ermüdend breit wird. Seine tief realistische Auffassung der gesammten Heilsökonomie, besonders des Verhältnisses Christi zu seiner Kirche als dem mystischen Leibe und zu den einzelnen Gliedern, vermittelt durch Opfer und Sacramente, erinnert oft unwillkürlich an den Realismus der ältern morgenländischen Väter, und gerade dieser tief dogmatische Hintergrund macht seine — wenngleich oft breiten und gekünstelten Erklärungen der Liturgie höchst interessant. Mit vollem Recht hat Bach (Dogmengesch. des Mittelalters I. S. 420) unsern Rupert einen der tiefsinnigsten Theologen des Mittelalters genannt, „welcher dem Kreise jener Männer angehörte, die in der christologischen Bewegung des 12. Jahrhunderts im Vordergrunde stehen, wie Kuno von Sigeburg, der nachmalige Bischof von Regensburg, die bayerischen Theologen Gerhoch, Arno und Rudiger“ (a. a. O.). Von den zahlreichen Schriften Ruperts kommt hier nur die in Betracht, welche er selber in der schönen Widmungszuschrift an seinen väterlichen Gönner und Freund Kuno, den Bischof von Regensburg, als Erstlingsschrift („primitiae frugum“) bezeichnet, nämlich die Schrift „*de divinis officiis*“ (Migne, tom. 170; Hittorp, pag. 465 sqq.; deutsch von Oischinger 1846). Diese divina officia, oder die liturgischen Handlungen, speciell die bei der Opferfeier sind nach Rupert voll der tiefsten Geheimnisse („altissimarum signa sunt rerum“), sind eine thatsächliche Predigt von den Geheimnissen der Menschwerdung, der Geburt, des Leidens, der Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn. Diese signa zu verstehen und zu deuten, will Rupert in der Schrift de divinis officiis zunächst den Klerus anleiten, in welchem er bi-

Augen am mystischen Leibe Christi erblickt. Nur die Schriften Amalars und etlicher Väter benützend, verfährt er dabei mit großer Selbständigkeit nach dem Grundsatz: licebit cuique dicere salva fide quod senserit; manche seiner Aeußerungen (z. B. II. cap. 9) sind leicht mißdeutbar, und wurden bekanntlich schon von Zeitgenossen heftig angefochten. Die in Rede stehende Schrift zerfällt in zwölf Bücher, in deren erstem er kurz und nur im Allgemeinen vom Stundengebet („officium chori"), sofort von den liturgischen Gewändern und vom ersten Theil des *„officium altaris"*, nämlich von der sogenannten Katechumenmesse handelt. Das zweite Buch sodann enthält die vorwiegend mystisch gehaltene Erklärung der missa fidelium mit eingestreuten dogmatischen Erörterungen (z. B. cap. 9 und 11). Gegenstand der folgenden zehn Bücher ist das Kirchenjahr, das er tiefsinnig als „annus circa Sacramentum" bezeichnet, als das Jahr, dessen tragender und belebender Mittelpunkt die geheimnißvolle Feier des heiligsten Opfers (Sacramentum) bildet. In Darlegung der Idee für die einzelnen Zeiten und Feste des Kirchenjahres reflectirt daher Rupert in der Regel nur auf das officium altaris, auf die Meßformularien, äußerst selten auch auf das officium chori. Ganz richtig bemerkt er, daß die Tagesidee in der Regel am deutlichsten im Evangelium der Tagesmesse zum Ausdruck gelange: *Evangelium est principale omnium, quae dicuntur ad missae officium.* Sicut caput praeeminet corpori, et illi caetera membra subserviunt, sic Evangelium toti officio (missae) praeeminet, et omnia, quae ibi leguntur vel canuntur, intellectuali ratione illi consentiunt (lib. I. c. 37). Mit dem Evangelium, das in specieller Rücksicht auf die Tagesfeier ausgewählt ist, stehen Epistel, die Orationen und alle übrigen Theile der betreffenden Meßformularien in geistigem Einklang, und diese „concordia cujusque officii", den inneren Zusammenhang aller einzelner Theile der sämmtlichen Meßformularien des ganzen Kirchenjahres darzulegen, hat sich unser Auctor in den Büchern 3—12 zur Hauptaufgabe gesetzt. Hierbei kommen ihm, da ja die Meßformularien zum größten Theil aus Bibeltexten bestehen, seine exegetischen Kenntnisse, die in unserer Zeit freilich vielfach nicht mehr conveniren, gut zu statten; nicht selten läßt er sich hinreißen, längere biblische Excurse (z. B. lib. III. cap. 19, VII. cap. 18 sqq.), und noch öfter, einschlägige dogmatische Abhandlungen (z. B. III. c. 14, VII. c. 6—11, XI. c. 2—18) in seine Erklärung des Kirchenjahres einzuschalten. Daß man diese Arbeit Ruperts schon im Mittelalter für sehr werthvoll hielt, zeigt der ausgedehnte Gebrauch, den man von ihr machte. Ein Zeitgenosse Ruperts war Drogo, Abt von Laon und nachmals Bischof von Ostia; seine Schrift „de divinis officiis" steht im 21. Bd. Lugd. Bibl. patr. — Honorius, der vielseitig gebildete Scholastiker an der Kathedrale von Autun, von Geburt ein Deutscher (vgl. Cruel, Gesch. der deutschen Predigt, S. 131 ff.), hat uns unter seinen zahlreichen Schriften auch drei liturgische (bei Migne, tom. 172) hinterlassen, von welchen die *„Gemma animae"* jedenfalls die bedeutendste ist. Er hätte dieselbe füglich überschreiben können: de divinis officiis, denn unter dem „Edelstein der Seele" versteht er den Gottesdienst, welcher für die christliche Seele das sei, was die Gemma für den goldenen Ring ist, dessen Schmuck und Zier; veluti aurum gemmâ ornatur, sic anima divino officio decoratur. Die Schrift zerfällt in vier Bücher; das erste handelt sehr gut von der heiligen Messe (c. 1—121, sie wird mystisch auf's Leben, Leiden und die Verherrlichung des Herrn gedeutet, aber auch grammatisch-historisch erklärt), sofort von dem Raume, in welchem das heilige Meßopfer gefeiert wird, d. i. vom Kirchengebäude, von seiner Einrichtung und Weihe (c. 122—171), zuletzt von den liturgischen Personen, ihrer Ordination und ihren Gewändern (c. 172—242). Im zweiten Buche wird sehr eingehend das kirchliche Stundengebet und zwar vorwiegend mystisch gedeutet (c. 1—68); das Kirchenjahr sodann wird ziemlich

kurz im dritten Buche (c. 1—169) behandelt, zu welchem das vierte — de concordia officiorum — als Vervollständigung sich verhält, sofern darin alle Meßformularien des ganzen Kirchenjahres erörtert werden, der Zusammenhang ihrer einzelnen Theile unter einander und des ganzen Meßformulars zur betreffenden Kirchenzeit — nicht immer ohne Künstelei — dargelegt wird (c. 1—118). — Die gleichen Gegenstände, wie in der Gemma animae, nur weniger gut und übersichtlich geordnet und vielfach kürzer, werden behandelt in der Schrift: *„Sacramentarium* (Buch, in welchem alle Geheimnisse — sacramenta — des Gottesdienstes erklärt werden) seu de causis et significatu mystico rituum divini in ecclesia officii liber"; vielleicht ist diese Schrift von einem andern Autor, aber mit Rücksichtnahme auf Honorius verfaßt. — Das *„Speculum ecclesiae"* (Migne, tom. 172. pag. 813 sqq.) des Honorius ist eine für die Geschichte der Predigt im Mittelalter sehr wichtige Sammlung von mosaikartig zusammengesetzten Predigten auf mehrere Sonntage und sämmtliche Festtage des Kirchenjahres, ein Spiegel in Predigten, welcher den Gläubigen der Kirche ad mores componendos soll vorgehalten werden (vgl. des Näheren Cruel, Gesch. der deutsch. Predigt S. 128 ff.). Für die Liturgik ist diese Schrift von Belang, weil in diesen Predigten ziemlich oft die Tagesliturgie berührt und das Volk bezüglich ihrer kurz belehrt wird, ganz besonders aber, weil sie uns (am Schluß von Sermo I.) die interessantesten Aufschlüsse über den sogen. Pronaus giebt, d. h. über die Gebete, welche nach der Predigt gesprochen werden (Vaterunser, Glaube, offene Schuld, allgemeines Gebet) und die mit zur Gesammtliturgie gehören. —

b. Dem großen Hugo von St. Victor (deutscher Graf von Blankenburg? Chorherr von St. Victor bei Paris; † 1141) legten die ersten Herausgeber seiner Werke auch drei liturgische Schriften bei, nämlich: speculum de mysteriis ecclesiae, dann de caeremoniis, sacramentis et officiis ecclesiasticis und de canone mystici libaminis. Gegenwärtig gelten wenigstens die beiden letzteren fast allgemein als nicht von ihm verfaßt. Was das *„speculum de myst. eccl."* (Migne, tom. 177. pag. 335 sqq.) betrifft, so bekennt sein Verfasser im Prolog, er sei viel mehr gewohnt, philosophische als theologische Gegenstände zu behandeln, und habe sich daher nur auf dringliches Bitten herbeigelassen, die geheimnißvolle Liturgie der Kirche zu erklären. Letzteres thut er in einer Weise, die des großen Victoriners nicht unwürdig wäre; klar und einfach ohne jene ermüdende Breite in den mystischen Deutungen, wie sie uns bei andern liturgischen Schriftstellern des Mittelalters begegnet, handelt er zuerst von dem Kirchengebäude und seinem Schmuck, erklärt dann den Ritus der Einweihung des Gotteshauses, verbreitet sich sofort über den im Gotteshause zu verrichtenden heiligen Dienst des Stundengebetes, dann über das Kirchenjahr, über die Weihe der liturgischen Personen, über ihre Gewänder und über die Feier der heiligen Messe, somit fast über alle Gegenstände, welche die Liturgiker des Mittelalters unter dem Titel de officiis eccl. zu behandeln pflegten. — Die gleichen Materien und außerdem noch Taufe, Firmung, Buße, Krankenölung und Ehe sind in der viel umfänglicheren Schrift *„de caeremoniis, sacramentis et officiis ecclesiasticis"* (Migne, tom. 177. pag. 381 sqq.) behandelt, welche in einem Codex Sangermannensis enthalten ist und dermalen allgemein dem berühmten Kardinal und Sententiarier Robert Pulleyn (R. Pullus vel Paululus) beigelegt wird. Man merkt dieser für den Liturgiker sehr beachtenswerthen Schrift gar wohl den geschulten Theologen an, der auf Wort- und Sacherklärung das Hauptgewicht legt, ohne die hergebrachten mystischen Auslegungen zu ignoriren; Gegenstand des ersten Buches sind: Kirchweihe, Taufe, Firmung, Buße, Krankenölung, Ehe, Ordination, liturgische Gewänder; des zweiten Buches: das Stundengebet und die Messe, welche sehr übersichtlich und gut erklärt wird; des dritten Buches: das Kirchenjahr (Quatemper, Advent

bis Pfingsten). — Weniger werthvoll ist das Schriftchen *„de canone mystici libaminis"* (Migne, tom. 177. pag. 455 sqq.), eine ziemlich gekünstelte Erklärung des Meßcanon, in welcher das Hauptaugenmerk auf die Segnungskreuze vor und nach der Wandlung gerichtet ist. Auf Grund der Angabe eines Codex hält man sie jetzt für ein Werk des Johann von Cornwallis, der ein Schüler des Lombarden war und seine Hauptwirksamkeit nach der Mitte des 12. Jahrhunderts entfaltete; daß zur Zeit des Verfassers das Gebet Suscipe sancta Trinitas vor Beginn des eigentlichen Canon schon im (allgemeinen) Gebrauch war, scheint uns auf eine etwas spätere Zeit hinzuweisen. Die „Expositio missae", welche unter den Werken (opuscula) des hl. Thomas von Aquin sich findet (edit. Parm. tom. 17. pag. 332), übrigens schon längst als nicht von ihm herrührend erklärt wurde, ist ein fast wörtlicher Auszug aus obiger Erklärung des Meßcanon, welcher die Priorität zu vindiciren sein wird. Vom Aquinaten selber haben wir eine kurze Erklärung der Meßliturgie, speciell der Segnungskreuze des Canon in der Summa theolog. III. q. 83. art. 5., cf. comment. in lib. 4. sentent. — Viel werthvoller noch als obige Schrift Robert Pulleyns ist das *„Rationale* (vel Explicatio) *divinorum officiorum"* des berühmten Rectors der Pariser theolog. Schule Johannes Beleth, das jedenfalls vor dem 11. Juni 1165 geschrieben ist, in welchem Jahr die in Kap. 146 noch als lebend erwähnte Aebtissin Elisabeth von Schönau (Bisthums Trier) gestorben ist. Dieses zuerst (1553) von dem Juristen Laurimann durch den Druck veröffentlichte Rationale wurde darnach sehr oft aufgelegt und mit Recht weit verbreitet. In gedrängter Kürze, einfach und natürlich, nicht ohne gute Kenntniß der historischen Entwickelung aller in die Liturgik einschlägigen Materien, giebt Beleth nicht bloß eine kurze („brevis") sondern, wie wir unbedenklich hinzusetzen, auch eine gute „Explicatio divinorum officiorum" (Migne, tom. 202. pag. 9—167), welcher den Titel „Rationale" erst Laurimann im Hinblick auf das nachher zu besprechende Rationale des Durandus beigelegt zu haben scheint. Zuerst handelt Beleth im Allgemeinen und in Kürze von den heiligen Orten, Zeiten, Personen und Sachen, dann eingehender vom heiligen Dienst, und zwar vom officium chori (Stundengebet) und vom officium altaris (Meßerklärung), sodann — weil Chor- und Meßofficium im Lauf des Kirchenjahres sehr verschieden sind — ziemlich ausführlich vom Kirchenjahr, von der Verschiedenheit der Officien im Laufe desselben. — Sehr umfänglich und nach unsern Begriffen etwas gar zu breit gehalten ist das „Mitrale" des gelehrten Bischofes Sicard von Cremona, der unter ergiebiger Verwerthung seiner Bibelkenntniß mit Vorliebe allegorisirt und tropologisirt. Kardinal Angelo Mai hat das Verdienst, auf diese jedenfalls sehr werthvolle Schrift, die er hoch schätzte, aufmerksam gemacht zu haben (Spicileg. Roman. tom. VI. pag. 583), von der er mit Recht sagt: hic videmus *uberrimos liturgicae rei fontes*, quos diutius inter codicum puteos quasi in nativis cavernis detineri prope indignum est; si enim inde eliciantur, omnes illico, qui de ecclesiasticis officiis aliquando sunt acturi, suos hortulos irrigabunt; neque hi solum, sed qui vel sua dubia dissolvere avent, vel antiquitates christianas illustrare, praecipueque originem, ordinem et praxin officiorum suorum per singulos anni dies cognoscere. Den vollständigen Text hat zum erstenmal Migne (patr. latin. tom. 213. pag. 14—432) veröffentlicht. Die Bezeichnung „Mitrale" erklärt Kardinal Mai also: Mitralis (sc. liber) dictus pro *episcopalis* vel *pontificalis*, quandoquidem *episcoporum* minorumque sacerdotum liturgiam in eo volumine Sicardus exponit. Da Sicard keineswegs speciell den Pontificalritus behandelt, so darf man vielleicht annehmen, er habe seine Schrift deßhalb Mitrale genannt, weil er sie in der Absicht schrieb, es möchten zunächst die mitrati, die Bischöfe *(„fratres")*, sie fleißig studiren und das Verständniß der gesammten Liturgie unter

ihrem Klerus („filii") fördern. Der Verfasser handelt, wie wir es schon bei Andern fanden, zuerst vom gottesdienstlichen Raum (lib. I. Kirchenbau, Kirchenweihe, Kircheneinrichtung), dann (lib. II.) von den liturgischen Personen und ihren Gewändern, sofort vom eigentlichen Gottesdienst und zwar (lib. III.) von der heiligen Messe und (lib. IV.) vom Stundengebet; besonders ausführlich behandelt er das Kirchenjahr (lib. V.—VIII. das Proprium de tempore, lib. IX. das Proprium Sanctorum), und nimmt hierbei eingehend Rücksicht auf die Meßformularien. — Um die gleiche Zeit, als Sicard seine Erklärung der gesammten Liturgie schrieb, verfaßte der große Papst Innocenz III. (vordem Lotharius) sein berühmtes, fast unzähligemal gedrucktes herrliches Büchlein *„de sacrificio missae"* (bei Migne, tom. 217. pag. 763 sqq.; in deutscher Uebersetzung von Friedr. Hurter 1845), durch welches er auch nach seinem Tode noch Jahrhundertelang segensreich gewirkt hat. Niemand, sagt der Verfasser, könne die tiefsten Mysterien der Meßliturgie genügend deuten; er habe sie gebeutet: diligentia ut potui, non sufficienter ut volui; von den fast erdrückenden, so bunt durcheinander laufenden Arbeiten des päpstlichen Berufes gar sehr in Anspruch genommen, habe er kaum die Zeit zum Dictiren des Büchleins gefunden, von dem er sagt, es sei verfaßt „ad laudem et gloriam Trinitatis, ad profectum et utilitatem legentium", und zur Erlangung eigenen Sündennachlasses, um welchen die Leser Gott für ihn bitten mögen. Die Messe ist nach Innocenz so geordnet, daß in ihr durch Worte sowohl als durch sinnbildliche Handlungen das gesammte Erlösungswerk vom Eintritt Christi in die Welt bis zur Himmelfahrt dargestellt wird. Die Worte sowohl als die symbolischen Handlungen werden von ihm nicht ohne Berücksichtigung der geschichtlichen Entwicklung ansprechend erklärt; auch wird hierbei durchweg — was bei anderen gleichzeitigen Autoren nicht so der Fall ist — der Pontificalritus einschließlich des päpstlichen mit berücksichtiget. Im I. Buche wird von den liturgischen Personen und Gewändern gehandelt, im II. die Messe vom Anfang bis zur Präfation incl., im III. der Canon bis zum Qui pridie, im IV. der Consecrationscanon unter specieller Rücksichtnahme auf einschlägige dogmatische Fragen, im V. der Canon vom Unde et memores bis zum Pater noster mit besonderer Rücksicht auf die Kreuze nach der Wandlung und im VI. Buche endlich die Meßliturgie von der fractio panis bis zum Schluß erklärt. Die in Rede stehende Schrift Innocenz' III. gehört unstreitig zum Besten, was die liturgische Literatur des Mittelalters aufzuweisen hat. Gleich der Schrift des Innocentius wird von den späteren mittelalterlichen Schriftstellern auch die Meßerklärung sehr oft citirt, welche der erste große Scholastiker Alexander von Hales in seiner Summa (parte 4. q. 37; de officio missae) gegeben hat, und die ziemlich ausführlich, sehr übersichtlich und klar gehalten ist. Auch dem Kardinal Hugo († 1263) wird eine Expositio missae beigelegt. Beachtenswerth ist Albert's des Großen *liber de sacrificio missae* (edit. Jammy, tom. 21. pag. 1—92 fol.). Gleich der des Halesiers merkt man auch dieser Meßerklärung, obschon das mystisch-ascetische Moment in ihr stark betont ist, gleichwohl den Scholastiker an, welcher seinen Stoff theilt und unterabtheilt (vgl. besonders die Erklärung des Canon). Im Großen und Ganzen unterscheidet Albert an der Messe einen einleitenden Theil (Introitus, Kyrie, Gloria), sodann einen vorwiegend didaktischen (Collecte, Epistel, Evangelium) und endlich das Opfer, welches sich als Opfer der Gemeinde (Oblation), als Consecration (Opfer Christi) und als Opfermahl vollzieht. Bei Albert finden wir auch Ansätze zum sogen. kleinen Canon, nämlich das Veni sanctificator und Orate fratres, während Sicard im Mitrale das Suscipe sancta Trinitas und Orate fratres verzeichnete. — Im gleichen Geiste, wie die bisher besprochenen Meßerklärungen des 12. und 13. Jahrhunderts, aber sehr einfach und nüchtern gehalten ist die *„expositio*

missae", welche unter den Werken des hl. Bonaventura (edit. Lugdun. 1668. fol. tom. 7. pag. 73 sqq.) sich befindet. — Hier ist auch noch zu erwähnen des Franciskaners Gilbert von Tournay (c. 1270) tractatus de officio episcopi et caeremoniis ecclesiae (Bibl. patr. Lugdun. tom. 25. pag. 378 sqq.).

c. Als eine Art Zusammenfassung alles dessen, was seit Amalarius in den verschiedenen Schriften de divinis officiis für Erklärung der Gesammtliturgie geleistet wurde, erscheint das berühmte „*Rationale divinorum officiorum*" des Bischofes von Mende (Mimate im Depart. Lozère) Wilhelm Durantis oder — wie er sich selbst nennt — Guilielmus Durandi, der sich schon als Rechtsgelehrter (er war Professor des canonischen Rechtes in Bologna gewesen) einen berühmten Namen erworben hatte durch sein Speculum judiciale und insbesondere durch sein Breviarium vel Repertorium aureum, eine Zusammenstellung der verschiedenen Meinungen der Canonisten. In seiner Eigenschaft als Bischof machte er die Wahrnehmung, daß Prälaten und einfache Priester zu ihrem und der Gläubigen Schaden in Sachen der Liturgie vielfach sehr unwissend, daß sie, wie er sagt, caeci et caecorum duces aus dem Grund seien, weil ihnen der Einblick in das innere Wesen, in die bewegenden *rationes* der Kultformen fehlte, was der fromme und gelehrte Bischof um so bedauerlicher fand, als auf weltlichem Gebiete Professoren, Künstler u. s. w. mit aller Kraftanstrengung in ihrer Berufssphäre um die Erkenntniß der tiefern und letzten Gründe sich bemühen. Um nun den Klerus anzuregen, auch seinerseits ein lebensvolles Verständniß der von ihm zu vollziehenden Liturgie anzustreben und um die Erzielung eines solchen ihm zu erleichtern, schrieb Durand sein Rationale divinorum officiorum, das sich in Wahrheit als Repertorium aureum für den Liturgiker erweist. Hat man über irgend eine liturgische Materie Durand's Rationale gründlich studirt, so kennt man in der Regel ziemlich Alles, was man im Mittelalter über den betreffenden Gegenstand dachte und lehrte. Der Verfasser erklärt selber in der conclusio seines Werkes, daß er für dasselbe mit Bienenfleiß zahlreiche Werke Anderer („diversos aliorum libellos et commentaria") benützt habe. Dabei gebricht es ihm nicht an selbständigem Urtheile, und zeigt er sich namentlich fast auf jeder Seite als genauen Kenner des canonischen Rechtsbuches. Mag dem Anfänger auf dem Gebiete liturgischer Studien Durand's Buch weniger genießbar vorkommen, je länger er es benützt und je gründlicher er auch die übrige liturgische Literatur des Mittelalters studirt, als desto werthvoller wird es ihm erscheinen, und desto gerechter wird er wie dessen Mängel in historisch-kritischer Beziehung, so auch die uns oft sehr gesucht scheinenden Deutungen beurtheilen, welche darin vorkommen. Gar manche jener Ceremonien unserer Liturgie, die aus dem Mittelalter stammen, versteht man nur an Handen der mystischen Deutungen, wie sie am vollständigsten bei Durand sich finden. Den Namen Rationale gab Durand seinem Buche im Hinblick auf Exod. 28, 15. 30., weil dasselbe für den Priester das enthält, was für den Hohenpriester des alten Bunds im Rationale beschlossen war, nämlich „manifestationem et veritatem" (Urim ve thummim), weil es die innern Gründe (rationes) der äußern Kultformen darlegt, *rationes* varietatum in divinis officiis et earum varietates describit. Wie der Hohepriester sein Rationale auf der Brust trug, so sollen nach Durands Absicht die Priester den Inhalt seines Rationale „in scrinio pectoris sui" tragen. In acht Büchern behandelt der Verfasser das gesammte Gebiet der Liturgie, sämmtliche officia divina sammt dem, was zu denselben in unmittelbarer Beziehung steht, und zwar in der Reihenfolge, die uns schon bei frühern Autoren begegnete, nämlich: I. Kirchengebäude, seine Einrichtung und Einweihung; II. liturgische Personen; III. liturgische Gewänder; IV. Meßliturgie; V. Stundengebet; VI. Kirchenjahr, und zwar Proprium de tempore;

VII. Heiligenfeste und Kirchweihfest; VIII. Zeitrechnung (computus) und Kalender der Kirche, ein Kapitel, das sich bei den ältern Schriftstellern nicht findet, das aber, seitdem im Jahr 1223 ein Ungenannter (bei Vincenz von Beauvais) in seinem computus auf die Mängel der kirchlichen Zeitrechnung energisch aufmerksam gemacht hatte, sortan fleißig behandelt wurde. Wie hoch man noch im 15. Jahrhundert Durands Rationale hielt, läßt die Thatsache erschließen, daß es eines der ersten Bücher war, die gedruckt wurden; es erschien bei Fust und Schöffer in Mainz 1459 und wurde dann noch vor Ablauf des 15. Jahrhunderts an den verschiedensten Orten wenigstens zwanzigmal neu gedruckt; auch in verschiedene Sprachen ist es übersetzt worden.

d. Daß man im Mittelalter auch dem Volke die Liturgie erklärte, hat die Geschichte der mittelalterlichen Predigt und Katechese des Näheren nachzuweisen; wir weisen für unsern Zweck nur auf die Predigten des seligen Berthold von Regensburg († 1272) hin, die auch für den Liturgiker sehr beachtenswerth sind, da sie ihn nicht bloß ersehen lassen, welchen äußern Verlauf die Liturgie damals hatte, sondern ihm auch einen höchst interessanten Einblick in die Art und Weise gewähren, wie man die in der damaligen Wissenschaft üblichen Deutungen der Meßliturgie u. s. w. für das Volk verwerthete (vgl. z. B. seine Predigt über die heilige Messe, Ausgabe von Pfeifer I. Bd. S. 488—504; von den sieben Heiligkeiten [Sacramenten] S. 289 ff. u. ö.). Berthold verstand es meisterhaft, auch die schlichtesten Laien anzuleiten, wie sie der heiligen Messe, die er über Alles hoch hält, in fruchtbringender Weise anwohnen können, indem sie dabei von Anfang bis zu Ende innigst an die Thätigkeit des Liturgen sich anschließen.

e. Bezüglich der Literatur über Kirchenmusik (Choral und Polyphonie) aus dem 12.—15. Jahrhundert, welche des Einzelnen zu verzeichnen hier nicht des Ortes ist, verweisen wir auf Gerbert, de cantu et musica sacra (2 Bde. 4°), nebst den zugehörigen Scriptores eccl. de musica sacra (3 Bde.), und besonders auf das 73 Tractate von kirchenmusikalischen Theoretikern des Mittelalters enthaltende Werk von E. de *Coussemaker:* scriptorum de musica medii aevi *nova series* a Gerbertina altera; 4 Bde. Paris 1864—1875.

6. Daß im vierzehnten und fünfzehnten Jahrhundert unter den bekannten schlimmen Einflüssen das religiöse und wissenschaftliche Leben einen Rückgang erlitten haben müsse, zeigt schon ein flüchtiger Blick auf die liturgische Literatur dieser Zeit, aus der verhältnißmäßig nicht viele bedeutendere Leistungen zu verzeichnen sind. Wir nennen die Meßerklärungen des Guido de Monte Rotherii (geschrieben 1333), des Nicolaus Plove (c. 1434), des Dionysius van Rickel (Dionysius Carthusianus, † 1471) und des „letzten Scholastikers" Gabriel Biel († 1495), sowie die vortreffliche Schrift des Radulph de Rivo, Dekans zu Tungern († 1403), de canonum observantia. Noch vor Luthers Auftreten, am Schluß des Mittelalters, begegnen wir den Hymnenerklärungen von Hermann Torretin und von Jodok Clichtovdus († 1543), welch letzterer in seinem Elucidatorium auch noch andere Bestandtheile der Liturgie erklärte. — Aus der orientalischen Kirche verdienen erwähnt zu werden des Cabasilas, schismatischen Erzbischofs von Thessalonich (c. 1350), „expositio liturgiae" (bibl. max. patrum, edit. Lugdun. tom. 26), des Simeon von Thessalonich († 1430) „Commentarius de divino templo et missa", des Codinus (curopalatae; vor der Mitte des 15. Jahrhunderts) Schrift „de officiis Constantinopolitanis". Seit Erfindung der Buchdruckerkunst wurden auch

Meßerklärungen in der Volkssprache veröffentlicht, z. B. die von Bernardin von Barentin (wahrscheinlich in Nürnberg 1473—1475), eine andere („Auslegung des Amtes der heiligen Messe") bei Sorg in Augsburg (1484) gedruckte; dem deutschen Volke wurde sodann das Verständniß der Liturgie durch eigene Unterrichts- und Erbauungsbücher (vgl. Hasak, der christliche Glaube des deutschen Volkes am Schluß des Mittelalters, Regensburg 1868), namentlich durch zahlreiche Plenarien erleichtert, die am Schluß des Mittelalters erschienen sind. Daß zu Ende des Mittelalters die Unwissenheit des Klerus in Sachen der Liturgie nicht so allgemein und so groß könne gewesen sein, als man z. B. aus Capito's Vorrede zu des Clichtoväus Elucidatorium (Basil. 1517) schließen möchte, ergibt sich schon aus der Thatsache, daß Durands Rationale vor Luthers erstem Auftreten schon mehr als 20 Auflagen erlebt hatte.

a. *Guido de monte Rotherii* schrieb im Jahr 1333 (Thurolii — in Spanien?) eine Art Pastoraltheologie, welche den Titel führt: „manipulus curatorum, officia sacerdotum secundum ordinem septem Sacramentorum perbreviter complectens", und die mit Recht sehr große Verbreitung fand (edit. Argentorat. 1496). Oefters auf Beleth Bezug nehmend erklärt der Verfasser im Tractat von der Eucharistie ganz kurz, aber sehr gut die Meßliturgie, ohne dabei auf die mystische Deutung einzugehen. — Letzterer ist um so mehr Rechnung getragen in der ziemlich ausführlichen, sehr übersichtlich gehaltenen „Expositio missae" (Argent. 1487) des Nicolaus de Plove (decretorum doctor, nach Einigen Priester, nach Andern Bischof in Posen), welcher gleich Guido an seine Meßerklärung auch noch einen Tractat über das Brevier angereiht hat. — Der „ekstatische Lehrer" Dionysius der Karthäuser (geb. zu Rickel in Belgien) kommt in seinen überaus zahlreichen Schriften öfters auf die heilige Messe zu sprechen und hat deren Liturgie auch zusammenhängend erklärt in seiner von der solidesten Frömmigkeit durchwalteten „*Expositio missae*" (edit. Colon. 1532. tom. I. fol. 211—228). Die mystische Deutung ganz bei Seite lassend legt er das Hauptgewicht darauf, einen klaren Einblick in die Gliederung der Meßliturgie und den Zusammenhang ihrer einzelnen Theile zu vermitteln, die Formularien gründlich und einfach zu erklären, und den Celebrans zu nachhaltiger Andacht bei der Opferfeier anzuregen und anzuleiten; an passender Stelle sind auch kürzere dogmatische Erörterungen eingeflochten. — Gabriel Biel „de Spira et omnium sacerdotum ultimus", wie er sich selber nennt, hat seine „literalis et mystica *canonis missae expositio*" (Lyon 1514) als Professor in Tübingen vor einem großen Auditorium vorgetragen und für dieselbe nach seiner wiederholten Versicherung ganz besonders die Meßerklärung des Licentiaten Eggeling von Braunschweig benützt; ziemlich oft sind auch Alexander v. Hales, Albertus d. Gr., Innocenz III. und Durand berücksichtiget. Biel selber nennt seine Arbeit ein collectorium, bezüglich dessen er in tiefster Bescheidenheit erklärt: ex meis, quae nulla sunt aut minima, nihil aut parum posui, sed quae ab aliis digesta reperi, ut potui scripsi. Wiewohl die Erklärung des Canon den umfänglichsten Theil des Werkes bildet, so sind doch — „propter cohaerentiam" — auch die übrigen Theile der Messe freilich kürzer erklärt; selbst von Zeit und Ort der Opferfeier, deßgleichen von den liturgischen Gefäßen und Gewändern wird gehandelt. Bei jedem Anlaß werden dogmatische Materien hereingezogen und des Breiten erörtert, z. B. die Lehre von der Kirche, von der Verehrung der Heiligen, ihrer Reliquien und Bilder, vom Verdienst, von Materie und Form der Eucharistie, von der Transsubstantiation, von der Qualität des eucharistischen Leibes Christi u. s. w. u. s. w. In der eigentlichen Meßerklärung,

die sich nach scholastischer Manier in zahlreichen Distinctionen und Subdistinctionen vollzieht, sucht Biel sowohl der grammatisch-historischen als der hergebrachten mystischen Deutung gerecht zu werden, fest davon überzeugt, „quod passio, resurrectio et ascensio Domini et caetera ad humani generis salutem acta non modo verbis, sed *gestis et signis* in missa repraesentantur"; daß Albert d. Gr. die mystische Auslegung nicht genugsam respectirte, erregt des Verfassers Staunen und Mißbilligung (c. 89). Wie hoch Biels Meßerklärung von den Zeitgenossen — und zwar mit Recht — geschätzt wurde, erhellt aus der Thatsache, daß dieselbe bald nach ihrem ersten Erscheinen an den verschiedensten Orten (Tübingen, Reutlingen, Basel, Venedig u. s. w.) gedruckt und wiederholt aufgelegt wurde (vgl. dazu Tübinger Q.-Schr. 1865. S. 218).

b. Besonders werthvoll für den Liturgiker ist die Schrift Radulphs von Tungern „de canonum observantia" (bei Hittorp. edit. Roman. pag. 633—674). Sie wurde im letzten Jahrzehnt des 14. Jahrhunderts zu der Zeit verfaßt, als die (1386) neu gegründete Congregation der regulirten Augustiner-Chorherrn von Windesheim (Bisthums Utrecht) sich schon weiter auszubreiten angefangen hatte, und ist deren Prior nebst seinen Conprioren zu dem Zweck gewidmet, damit dieselben in ihren Klöstern den Gottesdienst, nämlich das Stundengebet und die Opferfeier, ganz nach der Norm der Canones (daher der Titel de observantia canonum) und nach dem altehrwürdigen Brauch der römischen Kirche, nicht aber nach dem Vorgange der Neuerer einrichten möchten, unter welchen er speciell die „minderen Brüder", d. i. die Franziskaner versteht, deren Kalendarium und Brevier wegen der Abweichungen vom altrömischen Brauch ihm Gegenstand des Aergernisses und scharfer Kritik geworden ist. Als Radulph seine Abhandlung schrieb, war er kurz zuvor von längerem Aufenthalte in Rom zurückgekehrt, wo er nicht bloß die dortigen liturgischen Gebräuche genau beobachtet, sondern auch viel handschriftliches Material in Sachen der Liturgie sich gesammelt hatte. Die Ambrosianische Liturgie hatte er gleichfalls kennen gelernt, sowie er auch mit den gottesdienstlichen Observanzen der verschiedenen religiösen Orden und der einzelnen Kirchenprovinzen und mit der Geschichte des Kultus wohl vertraut war. Und so ließ sich im Vorhinein erwarten, daß seine Arbeit eine gründliche sein werde, was sie in der That auch ist. Nachdem er zuerst im Allgemeinen von der Pflicht gehandelt, sich in Sachen des Gottesdienstes an die Canones der Väter, an die Auctorität der römischen Kirche und an den althergebrachten Usus zu halten und ja nicht vorschnell in Sachen der Liturgie Aenderungen und Neuerungen zu machen (c. 1—7), geht er zunächst speciell auf das Stundengebet ein. Hier gibt er genau an, welche Einrichtung dasselbe seit Alters in der römischen Kirche gehabt habe, welche Bestandtheile desselben für authentisch zu halten seien und welche nicht, betont ganz besonders, daß man von jeher überall darauf gehalten habe, jede Woche (mit wenigen Ausnahmen) den ganzen Psalter zu beten. Die Zahl der Feste mit eigenen Psalmen sei daher stets sehr klein gewesen, und daran solle man gegenüber den Franziskanern fest halten, welche allzuviele festa duplicia (mit neun Lectionen) feiern und auch an den Heiligenfesten mit bloß drei Lectionen nicht die Psalmen de feria, sondern die de festo beten, was die beklagenswerthe Folge habe, daß nur mehr selten der ganze Psalter, wie die Väter es verlangten, recitirt werde, und daß auch Gradual- und Bußpsalmen und das officium defunctorum sehr häufig in Wegfall kommen (c. 8—23). Weil die Aenderungen am Kalendarium und Stundengebet auch solche an der Opferfeier bedingen, so handelt Radulph zum Schluß (c. 23) auch noch ziemlich eingehend von der Meßliturgie der römischen Kirche, wie sie auf apostolischer Grundlage unter Auctorität der Päpste sich entwickelt hat und wie sie mit Fernhaltung willkürlicher Aenderungen gefeiert werden soll. Wohl ist dieser Schlußparagraph

keine expositio missae im mittelalterlichen Sinn, sondern mehr eine kurze Geschichte unserer Meßliturgie, aber gerade darum sehr werthvoll, wie denn überhaupt die ganze Arbeit Radulphs sich vorwiegend für die Geschichte der Liturgie, besonders für die Geschichte des Stundengebetes im Mittelalter als sehr belangreich erweist. Ein Zeitgenosse Radulphs war der gelehrte, um die Reform von Mißständen in der Kirche viel bemühte Heinrich von Hessen (de Langenstein; früher Lehrer an der Universität Paris, dann in Wien; gest. 1397), welcher unter dem Titel „secreta sacerdotum, quae sibi placent vel displicent in missa" (Vienn. 1498) eine kleine liturgische, vorwiegend rubricistische Abhandlung veröffentlichte, welche einen interessanten Einblick in vielerlei Mißbräuche gewährt. — Durchdrungen von der ganz richtigen Ueberzeugung, es sei für die Reform des Klerus höchst förderlich, wenn derselbe das, was er bei der Liturgie täglich thut, betet, singt und liest, auch gründlich verstehe, veranlaßte der Bischof Johann von Raab den Pariser Theologen Clichtovăus (Jodoť Clicthou), sein *Elucidatorium* ecclesiasticum zu verfassen, welches 1516 in Paris, 1517 und 1519 in Basel und dann noch öfter gedruckt wurde. Die Bezeichnung elucidatorium deutet uns der Verfasser selber also: quod ad ecclesiasticum pertinentia officium atque in eo legenda dicendave clarius elucidet. Im ersten Buch erklärt er die Hymnen des Breviers metrisch, sprachlich und sachlich, während die kurz vorher erschienene Schrift des Hermann Torretin „hymni et sequentiae cum diligenti difficillimorum *vocabulorum* interpretatione" (Colon. 1513) sich auf die Erklärung einzelner dunkler Worte beschränkt hatte. Ist Clichtovăus in seiner Hymnenerklärung mitunter breit, so ist dieselbe doch auch jetzt noch von Werth; multus quidem in annotationibus, sed non paucae earum utiles sunt sagt Daniel mit Recht. Im Wesentlichen dasselbe gilt von einer schon im Jahr 1492 und dann noch öfter (Colon. apud Henricum Quentel) gedruckten ziemlich eingehenden Wort- und Sach-Erklärung der Hymnen und Sequenzen. Im zweiten Buch des Elucidatoriums erklärt Clichtovăus mehrere Cantica (Te Deum, Benedictus, Magnificat, Quicunque vult, Nunc dimittis), Antiphonen (darunter die sieben O), Responsorien und Benedictionen (Weihe des Feuers, der Osterkerze und Taufwassers), im dritten Buch die Messe (sehr ausführlich den Canon) und im vierten die damals noch zahlreichen Sequenzen des Meßbuches. Schon einige Jahre früher (1513) hatte Johannes Adelphus in Straßburg eine „luculenta sequentiarum interpretatio" veröffentlicht, und eine „historia horarum canonicarum" von Heinrich Bebel war 1512 in Augsburg erschienen.

e. Der schismatische Patriarch Simeon von Thessalonich, bezüglich dessen Goar sagt: vir, si ecclesiae romanae fuisset conjunctus, antiquis patribus annumerandus, hat uns eine sehr schöne, warm und fromm geschriebene Abhandlung hinterlassen, deren Titel lautet: περὶ τοῦ ναοῦ, καὶ ἐξήγησις εἰς τὴν λειτουργίαν (griech. u. latein. bei Goar, euchološ. ed. Venet. pag. 179—194). Zuerst wird in sehr ansprechender Weise das Kirchengebäude (templum) der Griechen und seine Einrichtung, sodann werden die liturgischen Gewänder mystisch gedeutet, worauf eine ziemlich eingehende, durchaus allegorisch-mystisch gehaltene Erklärung der griechischen Opferliturgie folgt, in welcher nach Simeon nicht bloß Leben, Leiden und Auferstehung des Herrn, sondern auch sein Herrschen zur Rechten des Vaters und seine Wiederkunft zum Gerichte dargestellt ist. Ganz kurz werden am Schluß auch noch die Hauptacte der sogenannten Proskimidie berücksichtiget und ausgelegt. — Die Schrift des *Codinus* „περὶ τῶν ὀφφικιαλίων τοῦ παλατίου Κωνσταντινουπόλεως καὶ τῶν ὀφφικίων τῆς μεγάλης ἐκκλησίας" (griech. u. latein. v. Goar, Paris 1648, fol., neueste Ausgabe von Imman. Becker, Bonnae 1839) hat für die Liturgik insofern Bedeutung, als in ihr nicht bloß die weltlichen Chargen am Hofe von Constantinopel beschrieben, sondern auch die geistlichen Aemter aufgezählt sind und

sofort eingehend dargelegt wird, an welchen Festen, in welchem Aufzuge, an welchem Platze der Kaiser dem Gottesdienst in der Patriarchalkirche beiwohne, an welchen Tagen er auch andere Kirchen besuche u. s. w. Wie über den Verlauf des Gottesdienstes so namentlich über das Kirchenjahr gibt die Schrift, welche schon von dem Jesuiten Gretser in's Lateinische übersetzt worden ist, manchen werthvollen Aufschluß.

d. Schon oben (§ 5, S. 47) haben wir der Plenarien Erwähnung gethan, d. i. solcher liturgischen Bücher, in welchen Alles, was bei der Meßfeier der Celebrans, die Leviten und der Sängerchor brauchen, beisammen war; sie hießen auch *Missalia* plenaria und enthielten, weil für den Priester bestimmt, Alles in lateinischer Sprache, waren also Meßbücher — Missalien — in unserem Sinn des Wortes. Nach Erfindung der Buchdruckerkunst gab man in Deutschland (nachweislich seit 1470) auch Meßbücher für das Volk in deutscher Sprache heraus, und diese Volksmeßbücher nannte man nun kurzweg Plenarien, die liturgischen Meßbücher aber kurzweg *Missalia*. Während die ältesten dieser deutschen Plenarien nur die Episteln und Evangelien des lateinischen Meßbuches nebst kurzer Auslegung derselben (Postille) in lingua vulgari enthielten, finden wir in den späteren auch Sangestheile (Introitus, Gloria u. s. w.) und Collecten der Sonn- und Festtagsmessen, ja vollständige Formularien von Votivmessen übersetzt, so daß auf dem Titel gesagt werden konnte: „das Alles nach einem ganzen (lateinischen) Meßbuch (plenarium missale) gemachet und getewtschet mit Fleyß". Früherhin hatten die liturgischen Lectionarien, welche Episteln und Evangelien enthielten, also nicht bloß Epistolaria oder Evangelistaria waren, lectionaria *plenaria* geheißen, woraus sich die Bezeichnung der ältesten deutschen Epistel- und Evangelienbücher als Plenarien am einfachsten erklärt. In der Zeit von c. 1470—1518 sind über fünfzig Ausgaben solcher Plenarien in ober- und niederdeutscher Mundart erschienen, wie aus Alzogs schon obenerwähnter Abhandlung über die deutschen Plenarien, sodann aus den einschlägigen Mittheilungen der Tübinger Q.-Schr. (Jahrg. 1856) und der histor.-polit. Blätter (Bd. 77. S. 17 ff.) sich ergibt. Janssen (Gesch. d. deutschen Volkes, I. Bd., Buch 2. n. 4) erblickt in dieser Thatsache mit Recht einen Beweis dafür, „daß für die religiöse Volksbildung damals (am Ausgang des Mittelalters) besser als zu irgend einer früheren oder späteren Zeit gesorgt wurde". Nicht bloß der Klerus, welcher die Herausgabe der Plenarien anregte und besorgte, sondern auch die zahlreichen Laien, welche dieselben benützten, müssen von der Ueberzeugung durchdrungen gewesen sein, der öffentliche Gottesdienst sei ein λεῖτον ἔργον, ein von den mittlerischen Personen für das Volk vollzogener Dienst, an den sich das Volk lebensvoll anschließen, an dem es mit Verständniß sich betheiligen müsse. Selbst die Tagzeiten des römischen Breviers wurden (Venedig 1518) in's Deutsche übersetzt, was um so weniger auffallen wird, wenn wir den Bruder Dieberik von Münster im berühmten „Kerstenspiegel" (1480 zum erstenmal gedruckt; n. 26) alle Christen, auch die einfachsten Laien anleiten hören, wie sie, „die kein Latein kennen", in entsprechendem kurzem Gebet an die kirchlichen Tagzeiten („die Gezeit") sich anschließen sollen. Daß übrigens gleichwohl in weiten Kreisen ein lebensvolleres Verständniß unserer katholischen Liturgie müsse gefehlt haben, erhellt aus der Thatsache, daß die radikalen Neuerungen der Reformatoren auf liturgischem Gebiet bei so Vielen Anklang fanden. — Daß gegen Ende des Mittelalters die Liturgie vom wissenschaftlichen Standpunkt wenig bearbeitet wurde, dürfte sich zum Theil auch daraus erklären, daß der Humanismus in seiner späteren (mehr oder weniger, bewußt oder unbewußt paganisirenden) Gestalt in den Gelehrtenkreisen immer größere Verbreitung fand; die Theologen dieser Richtung stießen sich nicht bloß an der Latinität unserer liturgischen Bücher, be-

sonders an den Formfehlern vieler Hymnen, sondern hatten vielfach auch für das Innere der Liturgie und für deren Geschichte kein rechtes Verständniß. Ein Blick auf das unter den Einflüssen des Humanismus zu Stande gekommene Hymnarium Zachariae Ferrerii Vincentini (Romae 1525) und das zehn Jahre später erschienene Brevier des Kardinals vom heiligen Kreuze (Franz Quignonez) läßt unschwer erkennen, es sei kein Unglück gewesen, daß die Humanisten der bezeichneten Richtung die Liturgie nicht zum Gegenstand ihrer wissenschaftlichen Thätigkeit machten; über das genannte Brevier vgl. des Näheren *Roskovany*, de coelibatu et Breviario tom. V. pag. 212 sqq. et tom. XI. pag. 3 sqq.

§ 7.

Literatur und Literaturgeschichte der Liturgik in der Reformationszeit und in den nächstfolgenden Jahrzehnten (bis in's 17. Jahrhundert).

1. Einen neuen Aufschwung nahmen die liturgischen Studien in Folge der Reformation. Bekanntlich läugneten die sogenannten Reformatoren den Opfercharakter der Eucharistie, verwarfen das mittlerische Priesterthum und erklärten das ganze Volk als priesterlich; daß Luther gleich Zwingli von Anfang an das Volkspriesterthum lehrte, werden wir weiter unten zeigen. Aber wie in andern Dingen, so waren die Reformirten auch in Sachen der Liturgie consequenter als die Lutheraner, deren Führer die vollen Consequenzen der Verwerfung des Opfers und speciellen Priesterthums auf dem Gebiete des Kultus nicht sofort zu ziehen sich getrauten. Die Reformirten stellten alsbald die ganze Meßliturgie ab, verwarfen selbst die Meßperikopen und führten statt derselben die fortlaufende Lesung biblischer Bücher ein; sie zerstörten in den Kirchen die Altäre, Sacramentshäuser, Bilder, ja vielfach selbst die Orgeln; ihnen war eben klar, daß mit dem Wegfall des Opfers, welches den tragenden Mittelpunkt des gesammten Kultus gebildet, ja selbst den Bau und die Einrichtung der Kultstätten normirt hatte, auch der gesammte Kult in allen seinen Bestandtheilen, äußeren Formen u. s. w. ein anderer werden müsse, wie das bei ihnen auch thatsächlich der Fall war (vgl. des Näheren *Daniel*, codex liturg. tom. III. pag. 1—38). Die Lutheraner hingegen schonten zum öfteren nicht bloß die Kirchengebäude und deren Einrichtung, sondern bezeichneten längere Zeit ihren Hauptgottesdienst noch als Messe, die anfänglich sogar in lateinischer (cf. Lutheri „formula missae", 1523, bei Daniel a. a. O. Bd. II, S. 80 ff.), und erst allmählich in deutscher Sprache (vgl. Luthers deutsche Meßordnung a. a. O. S. 97 ff.) gehalten wurde; bei dieser Feier trug der Celebrans nach altem Brauch das Meßgewand, es wurden Lichter angezündet, Gregorianische Melodien gesungen u. s. w.; für den Hauptgottesdienst hielt man an den althergebrachten Meßperikopen fest, sogar ein Stück Stundengebetes hatte man beibehalten, ja selbst unter der Woche wurden, wenigstens in Städten, täglich Matutin (Laudes) und Vesper, freilich in stark veränderter Form, in den Kirchen gehalten. Allein was sollten all diese Riten, welche sammt und sonders ihren Ziel- und Höhepunkt im Opfer hatten, noch für eine Bedeutung haben, nachdem Luther den Opfercharakter der Eucharistie und das Priesterthum verworfen, die Opferfeier als Götzendienst erklärt und von seiner sogenannten Messe Alles, wenn

auch mit noch so großer Vorsicht, verbannt hatte, was den Namen Opfer (sacrificium) oder auch nur den Namen Oblation führt? Den Canon der römischen Meßliturgie, bekanntlich deren ältesten, unveränderlichen Bestandtheil, bezeichnete er als verabscheuungswürdigen Baalsdienst, weil eben in ihm der Opfercharakter der eucharistischen Feier den bestimmtesten Ausdruck fand; daher wurde derselbe sammt dem sogenannten kleinen Canon oder den Oblationsgebeten von vornherein ganz und gar aus dem lutherischen Gottesdienst verbannt. Gueranger hat den Protestantismus ganz treffend als die „antiliturgische Häresie“ bezeichnet; denn noch charakteristischer als seine juridische Rechtfertigungstheorie ist für ihn seine Verwerfung des Opfers, d. i. der Liturgie im altkirchlichen Sinne, und die Läugnung eines eigenen Standes der Liturgen, unter denen man im alten und im neuen Testament mittlerische Personen, nicht bloße Repräsentanten des Volkes oder etwa Prediger verstanden hat. Nach consequent lutherischer Lehre ist der Gottesdienst nur noch Gemeindegottesdienst, der officielle Leiter desselben selbst als Prediger nur Repräsentant der versammelten Gemeinde; und da erscheint es denn als allein correct, daß der ganze Gottesdienst in der Volkssprache gehalten wird, zumal es in einem solchen Gottesdienst, der lediglich Ausdruck gläubiger Subjectivität ist, keine mysteriösen Handlungen gibt. Kein Wunder daher, daß gar bald im protestantischen Gottesdienst die Volkssprache zur ausschließlichen Herrschaft kam; ebenso natürlich, daß man nachmals auch die altkirchlichen Gebete, Präfationen u. s. w., die in den lutherischen Agenden des 16. Jahrhunderts beibehalten waren, über Bord warf; waren sie ja für den Opferkult und auf mittlerische Personen berechnet gewesen und gaben lautes Zeugniß vom althergebrachten Glauben der Kirche. Gleich von Anfang hatte auch Luther das Hauptgewicht beim Gottesdienst auf die Predigt gelegt, und insofern war es consequent, daß später auch unter den Lutheranern die Predigt fast das Ein und Alles beim Hauptgottesdienst wurde. Daß man aber als Grundlage für diese Predigt protestantischerseits fast überall die kirchlichen Perikopen beibehielt, ist um so mehr zu verwundern, als Luther schon im Jahre 1523 ganz andere Episteln und Evangelien in Aussicht gestellt hatte.

In dieser völlig neuen Kultpraxis nun und in den grundstürzenden Kultprincipien der Reformatoren lag für die Katholiken eine stetige Herausforderung zu deren wissenschaftlicher Bekämpfung resp. zu gründlicher Vertheidigung des katholischen Kultes durch den Nachweis, derselbe sei nicht, wie die Reformatoren oberflächlich genug behaupteten, ein Werk des „finstern Mittelalters“ und hierarchischer Habsucht, sondern er reiche in seinen Hauptbestandtheilen in die altchristliche Zeit hinauf, in jene Zeit, deren einfachen Kult wieder hergestellt zu haben die Reformatoren sich fort und fort fälschlich rühmten. Behufs siegreichen Kampfes mußten die katholischen Theologen nicht nur die Schriften der heiligen Väter gründlich durchforschen, sondern auch die ältesten Handschriften der liturgischen Bücher, der Sacramentarien, Antiphonarien, Lectionarien u. s. w. aufsuchen und veröffentlichen, deßgleichen die Schriften älterer Auctoren, welche eingehend die Liturgie beschrieben und erklärt hatten. Daß die Reformatoren, vorab Luther, in Sachen der Liturgie, namentlich in Beziehung auf deren Geschichte, in hohem Grade unwissend waren, wird selbst von besonnenen Protestanten zugestanden, und

Daniel (cod. liturg. IV. pag. 3) findet das Urtheil gerecht, welches Renaudot (liturg. orient. collect. praef. tom. 1) in folgenden Worten abgegeben hat: magna illa ecclesiarum reformatarum lumina (!) tantum disciplinae sacramentalis sciebant, quantum Missali vulgari continebatur, vix quidquam amplius. Aber auch katholischerseits gebrach es dem Klerus vielfach an gründlicherem, namentlich geschichtlichem Verständniß des Kultes, und Renaudot hat wohl Recht, wenn er fortfährt: neque negandum est, penitiorem illius disciplinae (sc. sacramentalis vel liturgicae) cognitionem theologis nostris quoque defuisse. Hätte man dem Volke, für dessen religiöses Bedürfniß allerdings durch Gebetbücher und Plenarien vielfach schon gesorgt war, auch überall fleißig liturgisch geprediget und auf solche Weise allen Gläubigen ein lebensvolles Verständniß der katholischen Liturgie vermittelt, dann würden die nüchternen, und gerade in der Volkssprache als recht nüchtern sich präsentirenden nagelneuen protestantischen Liturgien, deren es bald eine Unzahl gab, nicht auf so Viele einen verführerischen Einfluß ausgeübt, auch würden die Schmähungen über unsere katholische Liturgie wenig verfangen haben. Und so erschien allererst als nothwendig, dem Volke, den katholischen Laien ein gesundes Verständniß ihres Kultes zu ermöglichen und sie dadurch an denselben zu fesseln. Diesem Zwecke sollte dienen die vortreffliche Schrift, welche der tiefsinnige, für eine Reformation im Geist der Kirche eifernde Bischof Berthold von Chiemsee († 1543) im Jahre 1535 veröffentlichte unter dem Titel: Rational deutsch über das Amt der hl. Meß. Dem Verfasser schwebte bei seiner Arbeit Durands Rationale vor Augen, das er in urkräftigem Deutsch popularisirte unter steter Rücksichtnahme auf die Angriffe der Protestanten; von ihm rührt auch das im gleichen Jahre erschienene „Keligpuchl" her, in welchem Berthold vorwiegend vom dogmatischen Standpunkt aus die Frage erörtert, ob das heiligste Sacrament auch von Anderen als dem Celebranten unter beiden Gestalten soll genossen werden. — Den gleichen Zweck wie Berthold, wenn auch in anderer Weise, verfolgte der gelehrte Georg Wicelius (Witzel; † in Mainz 1573), welcher selber eine Zeitlang Anhänger Luthers gewesen war und in seinem sehr bewegten Leben genugsam Gelegenheit hatte, die religiösen Bedürfnisse allseitig kennen zu lernen. Um Luther und dessen Anhänger, die ihn seit seiner Rückkehr zu der Kirche in jeder Weise verdächtigten, möglichst nachhaltig bekämpfen zu können, hatte Wicel sehr fleißig Kirchenväter und alte Liturgien studirt und die für den damaligen Stand der Wissenschaft immerhin werthvollen Resultate seiner dießbezüglichen Forschungen suchte er nun in deutsch geschriebenen Büchern auch den Laien zugänglich zu machen, z. B. in dem ziemlich umfänglichen Werke: „Form und Anzeigung, wie die heilige catholische Kirch vor tausent, mehr und weniger Jaren in aller Christenheit regiert und geordnet gewesen sei, sampt der Missa S. Joh. Chrysostomi deutsch und altem Brauch der heyligen Tauffe;" Mainz 1546. Im „Chorbuch der heyligen katholischen Kirchen" (Mainz 1550) bot er sodann den Laien nicht bloß das Ordinarium der Messe, ferner die kleineren Horen, Vesper, Complet und Todtenofficium, sondern auch die wichtigeren Antiphonen, Responsorien u. s. w. aus dem Proprium de tempore für's ganze Kirchenjahr, sowie die Liturgie der Taufe

und mehrerer feierlichen Benedictionen in deutscher Sprache. Er that dieß in der Absicht und Erwartung, „daß doch der barmherzige Gott hierdurch den gemeinen Mann zu sich und seiner allgemeinen Kirchen, zu seiner Furcht, zu seinem Dienst, zu seiner ehre und zu eines jeglichen eigen heil und seligkeit erweichen, reitzen und ziehen wolt. Welches zu geschehen aufieng, wenn der Christen Läy in sich selbst schlüge, gedächte und spräche: Gott Herr und Vater, wes habe ich mich doch geziehen, das ich die Kirche also geflohen und den Lateinischen Chor also gehasset habe, so ich doch dessen nichts höre noch lese, das ungöttlich, böß und ärgerlich sei, wie ich mich mit geferbten falschen worten überreden lassen habe. Denn es allhie von unnöten, diesen gemeinen Chorgesang wider die jetzigen Secten und Lesterer zu vertheidigen. Wirst selbst urteilen und sagen müssen, du habest es nicht gewisset noch verstanden, das man so gut und heilsam ding, im Latein verborgen, täglich früh und spät gesungen und gelesen habe, dadurch jedermann gebessert und zur gottesfurcht vermanet, nicht allein im Christen waren Glauben gesterkt wird. Eben dies, freundlicher Bruder im Herrn, die ursache dieser meiner mühe und arbeit ist; bin fester hoffnung zu Gott dem Allmächtigen, es wird (aus dieser Uebersetzung liturgischer Formulare) viel guter Frucht zu ehre des Herrn und zu heil etlicher tausent Gläubigen hieraus erfolgen“ (Vorrede zum „Psaltes ecclesiasticus“.) Für sehr wichtig erachtete Wicel unter den damaligen Verhältnissen liturgische Predigten; „Lieber Gott,“ ruft er aus (a. a. O.), „es muß erst ins Volk geprediget werden, was die Chorgesenge sind und Ceremonien bedeuten sollen, soll der gemeine Handwerks- und Bauersmann widerumb zur Kirchen Lust haben. Also, das so oft gewönliche Predig geschehen, ein viertel stunde diesem notwendigen werk zugeeignet würd, und das sonderlich jetziger Zeit, da alles noch also in irrthum und unwillen schwebet. Dies thu, Prediger, und jr Läyen thut, was jr gelehret werdet“. — Darin, daß Wicel dem Volke die Liturgie in mehreren besonderen Schriften erklärt hat, mag der Grund liegen, warum er dieselbe in seinem größeren Katechismus (vgl. dagegen den später erschienenen kleineren) nicht behandelt. Dieß geschieht aber in dem Katechismus von Gropper (erschienen 1547; vgl. Mousang, kath. Katechismen des 16. Jahrh., S. 299—302), welcher die „eußerlichen Ceremonien“ bei Spendung der Sacramente, Sacramentalien und bei der heiligen Messe kurz und gut erörtert; im Katechismus von Peter Soto (deutsch erschienen 1549; vgl. Mousang, S. 343—363), welcher sehr eingehend, ebenso gründlich als wahrhaft praktisch, vom Gottesdienst handelt, namentlich die heilige Messe des Einzelnen auslegt und die Gläubigen anleitet, sie mit gutem Verständniß und fruchtbringend anzuhören, und im Katechismus von Contarini (a. a. O. S. 552—553).

Die gründliche wissenschaftliche und möglichst allseitige Widerlegung der grundstürzenden protestantischen Kultprincipien konnte aber nur allmählich und erst dann erfolgen, nachdem die erste Hitze des Streites nachgelassen hatte. Wie schon oben bemerkt, war für solch eine gründliche Widerlegung allererst das Zurückgehen auf die Väter und auf die ältesten liturgischen Documente nothwendig. Diese selber aber mußten unparteiisch geprüft werden; denn daß blinder Partei-Eifer auch die Zeugnisse des christlichen Alterthums verdrehen könne, das haben die Magdeburger Centuriatoren bewiesen, welche

in jedem ihrer dreizehn Foliobände (Basel 1560—1574) in einem eigenen Abschnitt auch von der Liturgie („de caeremoniis et cultu divino") der betreffenden Periode handeln, uns aber von ihr ein Bild entwerfen, das, wie zum Theil schon Baronius in seinen Annalen der Kirchengeschichte (1588 bis 1607 erschienen) ohne Polemik in einfach thetischer Weise dargethan hat und jetzt allgemein zugestanden wird, vielfach im Partei-Interesse gehalten und der objectiven Wirklichkeit nicht entsprechend ist. Daß auch Baronius († 1607) trotz all seiner Objectivität nicht selten Fehlgriffe machte, haben nicht bloß protestantische Schriftsteller, sondern hat gründlicher als sie alle der Franziskaner Pagi (critica in annales Baronii) nachgewiesen; es mußten eben, namentlich soweit es sich um liturgische Materien handelte, noch mehr Quellen veröffentlicht werden und das historisch-kritische Verfahren bei der Würdigung und Verwerthung derselben zu noch größerer Sicherheit gelangen. Ein viel verheißender Anfang dazu war schon im 16. Jahrhundert gemacht worden; namentlich hatte man für die im Auftrag des Tridentinums veranstalteten officiellen Ausgaben der liturgischen Bücher, vorab des Missale und des Pontificale, sehr umfassende Quellenstudien gemacht: „collatis cum *vetustis* nostrae Vaticanae bibliothecae aliisque undique exquisitis emendatis atque incorruptis *codicibus;*" Bulle Pius' V. quo primum. Von den katholischen Gelehrten des sechszehnten Jahrhunderts sind als Herausgeber von Quellen für die römische Liturgie hier zu nennen: Georg Cassander (aus Cadsand bei Brügge; Laie, † zu Köln 1566), Jakob Pamel, Canonikus von Brügge († 1587), und Angelus Rocca († 1620).

Sehr großes Gewicht legte man katholischerseits auch auf die griechischen und orientalischen Liturgien, auf die man sich den Protestanten gegenüber nicht bloß zum Beweis für den Opfercharakter der eucharistischen Feier und für andere Dogmen, sondern auch behufs Rechtfertigung der Ceremonien sehr gerne berief; es war daher ein Bedürfniß vorhanden, sie im Urtexte oder doch in Uebersetzungen herauszugeben. Theils als Uebersetzer, theils als Herausgeber griechischer und orientalischer Liturgien haben sich im eben genannten Jahrhundert Verdienste erworben: Erasmus von Rotterdam († 1536), Georg Wicel, Johannes a S. Andrea, Canonikus in Paris, Claudius de Sainctes († 1591) und der damals in Rom lebende Maronite Victor Scialach; von Protestanten ist speciell zu nennen Flacius Illyrikus († 1575), die Seele bei Herausgabe der Magdeburger Centurien, und nach Luthers Tode der eifrigste Vertreter des orthodoxen Lutherthums.

a. Cassander war bekanntlich bis in's Uebermaß irenisch gesinnt und trieb in specieller Rücksicht auf die Wiedergewinnung der Protestanten mit Vorliebe liturgische Studien. Er veröffentlichte 1561 den „Ordo romanus vulgatus", von dem bereits oben S. 42 die Rede war. Auch gab er, um es gleich hier zu erwähnen, in Köln (1561) unter dem Titel Liturgica eine Schrift heraus „de ritu et ordine dominicae coenae celebrandae e variis scriptoribus", von welcher Renaudot in der Vorrede zum ersten Band seiner Collectio liturgiarum orientalium sagt, daß sie an Gründlichkeit die meisten gleichzeitigen Arbeiten auf liturgischem Gebiet weit überrage. — In der ausgesprochenen Absicht, die kecken Behauptungen der Reformatoren in Sachen der Liturgie durch Documente zu widerlegen, ließ Pamel, der viele alte Handschriften besaß und sich auch um

die Herausgabe der Werke Cyprians und Tertullians verdient gemacht hat, im Jahre 1571 seine zweibändige „liturgia latinorum“ erscheinen, die in der von uns benützten späteren (Colon. 1675) Ausgabe den Titel hat: „Rituale patrum latinorum, sive liturgicon latinum“. Der erste Band enthält eine mosaikartige, vielfach unkritische Geschichte der Liturgie, während im zweiten Band liturgische Urkunden veröffentlicht sind, und zwar erstlich: Hieronymi *Comes sive Lectionarius* (pag. 1—61) aus einem Codex der Brügger Cathedrale St. Donatiani unter Beiziehung alter Kölner-Handschriften, die Hittorp dem Herausgeber mitgetheilt hatte, deren aber wohl keine über das 9. Jahrhundert hinauf reicht, — hier zum erstenmal im Druck veröffentlicht. Dieser Comes ist sehr reich, enthält gleich vielen vortridentinischen Missalien Deutschlands auch für die Mittwoche und Freitage eigene Lectionen, stimmt überhaupt mit diesen Missalien zumeist da überein, wo sie vom römischen abweichen. An zweiter Stelle (bis S. 176) edirte Pamel das römische Meßantiphonar (Graduale) unter Zugrundelegung eines dem Ende des 8. oder Anfang des 9. Jahrhunderts angehörigen Codex der Abtei Blandinii bei Gent (vgl. oben S. 36); alsdann (S. 178—387) das Gregorianische Sacramentar, für das er mehrere Handschriften benützte, deren älteste nicht lange nach Alcuin dürfte angefertigt worden sein, und an welches er sofort (S. 388 ff.) das *Sacramentarium Grimoldi* abbatis (vgl. oben S. 34) und das schon früher (S. 61) erwähnte *Sacramentarium Alcuini* (pag. 517—49), sowie einen Cyclus von Präfationen und Tropen anreiht. An dem Maßstab gemessen, welchen man dermalen bei Beurtheilung von Quellenausgaben mit Recht anlegt, erscheinen Pamels Publicationen in mehrfacher Hinsicht als mangelhaft; allein sie haben jedenfalls bahnbrechend gewirkt und waren höchst verdienstlich. Seinen Plan (cf. praef. I. tom.), auch ein Liturgicon *Graecorum* herauszugeben und die Uebereinstimmung zwischen den griechischen und lateinischen Liturgien nachzuweisen, hat Pamel nicht realisirt. — Der um die christliche Archäologie sehr verdiente Augustinerordens-Eremit Angelus Rocca (apostolicus sacrista et episcopus Tagastensis) veröffentlichte zwölf Jahre nach Pamel zuerst inter opera S. Gregorii (1593), dann auch noch separat und mit Anmerkungen versehen (1596) das Sacramentar Gregor des Großen aus einem Codex der Vaticanischen Bibliothek, welcher erst aus dem 11. Jahrhundert stammt.

b. Die Liturgie des hl. Basilius, des hl. Chrysostomus und die Präsanctificatenliturgie sammt der Meßerklärung des Patriarchen Germanus erschienen in griechischer Sprache schon 1529 in Rom. Erasmus von Rotterdam, dessen Aeußerungen über die Ceremonien der Kirche vielfach Anstoß erregten, hatte die Liturgie des hl. Chrysostomus in's Lateinische übersetzt; sie wurde 1540 zu Colmar gedruckt. Wicel gab zu Mainz 1555 in lateinischer Uebersetzung die Liturgie des hl. Basilius und die äthiopische Liturgie heraus, welch letztere schon im Jahre 1548 in Rom war gedruckt worden. Im Jahre 1560 sodann erschienen bei Morell in Paris unter der Respicienz des gelehrten Pariser Canonikers Johannes a S. Andrea die Liturgien der Heiligen Jakobus, Basilius und Chrysostomus nebst der Präsanctificatenliturgie und werthvollen einschlägigen Beigaben aus mehreren griechischen Vätern sowohl in griechischer als lateinischer Sprache. Dieselben Liturgien und Vätercxcerpte gab der Pariser Theologe und nachmalige Bischof von Evereux Claudius de Sainctes im gleichen Jahr (1560) aber bloß in lateinischer Sprache bei Plantin in Antwerpen heraus. Dem bereits genannten Johannes a S. Andrea verdanken wir auch die erstmalige Herausgabe der Liturgie des hl. Markus mit Additamenten aus dem 8. Buche der apostolischen Constitutionen (Paris 1583; griechisch und lateinisch; emendirt von Renaudot collect. liturg. I. edit. Francof. pag. 120 sqq.). Aus einem sehr jungen Codex gab im Jahre 1585 der gelehrte Genter Bischof Wilhelm Lindanus bei Plantin in Ant-

werpen griechisch und lateinisch eine Liturgie heraus, welche dem hl. Petrus zugeschrieben wird, und deren Aechtheit Lindanus vertheidigte. Sie ist ein Gemisch von Bestandtheilen aus griechischer und römischer (aus ihr fast der ganze Canon) Liturgie, wurde vielleicht für den Zweck der Union zwischen Griechen und Lateinern (im 15. Jahrh.) verfaßt, stand aber wohl niemals in Gebrauch. Schon Kardinal Bona hat sie entschieden als Product sehr später Zeit erklärt. — Die Herausgabe jener lateinischen Uebersetzung der drei koptischen Liturgien (S. S. Basilii, Gregorii theologi et Cyrilli Alexandr.), welche auf Veranlassung des Augsburger Rathsherrn Markus Welser der Maronite Scialach angefertigt hatte, wurde von Welser selber (Augsburg 1604) besorgt. Diese koptischen sowie die übrigen bisher genannten Liturgien fanden in lateinischer Sprache auch Aufnahme in die bibliotheca magna (Colon.) und nachmals in die bibl. maxima (Lugdun.) patrum, und gelangten so zu großer Verbreitung; mehrere derselben hatten schon in der Sammlung de la Bigne's gestanden.

c. Der Haupt-Eiferer für Luthers Lehre Flacius Illyrikus (aus Albona in Illyrien) gab im Jahr 1557 zu Straßburg das nach ihm benannte *Missale Flacii Illyrici* aus einem Heidelberger Codex heraus unter dem Titel: Missa latina, quae olim ante romanam circa septingentesimum annum in usu fuit. Er hatte gehofft, durch diese Edition der katholischen Sache einen schweren Schlag versetzen und augenfällig beweisen zu können, daß die römische Liturgie in guter alter Zeit nichts von all dem enthalten habe, was den Protestanten als verwerflich an ihr erschien. Allein gar bald erkannten auch die Protestanten, daß dieses Document die römische Meßliturgie, wie sie im 10. oder 11. Jahrhundert sich gestaltet hatte, enthalte oder vielmehr voraussetze; denn das fragliche Missale ist kein eigentliches und officielles Sacramentarium, sondern eine sehr reiche, wie es scheint, für eine klösterliche Genossenschaft (congregatio S. Petri) gemachte Sammlung schöner Gebete, welche den meist nur angedeuteten officiellen Meßgebeten und Meßriten zum öfteren parallel laufen und wenigstens theilweise auch vom Celebrans benützt werden konnten, z. B. während der Chor noch mit Singen beschäftiget war. Weil das Missale Flacianum bei ruhiger Betrachtung ganz unzweideutig für den Glauben und die Praxis der Kirche und gegen die Protestanten zeugte, suchten letztere es soviel als möglich zu beseitigen; Kardinal Bona, der es gründlich bespricht, hat es im Anhang zu seiner Schrift de rebus liturgicis vollständig abdrucken lassen (cf. Mabillon de liturg. gallicana lib. I. c. 3. n. 4 sqq.).

2. Wir haben im vorigen Paragraphen eine Reihe mittelalterlicher Schriftsteller kennen gelernt, welche die ganze katholische Liturgie oder einzelnen Theile derselben bald kürzer, bald ausführlicher behandelten. Aus diesen Schriften ersieht man erstlich, welche Kultformen zu Lebzeiten der Verfasser in ihrer Gegend im Gebrauch standen, sodann, welchen Werth man diesen Formen beigelegt und wie man die liturgischen Formularien gebeutet hat. Den Protestanten gegenüber erschien es als belangreich, auch Schriften dieser altehrwürdigen Erklärer der Liturgie, dieser unparteiischen Zeugen des kirchlichen Kultbewußtseins zu veröffentlichen, was denn auch bald in eigenen Collectionen geschah, und zwar durch Johannes Cochläus († 1552) und durch Melchior Hittorp († 1584), dessen Collection wiederholt aufgelegt und erweitert wurde.

a. Der humanistisch gründlich gebildete Johann Dobneck, von seinem Geburtsort Wendelstein bei Nürnberg Cochläus (cochlea) genannt, ein gewandter, liturgisch sehr rühriger Gegner der Reformatoren, ließ zu Mainz 1549 das *„Speculum antiquae devotionis* circa missam et omnem alium cultum Dei" erscheinen, und zwar, wie er in der Widmung an Bischof Georg von Lüttich aus-

spricht, in der Absicht: ut *catholicis nostris* ostendam, quam leves instabilesque et degeneres sint illi, qui fidem ecclesiae antiquam tam leviter quolibet novae doctrinae vento agitati deserunt. Die schon Abgefallenen zu bekehren, macht er sich keine Hoffnung; überaus traurig muß nach seiner Schilderung der Zustand gewesen sein, welchen die Reformation — namentlich in Beziehung auf den religiösen Kult — in ihrem Gefolge hatte. In sein Speculum hat er aufgenommen: 1. *Amalarius* de off. Missae (3. Buch der Schrift de off. eccl.); 2. *Walafrid Strabo* de rebus eccl.; 3. *Liturgia S. Basilii* (sehr mangelhaft); 4. eine alte *Expositio missae* (dieselbe, welche im Pontificale Gundekars und bei Hittorp steht; vgl. oben S. 61); 5. die Abhandlung des Petrus Damiani über Dominus vobiscum; 6. die *Gemma animae* (unvollständig, nur bis Kap. 72 d. I. B. d. vollständigen Ausgabe); 7. *Micrologus* de observ. eccl.; 8. des Petrus von Clugny *Nucleus de sacrificio* missae und 9. eine vita S. Bonifacii. — Eine neue, gründlich umgestaltete Ausgabe der Collectio Cochlaei besorgte der Karmelit Nikolaus Aurificus unter dem Titel: „*Speculum Missae ex antiquissimis quibusdam ac vetustissimis catholicae ecclesiae patribus*“ etc. Venet. 1582. 8°. Die liturgia Basilii und die vita S. Bonifacii sind hier mit Recht ganz ausgelassen, dagegen neu aufgenommen: *Bernonis* Aug. de quibusdam rebus ad Missam pertinentibus und *Hildeberti* de mysterio Missae (beide Schriften aus der inzwischen erschienenen Hittorp'schen Sammlung) und der „*Ordo Missae pro informatione sacerdotum*“, welchen der päpstliche Ceremonienmagister (unter Alexander VI.) Johannes Burchard von Straßburg verfaßt hatte und der seit 1502 schon öfters im Druck erschienen war. Außer diesem Ordo, welcher die Grundlage zu den nachmaligen Generalrubriken des römischen Meßbuches bildete, einverleibte Aurificus seiner Sammlung auch noch eine von ihm selbst verfaßte Abhandlung de antiquitate, veritate et caeremoniis Missae.

b. Noch reichhaltiger ist die Sammlung, welche der schon öfters genannte Kölner Theologe Melchior Hittorp (Dekan von St. Kunibert; † 1584) in Köln 1568 herausgab. Sie enthält 1. den *Ordo romanus* vulgatus; 2. *Isidori* Hispalensis de eccl. officiis (2 Bücher); 3. Albini Flacci *Alcuini* (Pseudoalkuin) de officiis divinis; 4. *Amalarii* Metensis de divinis officiis (4 Bücher) und de ordine antiphonarii; 5. *Rabani Mauri* de institutione clericorum (drei Bücher); 6. *Walafridi Strabonis* de exordiis et incrementis rerum ecclesiasticarum; 7. *Bernonis* Aug. de quibusdam rebus ad Missam pertinentibus; 8. *Micrologus* de eccl. observationibus; 9. *Ivonis* Carnotensis sermones 21 de eccl. Sacramentis etc.; 10. *Hildeberti* de mysterio Missae carmen; 11. *Radulphi de Rivo* (Tungrensis) de observantia canonum; 12. *Missae expositio* brevis transscripta ex venerandae antiquitatis codicibus. Eine neue, sehr bereicherte Ausgabe der Hittorp'schen Sammlung veranstaltete im Jahre 1591 Georg Ferrarius zu Rom (in typographia populi romani) unter dem Titel: „de catholicae ecclesiae divinis officiis ac ministeriis varii vetustorum fere omnium ecclesiae patrum ac scriptorum libri.“ Neu aufgenommen sind des Petrus Damiani Abhandlung über das Dominus vobiscum, die 13 Bücher des Rupert von Deutz de divinis officiis, die Meßerklärung des Petrus von Clugny und die Gemma animae des Honorius von Autun (unvollständig, auch nur bis Kap. 72 des I. Buches). Nach Zaccaria (bibl. rit. tom. II. pag. 3) stünden in der römischen Ausgabe auch noch drei dem Hugo von St. Victor beigelegte liturgische Schriften (speculum de mysteriis eccl., de caeremoniis, in canonem Missae), die sich aber in meiner Ausgabe nicht finden. Die Hittorp'sche Sammlung wurde (mit der vollständigen Gemma animae) nachmals (1610) auch in die Pariser bibliotheca patrum aufgenommen.

3. Um die Vertheidigung der Ceremonien im Allgemeinen und um die Erklärung der Liturgie im Einzelnen haben sich von Gelehrten des sechszehnten Jahrhunderts literarisch verdient gemacht: der schon genannte Georg Witzel, Franz Titelmann († 1553), Konrad Braun († 1563), Martin Eisengrein († 1578), der ebenso fromme als gelehrte Jesuit Johannes Maldonat († 1583), Michael Timotheus, Marcus Antonius Marsigli († 1589), Johannes Stephanus Duranti († 1589), Cardinal Robert Bellarmin († 1621), Cornelius Schulting († 1604), bei welch Letzterem sich auch brauchbare Materialien für die Archäologie des kirchlichen Kultus finden; für letztere waren auch thätig Onuphrius Panvini († 1568), Joseph Pamphilus († 1581), Johannes Molanus († 1585), Gabriel Paleotti († 1597) und der schon oben erwähnte Angelus Rocca. Sehr brauchbare Materialien für die Liturgik finden sich ferner in den Akten der vom hl. Karl Borromä († 1584) gehaltenen Mailänder Provinzialconcilien (Mailand 1599 u. ö.). In's Ende des 16. Jahrhunderts fallen auch die Anfänge der für die christliche Archäologie und für die Liturgik sehr wichtigen Erforschung der wieder entdeckten römischen Katakomben; das größte Verdienst erwarb sich auf diesem neuen Gebiete der Advocat Anton Bosio († 1629), dessen unsterbliches Werk „Roma sotterranea" erst nach seinem Tode durch Severano (1632), sodann in lateinischer Sprache (mit einigen Erweiterungen) durch den Oratorianer Aringhi (Rom 1651 u. ö.) herausgegeben wurde. — Von den reformirten Theologen, die auf liturgischarchäologischem Gebiete literarisch thätig waren, verdient speciell der Züricher Rudolph Hospinian (geb. 1547, † 1626) genannt zu werden.

a. Schon Beatus Rhenanus († 1547) schrieb eine disputatio de caeremoniis, welche er in seiner Tertullians-Ausgabe anmerkungsweise der Schrift de corona militis beigefügt hat. Witzel sodann, von dessen Thätigkeit auf liturgischem Gebiete schon die Rede war, machte den katholischen Standpunkt bezüglich der Ceremonien gegenüber den Protestanten nicht nur in seiner „Discussio confessionis et apologiae Augustanae" (cap. 15) Ingolst. 1543, sondern auch in einer eigenen Schrift gegen den Breslauer Prediger Moiban geltend, welche betitelt ist: „Defensio caeremoniarum ecclesiae adversus errores et calumnias Moibani"; Ingolst. 1544. — Franz Titelmann (Minorit) schrieb eine öfters und an verschiedenen Orten gedruckte „Expositio mysteriorum Missae et sacri canonis", welche zuerst in Antwerpen 1528 erschienen ist. — Der um die katholische Sache hochverdiente Jurist (früher Professor in Tübingen) Konrad Braun (Brunus), welcher in München auf der Heimreise von Innsbruck nach Augsburg, wo er Canonikus war, im Jahre 1563 gestorben ist, hat zahlreiche Schriften verschiedenen Inhaltes verfaßt; in der liturgischen Literatur hat er sich einen Namen gemacht durch die von seinen Zeitgenossen hoch geachtete Schrift: „de caeremoniis libri sex" Mogunt. 1548, welche Maldonat (de caerem. disput. 2. § 3) als die gelehrteste unter den damals über diesen Gegenstand erschienenen bezeichnet; auch eine Schrift de imaginibus hat Braun veröffentlicht. — Der eben genannte als Exeget sehr berühmte Johannes Maldonat hielt zur Zeit seiner großartigen Lehrwirksamkeit an der Universität Paris (1564—1575) auch liturgische Vorträge, in zart polemischer Rücksicht auf die Kalvinisten, welche damals in Frankreich sehr übermüthig sich geberdeten. In diesen Vorträgen handelt der gelehrte Mann zuerst von den Ceremonien im Allgemeinen, erklärt dann sehr eingehend die heilige Messe, wobei er so zu sagen grammatisch-historisch verfährt

und die mystische Auslegung bei Seite läßt; endlich erörtert er alle auf die Spendung und den Empfang der Communion bezüglichen Fragen. Maldonat besaß eine für die damalige Zeit ungewöhnliche Kenntniß der Geschichte unserer Liturgie, wie sie wenigen der bisher besprochenen liturgischen Schriftstellern des 16. Jahrhunderts eigen war; sein in Rede stehendes Werk, das Zaccaria mit vortrefflichen Anmerkungen versehen im III. Bd. seiner bibliotheca ritualis herausgab, ist auch jetzt noch werthvoll. — Martin Eisengrein, Sohn protestantischer Eltern, nachmals eifriger Katholik und Professor in Ingolstadt, hat uns außer mehreren Controversschriften eine Abhandlung „vom Zeichen des heiligen Kreuzes" (Ingolstadt 1572) hinterlassen. — Aus der gleichen Zeit ist Zachariae *Andriani* „perspicua sacri altaris sacrificii expositio"; Brixiae 1573. 4°, die nachmals (1576) auch als Anhang zu Biels expositio canonis erschien. Etwas später veröffentlichte Michael Timotheus aus Rimini eine Schrift „de divino officio" (Venet. 1581), eine weitere „de sacrificio Missae" (1584) und eine kurze „dilucidatio in hymnos eccl. ferme omnes" (Romae 1602). — Zuerst in Rom (1586) und dann noch öfter erschien Marsigli's Abhandlung „hydragologia", die auch unter dem Titel „de fonte lustrali" (Rom. 1605) gedruckt wurde. — Eine der bedeutendsten liturgischen Leistungen des 16. Jahrhunderts ist die Schrift des Senatpräsidenten von Toulouse Stephanus Durant „de ritibus ecclesiae catholicae", die bald nach dem bejammernswerthen Tode des Verfassers (er wurde bei einem Aufstand der Hugenotten als Liguist erschossen) zuerst in Rom (1591), dann später in Köln, Paris und Lyon (1606 fünfte Ausgabe) gedruckt wurde. Im ersten Buch handelt Durant in 26 Kapiteln vom Kirchengebäude, den sämmtlichen Kirchengeräthen, von der Weihe der Kirche und des Altares. Im zweiten Buche wird in 58 Kapiteln eingehend die heilige Messe erklärt; Gegenstand des dritten (28 Kapitel) ist das Stundengebet. Die Behandlungsweise ist der im Rationale des Wilhelm Durandus ziemlich ähnlich (ergiebige, nicht selten mosaikartige Benutzung der mittelalterlichen Schriftsteller), nur ist die mystische Deutung weniger betont. — Nicht lange vor Durants Tod hatten die weltberühmten „Disputationes de controversiis fidei adversus hujus temporis haereticos" von Robert Bellarmin zu erscheinen begonnen, in deren gelehrtem Tractat de sacrificio Missae auch eine gründliche Erklärung der Meßceremonien enthalten ist (cap. 13—27). Einer der eifrigsten Bekämpfer der reformatorischen (besonders der kalvinistischen) Kultprincipien war Cornelius Schulting, Canonikus von St. Andreas und Dekan der theologischen Facultät in Köln, unstreitig ein sehr gelehrter Mann. Uebrigens ist das Urtheil, welches Zaccaria über Schultings Hauptwerk, die „bibliotheca ecclesiastica" (Colon. 1599; 4 tom. fol.) abgibt, ganz richtig; es lautet: multa in hac bibliotheca scitu dignissima . . . . opus *nullo ordine*, nullo delectu, *nulla critice* ab auctore elucubratum. Wieder und wieder kommt der Verfasser auf die Vertheidigung der katholischen Ceremonien gegenüber Lutheranern und Kalvinisten zurück, bespricht und kritisirt (tom. IV.) die zahlreichen lutherischen und calvinischen speciell die englischen Agenden und theilt (tom. III.) auch einzelne bis dahin unedirte ältere liturgische Documente mit. Am werthvollsten und auch jetzt noch brauchbar ist seine ausführliche Abhandlung über das Kirchenjahr. — Noch seien hier erwähnt die in den letzten zwei Decennien des 16. Jahrhunderts erschienenen polemisch-liturgischen Schriften des Franz Agricola († 1624) über die heilige Messe (Köln 1580), über die Verehrung der Heiligen und ihrer Bilder (Köln 1590) und über andere liturgische Materien (vgl. Floß im Kirchenlexicon); ferner des Löwener Professors Jakob Janson († 1625) „liturgica seu de sacrificiis materiati altaris cum expositione canonis". Lovan. 1586.

b. Ein besonderer Kenner der christlichen Alterthümer — „vir rei

antiquariae sacrae peritissimus" — war der Augustiner Onuphrius Panvini, welcher auch eine expositio Missae ex patrum dictis et sententiis verfaßt und eine collectio alter Ritualbücher veranstaltet hat (beide ungedruckt; vgl. Mabillon museum ital. tom. II. pag. III. und 165). Ihm verdanken wir eine Reihe liturgisch-archäologischer Abhandlungen, von denen nur folgende hier namhaft gemacht werden sollen: de urbis Romae *stationibus* (1572 und dann noch oft gedruckt); de praecipuis *urbis Romae* sanctioribusque basilicis, quas *septem ecclesias* vulgo vocant (Romae 1570 u. ö.); de *baptismate paschali*, de origine et ritu consecrandi *agnos Dei* (Romae 1560); de ritu *sepeliendi mortuos* apud veteres Christianos et de eorum *coemeteriis* (Colon. 1568 u. ö.). — Auch der Augustiner Jos. Pamphilus, Bischof von Segni, ein vorzüglicher Kenner der Kirchenmusik, behandelte gleichfalls eine Reihe archäologischer Materien (cf. Zaccar. bibl. rit. s. v., Hurter, nomencl. I. pag. 225); doch scheinen diese seine Schriften weniger verbreitet worden zu sein. Dagegen hat die weiteste Verbreitung gefunden die werthvolle (vgl. Piper, monumentale Theologie, 1867, S. 693) Schrift des Löwener Theologen Johannes van Meulen (Molanus) „de *picturis* et *imaginibus* sacris pro vero earum usu contra abusus"; ejusdem „oratio de *agnis Dei*" (1594; erste Ausgabe Lovan. 1570; noch öfters gedruckt, zuletzt Lovan. 1771 ed. Paquot; 4°). Der Verfasser handelt unter fleißiger Berücksichtigung der damals zugänglichen Quellen zuerst im Allgemeinen vom Gebrauch und Mißbrauch der Bilder, dann des Einzelnen von den Bildern Christi und der Heiligen, ihren Attributen u. s. w. — In specieller Rücksicht auf die Bestimmungen des Tridentinums (der Verfasser wohnte demselben als päpstlicher Theologe bei) bezüglich der religiösen Bilder hat der Kardinal-Erzbischof von Bologna Gabriel Paleotti seine Schrift „de sacris et profanis imaginibus" verfaßt, die in italienischer (Bonon. 1582) und lateinischer (Ingolst. 1594) Sprache erschienen ist (vgl. über sie Piper a. a. O., S. 694). — Der um die Herausgabe liturgischer Urkunden (vgl. S. 86) verdiente Angelus Rocca hat (theils noch im 16., theils zu Anfang des 17. Jahrhunderts) auch mehrere vortreffliche archäologische Abhandlungen (über feria, goldene Rose, Dominus vobiscum, Kerzenweihe u. s. w.) veröffentlicht, unter denen sein commentarius de campanis am werthvollsten ist; sie sind alle aufgenommen in die Gesammtausgabe seiner Werke, welche 1745 in Rom (2 tom. fol.) erschienen ist unter dem Titel: „thesaurus pontificiarum sacrarumque antiquitatum nec non rituum, praxium et caeremoniarum". — Der reformirte Züricher Theologe Rudolph Hospinian (Wirth) hatte sich im Vorhinein als Zweck seiner liturgisch-archäologischen Studien festgesetzt, den Katholiken zu beweisen, daß ihre Berufung auf das kirchliche Alterthum unberechtiget, daß ihr Kult vielmehr Abfall vom christlichen Alterthum und Product progressiver Depravation sei. Weil ohne lebensfrischen Kirchenbegriff hatte Hospinian auch keinerlei Verständniß für eine lebensvolle Kultentwicklung, und gebricht es daher seinem die Forschung stark beeinflussenden Urtheile gar sehr an Objectivität; Guéranger bedauert mit Recht, daß der mit eisernem Fleiße arbeitende Verfasser seine unstreitig bedeutende Gelehrsamkeit nicht einer besseren Sache, nämlich dem Dienste der objectiven Wahrheit gewidmet habe; sogar ein Glaubensgenosse Hospinians, der Anglikaner Bingham, sagt von dessen Schriften: lectori nonnunquam fastidium creant. Hospinians erstes einschlägiges Werk „de origine et progressu *rituum et caeremoniarum* ecclesiasticarum" erschien 1585. Seine zweite 1587 veröffentlichte und später noch öfters gedruckte Schrift führt den Titel: „*de templis*, hoc est de origine, progressu et abusu templorum ac omnium rerum omnium ad templa pertinentium"; die dritte ist betitelt: „de festis Iudaeorum et ethnicorum, hoc est de origine, progressu, caerimoniis et ritibus festorum christianorum", später (z. B. Genev. 1674) auch unter

dem einfachen Titel „*de festis christianorum*" gedruckt. — Ueber (und resp. gegen) die Tauferorcismen schrieben die Protestanten Heßhusius, Jena 1572. 4° und Polykarp Leyser 1591.

§ 8.

Literatur und Literaturgeschichte der Liturgik in der zweiten Hälfte des 17. und bis nach der Mitte des 18. Jahrhunderts.

1. Unläugbar war unter dem Einfluß des Humanismus und im stetigen Kampf mit verschiedenen Gegnern die theologische Wissenschaft in vieler Hinsicht gründlicher und allseitiger geworden, und hatte man namentlich den hohen Werth der Quellen und Quellenstudien für die Theologie so recht kennen gelernt. Die Wirkung davon war ein glänzender Aufschwung der gesammten theologischen Wissenschaft unter den Katholiken, welche namentlich auf liturgischem Gebiete in der zweiten Hälfte des 17. und in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts eine wahrhaft bewundernswerthe Thätigkeit entfalteten.

Der gründliche Betrieb liturgischer Studien ward zunächst dadurch wesentlich gefördert, daß im Laufe des 17. und 18. Jahrhunderts die trefflichsten Väterausgaben in den Urtexten besorgt wurden: von Jakob Merlo-Horst, † 1644 (opp. S. Bernardi, post Horstium edit. curavit Mabillon), Joh. Aubert, † 1650 (opp. Cyrilli Alexand.), Heinrich de Valois (Valesius, † 1676; edidit Eusebii Pamphili hist. eccl. et lib. de vita Constantini), Joh. Cotelier, † 1686 (patr. apost., const. apost.); von den einzelnen Maurinern: René Massuet, † 1716 (opp. S. Irenaei), Aug. Touttée, † 1718 (opp. Cyrilli Hierosol.; die Hauptarbeit that Maranus), Peter Coustant, † 1721 (epistolae romanorum pontificum und opp. S. Hilarii), Jul. Garnier, † 1725 (opp. S. Basilii), Charles de la Rue, † 1739 (opp. omnia Origenis), Bernard Montfaucon, † 1741 (opp. S. Athanasii et S. Jo. Chrysostomi), Prudentius Maran, † 1762 (opp. Justini M. et caeter. apologetarum; auch die Baluze'sche Ausgabe der Werke Cyprians durch ihn vollendet); sodann von mehreren Maurinern zumal (opp. S. Ambrosii, Augustini, Gregorii magni, Gregorii Nazianzeni, Hieronymi), und von dem Oratorianer Andreas Galland, † 1779 (in der herrlichen bibliotheca graeco-latina veterum patrum) u. A. Nicht weniger förderlich war das Erscheinen von Conciliensammlungen, die im Vergleich mit den früheren viel vollständiger waren; so die collectio regia (Paris 1644 sqq., 37 tom. fol.), die von den Jesuiten Philipp Labbe († 1667) und Gabriel Cossart († 1674) veranstaltete (17 tom. fol.), sodann die von Harbouin (S. J., † 1719) und die von Mansi, von welchem schon oben (S. 45) die Rede war, und welche sämmtlich nicht nur die Akten der allgemeinen, sondern auch solche von National- und Provinzial-Concilien enthalten; theils im 17., theils im 18. Jahrhundert erschienen auch die gleichfalls schon in § 5 n. 8 erwähnten Conciliensammlungen einzelner Länder.

Die alten Liturgien und andere liturgische Documente herauszugeben hatte man wohl schon im 16. Jahrhundert angefangen (vgl. S. 85—88);

allein dieser Anfang erscheint wahrlich als initium tenue im Vergleich mit dem, was in der zweiten Hälfte des 17. und im Laufe des 18. Jahrhunderts in bezeichneter Hinsicht geleistet wurde. Es kann nicht unsere Absicht sein, die liturgische Literatur dieser Glanzperiode hier auch nur annäherungsweise vollständig zu verzeichnen; vielmehr beschränken wir uns darauf, die wichtigeren Leistungen namhaft zu machen, des Näheren auf den vortrefflichen Nomenclator von Hurter (2 Bde.), und besonders auf die ersten zwei Bände der bibliotheca ritualis des gelehrten Jesuiten Zaccaria verweisend.

Um die kritische Herausgabe von Liturgien und anderen einschlägigen Documenten der Griechen und Orientalen erwarben sich besondere Verdienste der Dominikaner Jakob Goar († 1653), ferner der als Orientalist ausgezeichnete Eusebius Renaudot († 1720) und der auch anderweitig um die Wissenschaft hochverdiente Cardinal Angelus Maria Quirinus († 1755). Orientalische sowohl als occidentalische Documente hat Jos. Alois Assemani († 1768) veröffentlicht.

Goars Hauptwerk ist sein Euchologium Graecorum, dessen Inhalt schon oben (S. 35) angegeben wurde. Goar war acht Jahre als Missionär im Orient (auf Chios) gewesen, hatte viel mit Griechen verkehrt und für ihre ehrwürdige Liturgie eine große Vorliebe gewonnen, die ihn zur Herausgabe des Euchologium bewog. Für den griechischen Text desselben benutzte er nicht nur die schon vorhandenen Druckausgaben, sondern auch mehrere (bis in's 13. Jahrh.) hinaufreichende Handschriften, über deren Lesearten er in den „variae lectiones" Aufschluß gibt. Besonders werthvoll ist der unter dem bescheidenen Titel „notae" beigegebene Commentar, für welchen die griechischen Väter und späteren griechischen Schriftsteller sorgfältigst benützt sind. Die lateinische Uebersetzung des griechischen Textes rührt von Goar selber her, über welchen der sonst so scharfe Kritiker Renaudot bei Erwähnung des Euchologium sagt: omnes adeo superavit, ut tot annorum cursu (1647—1716) nemo quidquam illius laboribus addiderit, omnes se ex illis profecisse agnoverint. Daß wir Goar auch eine treffliche (griech.-latein.) Ausgabe des Codinus curopalata verdanken, wurde schon früher (S. 79) erwähnt. — Eusebius Renaudot, ein tüchtiger Orientalist und schneidiger Kritiker, hat sich durch seine „collectio liturgiarum orientalium" (s. oben S. 35) ein so großes Verdienst um die liturgische Wissenschaft erworben, daß bis jetzt Niemand es versucht hat, ihm dasselbe streitig zu machen. Besonders werthvoll machen sein Werk die beigegebenen sehr gelehrten Dissertationen, Commentare, Notae et Observationes. — Dem Kardinal Quirinus verdanken wir das Officium quadragesimale (Triodion) der Griechen aus einem sehr alten Codex Barberinus mit lateinischer Uebersetzung und sehr gelehrten Erörterungen (diatribae) über einzelne Theile des genannten Officium; Romae, 1721. 2. tom. 4°. Die Abweichungen vom jetzigen Triodion verzeichnet fleißig P. Nilles in seinem Calendarium tom. II. Die nach einem großartigen Plan angelegte Sammlung orientalischer und occidentalischer Documente des Maroniten Jos. Assemani († 1782) Codex liturg. univ. eccl. (vgl. oben S. 35) wurde leider nicht vollendet, und die von dem Jesuiten Emmanuel Azevedo in Aussicht gestellte Collectio, welche alle früheren an Werth übertreffen sollte, ist niemals erschienen; von letzterem ist die treffliche Schrift: „exercitationes liturgicae de officio et missa".

2. Um die Veröffentlichung, kritische Würdigung und gründliche Verwerthung der liturgischen Quellen des Abendlandes haben sich unter den Gelehrten des 17. und 18. Jahrhunderts die hervorragendsten Ver-

dienste erworben die Mauriner Nicolaus Hugo Menard († 1644), Johann Mabillon († 1707) und Edmund Martene († 1739); ferner Cardinal Jos. Maria Thomasius († 1713), der durch Herausgabe verschiedener Kirchenväter und Kirchenschriftsteller berühmte Bibliothekar der Colbertina Stephan Baluzius († 1718), der hochgefeierte Geschichtsforscher Ludwig Muratori († 1750), der gelehrte Jesuit Alexander Lesley († 1758), der von vier Päpsten (Innocenz XIII., Benedict XIII., Clemens XII. und Benedict XIV.) um seiner gründlichen Gelehrsamkeit willen mit vollstem Recht hoch in Ehren gehaltene päpstliche Prälat Dominikus Giorgi Rhodiginus († 1764), der viel gereiste, grundgelehrte Abt von St. Blasien im Schwarzwald Martin Gerbert († 1793), der wundersam literaturkundige Professor an der Sapienza Fr. Anton Zaccaria, S. J. († 1795), der große Cardinal von Toledo Lorenzana u. A. Auch in den großen Sammelwerken von d'Achery († 1685; Mauriner), von Martene und Durand († 1773) und von dem Benedictiner Pez Bernhard († 1735) wurden zahlreiche Documente, welche für die Liturgik höchst beachtenswerth sind, veröffentlicht; manche derselben gingen von da auch in die Migne'sche Sammlung über. Verhältnißmäßig am wenigsten handschriftliches Material wurde über das Brevier veröffentlicht, dessen Geschichte im Mittelalter daher immer noch nicht genug aufgehellt ist.

a. Hugo Menard, einer der ersten, welcher in der neugegründeten Maurinercongregation (1621 vom Papst approb.) auf wissenschaftliche Thätigkeit drang, gab im Jahr 1642 in Paris heraus: „divi *Gregorii* papae I. *liber Sacramentorum*, nunc demum correctior et locupletior editus ex missali manuscripto S. Eligii bibliothecae Corbeiensis, notis et observationibus illustratus.“ Wiewohl der Text dieses Sacramentars, bei dessen Herausgabe außer dem Codex S. Eligii auch noch drei andere Codices benützt worden waren, entschieden nicht so gut ist als der Pamel'sche (vgl. oben S. 86), so ging er doch in die (1705 erschienene) Maurinerausgabe der Werke Gregor d. Gr. über; sehr werthvoll aber sind die Menard'schen Noten zum Sacramentar. — Dem eben so frommen als allseitig gelehrten Joh. Mabillon verdanken verschiedene Wissenschaften die werthvollsten Publicationen (vollständig aufgezählt bei Lama, bibliothèque des écrivains de la congrégation de saint Maure 1882, pag. 76—83). Speciell für die Liturgik belangreich ist erstlich das „*Museum italicum* seu collect. vett. script. ex bibliothecis italicis eruta“ (2 tom. Paris 1687—1689 edit. 2. 1724), dessen zweiter Band die bereits oben (S. 42—44) besprochenen fünfzehn römischen Ordines (theils neu edirt, theils ergänzt), sodann (aus zwei Handschriften) ein Verzeichniß der liturgischen Stationen der römischen Kirche und die Eklogen des Amalarius (vgl. oben S. 62) enthält; vorausgeschickt ist ein sehr werthvoller Commentar zum Inhalt der römischen Ordines. Sehr wichtig für den Liturgiker ist sodann die Schrift „*de liturgia gallicana* libri tres“; Paris 1685, 4° bei Migne patr. lat. tom. 72. Im I. Buch dieser Schrift gibt der Verfasser aus den vorhandenen Quellen ein klares Bild von der alten gallikanischen Liturgie, theilt dann im II. Buch ein altes Lectionarium gallicanum aus einem codex Luxoviensis und im III. Buch drei schon von Thomasius edirte (gallikanische) Sacramentarien mit, worauf noch eine gelehrte Abhandlung de cursu gallicano (gallikan. Brevier) folgt. — Gleich der letztgenannten Schrift Mabillons enthält auch das liturgische Hauptwerk seines Ordensgenossen Martene keineswegs nur Urkunden, aber deren doch so viele, daß wir es füglich hier schon besprechen können, nämlich die Schrift:

„de antiquis ecclesiae ritibus“. Sie erschien zum erstenmal in drei Quartbänden zu Rouen 1700—1702 und wurde dann öfters und an verschiedene Orten gedruckt. Den spätern Ausgaben ist gewöhnlich als viertes Buch einverleibt die ursprünglich gesondert ausgegebene Schrift *„de antiqua ecclesiae disciplina in celebrandis divinis officiis“* (Lyon 1706), und ist als Appendix beigegeben die schon 1690 veröffentlichte Schrift *„de antiquis monachorum ritibus* libri quinque“, in welcher die Feier des Stundengebetes, der heiligen Messe und des Kirchenjahres in den Klöstern und verschiedene andere specifisch klösterliche actus religiosi behandelt werden. Was nun speciell das Werk de antiquis ecclesiae ritibus betrifft, so zerfällt dasselbe in vier Bücher, deren Inhalt der Verfasser selber also angibt: liber *primus* de antiquis *Sacramentorum* (incl. Missae) ritibus agit, *secundus Benedictiones* sacras exhibet, *tertius* de variis ad *ecclesiasticam disciplinam* pertinentibus ritibus agit (de Conciliis, Synodis, Degradatione, Excom., Reconcil., Ordaliis, Energum., Infirm., Moribund., Exsequiis) *quartus* denique in illustrandis *divinis officiis* totus versatur (off. divin., annus eccl.). Es wird also hier die ganze Liturgie behandelt, und zwar so, daß der Leser einen klaren Einblick bekommt in die historische Entwicklung jedes einzelnen Kultaktes und zugleich in die große Mannigfaltigkeit der Formen desselben in verschiedenen Kirchen und Kirchenprovinzen. Als Belege sind für jeden bedeutenderen Ritus zahlreiche *Ordines* oder liturgische Formularien aus Frankreich, Italien, Spanien, Deutschland, England u. s. w. meist aus Handschriften beigegeben. Für ein gründliches historisches Studium der abendländischen, speciell der römischen Liturgie ist das in Rede stehende Werk Martene's unentbehrlich.

b. Der Kardinal Jos. Maria Thomasius (Theatiner; von Pius VII. beatificirt) gab zuerst im Jahr 1680 zu Rom aus einem über das Jahr 800 hinauf reichenden Codex der Königin Christina von Schweden das *Sacramentarium Gelasianum* heraus, welches in dieser seiner Gestalt allerdings auch einiges Nachgelasianische enthält; zugleich mit demselben veröffentlichte er aus drei anderen sehr alten Handschriften zum erstenmal das sogen. Missale gothicum, Francorum et gallicanum vetus. Im Jahr 1686 sodann ließ er zu Rom (in 4°) aus zahlreichen Handschriften, deren aber keine über das 9. Jahrhundert hinaufreicht, erscheinen: *Responsorialia et Antiphonaria romanae ecclesiae*. Im Jahr 1691 veröffentlichte er unter dem Titel „antiqui libri missarum roman. eccl.“ aus einer nahe an die Zeit Alcuins reichenden Handschrift den *Comes Alcuini* (Episteln für Sonn- und Festtage); ferner stellte er auf Grundlage zahlreicher Handschriften (aus d. 8.—12. Jahrh.) ein Epistelverzeichniß, deßgleichen ein Verzeichniß der Evangelien (Capitulare evangeliorum) des Kirchenjahres zusammen. In der Gesammtausgabe des Seligen, welche der Theatiner-Ordensgeneral P. Anton Vezzossi (Rom 1748—1754, 7 Bde. 4°) veranstaltete, stehen die liturgischen Documente, für welche der Herausgeber noch neue, übrigens nicht sehr alte Handschriften verglich, im 4. bis 6. Band. — Baluze war der erste, welcher den schon oben (S. 36) erwähnten *Comes Theotinchi* (Paris 1677) herausgab. — Muratori lieferte in seiner *„liturgia Romana“* (vgl. oben S. 33) die beste Ausgabe der ältesten römischen und gallikanischen Sacramentarien; sehr werthvoll (auch für den Dogmatiker) sind die einleitenden Dissertationen, gegen welche der protestantische Professor Joh. Aug. Ernesti seinen Antimuratorius gerichtet hat. — Auf Befehl und unter Aufsicht des Kardinals Ximenes war das mozarabische Missale (Missale mixtum) schon im Jahre 1500, das mozarab. Brevier im Jahre 1502 im Druck erschienen. Eine neue, von Azevedo S. J. veranstaltete Ausgabe des Missale mit gelehrter, auf die Geschichte der mozarabischen Liturgie bezüglicher Einleitung und zahlreichen Anmerkungen des Jesuiten Alexander Lesley erschien zu Rom 1755; die neueste Ausgabe des Missale ist von dem mit großem Eifer

für die mozarabische Liturgie erfüllten Kardinal Lorenzena (Rom 1804. fol.), welcher schon im Jahre 1775 eine neue Ausgabe des mozarabischen Breviers — „Breviarium gothicum secundum regulam beati Isidori" — in Madrid hatte erscheinen lassen, und ihr eine sehr gelehrte Einleitung vorausgeschickt hatte (Migne patr. latin. tom. 86). — Giorgi Dominikus, ein ausgezeichneter Kenner der Handschriften, hat aus deren Schätzen in seinen zahlreichen Schriften werthvolle liturgische Materialien veröffentlicht und wissenschaftlich verarbeitet. Sein vorzüglichstes, mit Recht sehr gesuchtes Werk ist: *liturgia romani Pontificis* in celebratione missarum solemni; Rom. 1731. 3 voll. 4°. Im ersten Band wird sehr eingehend und gründlich historisch von den für die Messe überhaupt und speciell für die Papstmesse erforderlichen heiligen Geräthen (Kelch u. s. w. peristerium, pyxis, pipa, instrumentum pacis etc.), im zweiten Band von den erforderlichen liturgischen Personen (Bischöfe, Priester, Diakonen, Subdiakonen, Lectoren, Cantoren) sowie von den liturgischen Büchern (Sacramentarium, Missale, Evangelistarium, Antiphonarium, Troparium, Sequentiale) gehandelt und dann die Meßliturgie selber bis zur Präfation erklärt; der dritte Band enthält die Fortsetzung und Vollendung der Meßerklärung und im Appendix sehr werthvolle Monumenta. Giorgis Fleiß verdankt man auch die bereits oben S. 40 erwähnte treffliche Ausgabe des Martyrologium Adonis.

c. Schon als junger Pater hatte Martin Gerbert in seiner Eigenschaft als Bibliothekar des Stiftes St. Blasien erkannt, daß Deutschland, was Erforschung liturgischer Quellen betrifft, hinter anderen Ländern noch zurückstehe, und daß namentlich die Geschichte der Liturgie des schwäbisch-alemannischen Heimathlandes noch sehr im Dunkeln liege; ebenso ward ihm, dem trefflichen Musiker und Musikkenner klar, daß ein dringenderes Bedürfniß nach einer quellenmäßigen Geschichte der Kirchenmusik vorhanden sei, um darzuthun, was die heilige Musik in alter und mittlerer Zeit gewesen und wie sie nach und nach bis zu jenem hohen Grad der Entartung gekommen sei, in welcher sie zu Gerberts Zeiten sich befand. Jahre lang sammelte Gerbert auf den großen Reisen, die er vor seiner Erhebung zur Abtswürde durch Frankreich, Italien, Oesterreich, Bayern und besonders durch alle Theile Schwabens und Alemanniens gemacht hat, jene handschriftlichen Materialien, welche er in den beiden Werken, die unter seinen c. 40 einzelnen Schriften jedenfalls die bedeutendsten sind, verwerthet und resp. veröffentlicht hat, nämlich in der Schrift: „*de cantu et musica sacra* a prima ecclesiae aetate usque ad praesens tempus", St. Blasien 1774, zwei starke Quartbände, zu denen im gleichen Jahre noch drei weitere solche Bände kamen, in welchen enthalten sind: „*Scriptores ecclesiastici de musica sacra* potissimum ex variis Italiae, Galliae et Germaniae codicibus manuscriptis collecti et nunc primum publica luce donati"; sodann in der Schrift: „*Vetus liturgia alemannica*, disquisitionibus praeviis, notis et observationibus illustrata", St. Blasien 1776 in zwei Quartbänden, zu welchen im Jahr 1779 noch zwei weitere Quartanten Quellenbelege erschienen unter dem Titel: „*monumenta veteris liturgiae alemannicae*". Mit Bezug auf die Schrift de cantu et musica sacra (vgl. oben S. 76) sagt Riehl mit vollstem Recht: „ein Forscher wie Gerbert ist seither nicht wieder gekommen; auch heute noch ist Gerberts Buch dem Forscher unentbehrlich, wenn sich's um Aufschließung alter Quellen handelt." Für die Geschichte der römischen Gesammtliturgie (Messe, Sacramente, Sacramentalien, Brevier, Kirchenjahr) resp. für die Geschichte ihrer Einführung und Gestaltung in Deutschland, speciell in Alemannien ist Gerberts zweites Hauptwerk — de liturgia alemannica — in hohem Grad belangreich. Principien, welche für die Gestaltung und richtige Würdigung des katholischen Kultus maßgebend sind, hat Gerbert kurz vor dem Antritt seiner literarischen Reise in der Schrift aufgestellt, welche den Titel führt: principia theologiae

liturgicae quoad divinum officium, Dei cultum et Sanctorum"; Aug. Vind. 1759, 1 tom. 8°. Der Verfasser, welcher schon in der Vorrede als tüchtigen Kenner der liturgischen Literatur sich charakterisirt, legt hier in kurzen Sätzen (Grundsätzen) dar, was nach katholischer Anschauung in Beziehung auf die Messe und ihre einzelnen Theile, in Beziehung auf den Kultus der Heiligen und ihrer Reliquien, in Beziehung auf kirchliche Ceremonien, Stundengebet und Kirchenjahr festzuhalten sei; die aufgestellten Sätze werden dann ziemlich eingehend aus den Vätern und der Geschichte begründet. Das Buch ist eine Art Liturgik, in welcher nur Sacramente und Sacramentalien nicht behandelt sind. — Franz Anton Zaccaria, der auf verschiedenen Gebieten der Literatur thätig war, veröffentlichte in Rom 1776—1781 in drei Quartbänden seine *bibliotheca ritualis*, in welcher er (tom. I.) die Quellen für die gesammte Liturgik (liturgische Bücher, ihre Ausgaben, Collectionen u. s. w.), sodann (tom. II.) die liturgische Literatur von Katholiken und Protestanten ziemlich vollständig verzeichnet und resp. beurtheilt. Im III. Band, welcher zuerst eine vordem ungedruckte, sehr beachtenswerthe Meßerklärung des Exegeten Maldonat enthält, ist auch neues Material aus Handschriften veröffentlicht, deßgleichen im Appendix zum ersten Band (drei Capitularia Evangeliorum). — Werthvolles Material für die Geschichte der Liturgie in ihren einzelnen Theilen findet sich zerstreut in „*D'Achery* spicilegium veterum aliquot scriptorum"; edit. 1. 1655—1677; 13 tom. 4°; edit. 2. von de la Barre 1723. 3 tom. fol.; ferner in *Martene* et *Durand*, „thesaurus novus anecdotorum" (Paris 1717, 5 tom. fol.) und in deren „amplissima collectio veterum scriptorum et monumentorum" (Paris 1724—1733; 9 tom. fol.); endlich in *Pez*, „thesaurus anecdotorum novissimus" (Aug. Vindel. 1721—1728; 6 tom. fol.). — Bezüglich der in's 17. und 18. Jahrh. fallenden gelehrten Arbeiten für das Kalendarium und Martyrologium verweisen wir auf das in § 5 S. 40 f. Erörterte. Werthvolle Materialien für die Liturgik finden sich zerstreut auch in dem *Glossarium* ad scriptores mediae et infimae latinitatis, welches Carolus *Du Fresne* dominus du Cange 1673 zu Paris in 3 Foliobänden herausgab, und das in der Maurinerausgabe (Paris 1733—1736, 6 tom. fol.) bedeutend erweitert wurde (neueste Ausgabe von Henschel, Paris 1840—1850; 7 Bde. 4°); ferner in dem von Joh. Caspar Suicerus (Schweizer; † 1684) herausgegebenen sehr werthvollen *thesaurus ecclesiasticus* e patribus graecis ordine alphabetico concinnatus; edit. 2. Amstelodam. 1728; 2 tom. fol.

3. Im Besitz von so vortrefflichen Hilfsmitteln, wie sie in Vorstehendem namhaft gemacht sind, insbesondere mit Benützung der zu Tage geförderten liturgischen Documente aus allen Jahrhunderten und Himmelsgegenden, war man nunmehr im Stande, einen klaren Einblick in die vielhundertjährige ungemein reiche Entwickelung der Liturgie im Ganzen und nach ihren einzelnen Theilen zu gewinnen und hierdurch zu einem volleren, möglichst objectiven Verständniß der liturgischen Formen zu gelangen. Hatte im Mittelalter, wie wir sahen, die mystische Deutung der Kultformen eine bedeutende Rolle gespielt, so tritt dieselbe schon im 16., besonders aber seit dem 17. Jahrhundert immer mehr in den Hintergrund, ja sie wird von den Erklärern der Liturgie vielfach ganz bei Seite gelassen; die Erklärung der liturgischen Formen gestaltet sich — wenn die Bezeichnung hier angewendet werden darf — zur grammatisch-historischen. Wohl ging man in dem Streben, Alles aus der Geschichte zu erklären, hie und da zu weit, und beurtheilte die symbolisch-mystischen Auslegungen des Mittelalters oft allzu geringschätzig; allein im Großen und Ganzen war in der wissenschaftlichen Behandlung der

Liturgie ein höchst bedeutender Fortschritt gemacht, der namentlich an den größeren einschlägigen Werken aus der zweiten Hälfte des 17. und aus der ersten, theilweise noch zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts augenfällig zu Tage tritt.

Wir können hier nur die wichtigsten der bezeichneten Zeit angehörigen Werke namhaft machen, in welchen entweder die Liturgie, der Ursprung und die Bedeutung ihrer Formen, im Ganzen und principiell behandelt, oder die Liturgie des heiligsten Opfers, des kirchlichen Stundengebetes, der Sacramente und Sacramentalien des Einzelnen sachlich oder rubricistisch erklärt ist; es sind Werke, die nicht nur für ihre Zeit bewegend und charakteristisch waren, sondern auch jetzt noch werthvoll sind. Die Männer, welchen wir diese Werke verdanken, sind außer Martene, Giorgi und Gerbert, von welchen schon unter n. 2 die Rede war, folgende: der Barnabit Bartholomäus Gavanti († 1638), neben welchem wir gleich seinen Commentator, den Theatiner Cajetan Merati († 1744), nennen, der von dem Augustiner Joh. Mich. Cavalieri († 1757) vielfach bekämpft wurde; ferner der Theatiner Paulus Maria Quarti (gest. nach der Mitte des 17. Jahrhunderts), der Jesuit Olivarus Bonartius (Gutekunst; † 1655), der gefeierte Cardinal Joh. Bona († 1674), der Cluniacenser Claudius de Vert († 1708) und sein gewaltiger Gegner Joh. Jos. Languet, Bischof von Soissons († 1753), der Oratorianer Peter le Brun († 1729), der Sorbonnist Joh. Grancolas († 1732), der gelehrte, unermüdlich thätige Hieronymit Jos. Catalani, der vielseitig gebildete und darum von seinen Zeitgenossen hochgehaltene Hieron. Baruffaldi († 1755), der große Papst Benedict XIV. († 1758), der Benedictiner des Klosters Muri in der Schweiz Leodegar Mayer und der Dominikaner Augustin Kratzer. Guten Klang haben unter den Liturgisten auch die Namen Nicolaus Serrarius († 1609), J. B. Rubeus, Dominikus Macri († 1672), Bernhard Bissus († 1716), Georg Rippel, Laurentius Nicollis († 1745), Charles Charbon u. A.

a. Barth. Gavanti, Generaloberer der Barnabiten, war bekanntlich (vgl. oben S. 48—49) Mitglied der Commission für Herausgabe von Missale und Brevier unter Clemens VIII. und Urban VIII., und ist der Erste gewesen, welcher die in den officiellen Ausgaben der genannten liturgischen Bücher enthaltenen Rubriken wohlgeordnet zusammenstellte, und commentirte. Die erste Ausgabe erschien 1628 mit dem Titel: „commentaria in rubricas Missalis et Breviarii", die zweite 1630 betitelt „*thesaurus sacrorum rituum* seu commentarius in rubricas Missalis et Breviarii". Diese zweite Ausgabe wurde fast unzähligemal — in Venedig, Paris, Lyon, Köln u. s. w. aufgelegt. Der Verfasser gibt zum Text der Rubriken zunächst eine rubricistische Auslegung, fügt dann kurze Notizen über den Ursprung der betr. Riten und über ihre Bedeutung bei; auch die einschlägigen Decrete der Rituscongregation sind aufgenommen, sodann ist eine „praxis exactissima" für die Diöcesansynode und eine kurze, recht übersichtliche mystische Erklärung der heiligen Messe beigegeben. — Gavanti's Commentar wurde, nachdem er bis dahin schon mehr als 24 Mal erschienen war, mit sehr umfänglichen Erweiterungen („*novae observationes et additiones*") herausgegeben durch den Theatiner und Consultor der Rituscongregation Cajetan Merati, den Papst Benedikt XIV. um seiner Gelehrsamkeit willen außerordentlich hoch schätzte. Diese „Additiones" sind

eine sehr werthvolle Bereicherung des Gavanti'schen Werkes und wurden zu wiederholten Malen auch für sich allein gedruckt; namentlich hat Merati das seit Gavanti's Tod massenhaft zu Tage geförderte historische Material fleißig und mit gutem Geschmack verwerthet; in der Vorrede zur Erklärung des Breviers sagt er: „nempe Gavanti aevo nondum nati erant Bona, Thomasius, Menardus, Mabillionius, Acherius, Martene, Fronto, Guyetus, Grancolas, Bissus, Bonartius, Caracciolo, Magius, Persicus, Halden, Lohner etc., quorum summis laboribus factum est, ut tot tantaque habeamus monumenta rubricis et Breviarii ritibus illustrandis aptissima. Si tum praeclara opera Gavanti aetas dedisset, qualem, Deus bone, sacrorum rituum thesaurum nobis vir peritissimus reliquisset! Fecimus ergo, quod ille haud dubie facturus erat, dum in ejus thesaurum tam pretiosas merces invehimus." — Mancherlei, mitunter gesuchte Ausstellungen hat an Merati's vortrefflicher Arbeit gemacht Cavalieri Joh. Mich., welcher einen Commentar über die bis zu seiner Zeit erschienenen Decrete der Rituscongregation nebst einigen anderen liturgischen Werken verfaßt hat, die in der Gesammtausgabe seiner Werke (opera omnia liturg. Venet. 1758. 2 tom. fol.) enthalten sind. — Paulus Maria Quarti schrieb einen Commentar zu den Rubriken des Meßbuches — „rubricae Missalis romani commentariis illustratae", Romae 1655 — und unterscheidet sich von Gavanti dadurch, daß er das moralisch-casuistische Moment besonders stark betont, das historische aber weniger berücksichtiget. Er schrieb auch „de *processionibus* eccl. et de *litaniis* sanctorum", ferner „de sacris *benedictionibus*" (von ihrer Natur und Wirksamkeit im Allgemeinen, dann von den einzelnen Segnungen), welche Schriften in der Venediger Ausgabe 1727 in einem Band mit dem Commentar zum Missale erschienen sind. Der Tractat von den Benedictionen ist auch jetzt noch um so werthvoller, als über diesen wichtigen Gegenstand verhältnißmäßig wenig ältere Literatur vorhanden ist. Außer den eben besprochenen großen Rubricisten haben sich Verdienste um die Rubricistik erworben: Michael Baulbry, dessen im Jahr 1646 veröffentlichtes „*Manuale s. caeremoniarum*" juxta ritum s. rom. eccl. in zahlreichen Auflagen — namentlich in Frankreich — große Verbreitung fand; dann Tobias Lohner S. J., dessen „*instructio practica*" de missa (1670) und de divino officio (1679) fast unzähligemal gedruckt wurde; ferner Bernhard Bissus O. S. B. († 1716), der in seiner „*hierurgia* sive rei divinae peractio" (Genuae 1686) sehr übersichtlich und vollständig den Ritus der heiligen Messe, des Breviers, der Sacramentenspendung und anderer kirchlicher Functionen beschreibt und auch sachliche Erklärungen beifügt; endlich Joh. Bapt. Halden S. J. († 1726), dessen *Ephemerologium* ecclesiastico-rubricisticum (1717. 4°) als eine Fundgrube für den praktischen Rubricisten z. B. bei Anfertigung des Directoriums u. s. w. sich erweist.

b. Eine vortreffliche Schrift über das Brevier verdanken wir dem Jesuiten Bonart, der auch als Exeget bekannt ist; sie führt den Titel: „*de institutione, obligatione et religione horarum can. libri tres*", Duaci 1628. 8°. Der Verfasser handelt nicht nur sehr gründlich und bis in's Einzelnste von der Verpflichtung zum Stunden- und resp. Chorgebet, sowie von der Art und Weise, es andächtig und segenbringend zu beten, sondern schickt auch eine recht gute Geschichte des Stundengebetes im Ganzen und der einzelnen Horen voraus; diese Schrift Bonarts, deßgleichen sein „tractatus de missae sacrificio" (1653), verdienten viel mehr bekannt zu sein, als sie es wirklich sind. — Als Koryphäus unter den Erklärern der Liturgie im 17. Jahrhundert und als Muster in der Art der Behandlung für die Späteren erscheint der große Cardinal Bona. Sieben Jahre hatte er an dem Werke „*rerum liturgicarum libri duo*" gearbeitet, als er es endlich auf vieles Zudringen im Jahre 1671 zu Rom erscheinen ließ, und zwar,

7*

wie er sagt, reluctans, quia saeculum eruditissimum et inextricabiles difficultates in singulis ritibus divinae liturgiae explicandis. Der Verfasser behandelt „quaecunque pertinent ad *liturgiam*“ (= Messe), und zwar im ersten Buch „quae de illa *generatim* praenosci debent“ d. i. die verschiedenen Bezeichnungen für die heilige Messe, die verschiedenen Liturgien, die verschiedenen Arten von Messen, sodann Raum, Zeit, Gewänder, Utensilien für die Meßfeier, liturgische Personen, liturgischen Gesang; im zweiten Buch „disserit omnis missae partes ab accessu sacerdotis ad altare usque ad ejus recessum“. Am Schluß ist die schon früher besprochene Missa Illyrici in extenso beigegeben. In musterhafter Weise, bündig und klar, mit Beiseitelassung der mystischen Auslegung („symbolica explicatio“), zumeist aus der Geschichte und geschichtlichen Entwicklung erklärt Bona die Messe mit ihren zahlreichen Riten; ganz der Wahrheit gemäß sagt Renaubot: (duo libri isti) sunt libri eruditi et laboriosi, in quibus omnia prope, quae in hoc genere *optima* sunt, *accurate* collegit, adeo, ut illius diligentiam haud quidquam effugerit, und der gelehrte Baluze wiederholt im Wesentlichen nur, was schon Viele vor ihm erklärt hatten: vix ullum hactenus librum legi cum majori voluptate, utpote in quo bene multa deprehenderim *diligenter* et *erudite* animadversa et plurimam et reconditam rerum sacrarum cognitionem. — Schon 18 Jahre früher (1653) hatte Bona über das Stundengebet eine Schrift verfaßt unter dem Titel: psallentis ecclesiae harmonia, welcher später mit dem bekannteren „*de divina psalmodia*“ vertauscht wurde. In dieser Schrift handelt der Verfasser vom Ursprung und Alter des Stundengebetes, von seinen einzelnen Bestandtheilen, von seiner Verschiedenheit nach Kirchenprovinzen und religiösen Orden, vom inneren und äußeren Habitus bei dessen Verrichtung; auch das off. def., off. parv., psalmi poenitent. und graduales werden in Erörterung gezogen. Diese Arbeit ist weniger concis gehalten, mit Citaten aller Art fast überladen, gehört aber gleichwohl zum Besten, was wir aus jener Zeit über das Brevier haben, wie denn auch Martene sie als tractatus singularis et vere aureus bezeichnet. — Zu Bona's Schrift über die heilige Messe schrieb der Cisterzienser Robert Sala einen etwas breiten Commentar in drei Foliobänden (Turin 1745), in welchem die seit Bona erschienenen einschlägigen Leistungen von Mabillon, Martene, Grancolas, Renaubot, Lebrun u. s. w. ergiebigst verwerthet sind. — Wie schon erwähnt, hat Bona auf die symbolisch-mystische Deutung der Messe sich nicht eingelassen, deren Zulässigkeit aber keineswegs bestritten. Dagegen hat Claudius de Vert gegenüber den Spötteleien der Calvinisten und in der Hoffnung, dieselben für die Kirche und deren Liturgie wieder zu gewinnen, in seiner Schrift „*explication simple littérale et historique des cérémonies de l'église*“ (Paris tom. I. II. 1697—1698; édit. 2. 1707—1708; tom. III. et IV. 1713 post mortem auctoris) die symbolisch-mystische Deutung der äußeren Riten als unberechtiget erklärt und behauptet, daß ursprünglich alle äußeren Riten lediglich aus natürlichem Bedürfniß und resp. aus Utilitätsrücksichten eingeführt und die mystischen Beziehungen, die man in ihnen finden wolle, erst später willkürlich in sie hineingedeutet worden seien: unamquamque caeremoniam causam *physicam* et *naturalem* institutionis suae habere, et rationem *symbolicam* posterius demum accepisse. Der Minister Jurieu bezeichnet als Zweck, welchen de Vert verfolgte, ganz treffend: tomber les Durand, les Biel, les Innocent et leurs disciples, qui ont écrit de *mystères* des la messe, et qu'il prouveroit, que toutes les cérémonies sont sans mystères. Gegen die mitunter trivialen und nicht selten rationalistisch klingenden Ausführungen de Verts erhob sich zunächst Bischof Languet in seiner Schrift: „*du véritable esprit de l'église dans l'usage de ses cérémonies*“ (Paris 1715), welche im Jahre 1757 zu Rom auch in lateinischer Sprache erschien unter dem Titel: „de vero ecclesiae sensu circa sacrarum

caeremoniarum usum"; accessit dissertatio Jos. Aloysii Assemani de sacris ritibus. Languet war auch ein entschiedener Gegner des Aufgebens der römischen Liturgie und der Einführung von Sonderliturgien, worin Paris (1680) und Orleans (1693) vorangegangen waren und allmählig auch andere Diöcesen nachfolgten. Die Grundsätze de Verts wurden außerdem von den Franzosen Lebrun (Vorrede zur Meßerklärung), Grancolas sowie fast von allen Theologen des 18. Jahrhunderts bekämpft (vgl. d. Näheren Gueranger, instit. liturg. tom. 2. édit. 1. pag. 231. sqq.). Schon in der Vorrede zu seiner *„explication littérale historique et dogmatique des prières et des cérémonies de la messe"* (1716; 1 vol. 8°) erklärt Lebrun, es sei de Vert in's andere Extrem von den Mittelalterlichen gerathen, er selber aber wolle in seiner Meßerklärung den goldenen Mittelweg einhalten. In steter Rücksicht auf die historische Entwicklung des römischen Meßritus, die er — so wie auch die Geschichte der übrigen Liturgien des Occidents und Orients — sehr genau kennt, sucht Lebrun die Ceremonien aus der Geschichte zu erklären, und weiß auch deren symbolischer Deutung gerecht zu werden. Gleich den Handlungen (Ceremonien) werden auch die Gebete eben so einfach und gründlich als übersichtlich erklärt; sehr fleißig ist auch auf die Abweichungen verschiedener Kirchen — namentlich Frankreichs — vom römischen Meßritus Rücksicht genommen. Als Fortsetzung obiger Explication oder vielmehr als wissenschaftlichen Apparat zu derselben veröffentlichte der Verfasser im Jahre 1726 drei Bände *„dissertations historiques et dogmatiques sur les liturgies* de toutes églises du monde chrétien", fünfzehn gelehrte Abhandlungen gleich wichtig für Liturgik und Dogmatik. In der 10. Dissertation spricht er die Ansicht aus, welche auch Touttée und Renaudot (gegen die Orsini schrieb) theilten, daß die Consecration nicht durch die Worte des Herrn allein bewerkstelliget werde, sondern daß zu ihnen nothwendig noch Gebete des Priesters hinzukommen müßten, welche die intentio consecrandi zum Ausdruck bringen, sei es nun nach den Worten des Herrn wie in der Epiklesis der Griechen und Orientalen, oder schon vor denselben, wie in der römischen Liturgie (Quam oblationem etc.). Gegen diese Ansicht Lebruns trat zunächst der Jesuite Wilhelm Bougeant (1727 und 1729) auf; gegen Lebrun und Renaudot zugleich der Maronite Petrus Benedictus (eigentlich Amerbach, † 1742) in seinem Antirrheticum etc. Gueranger (inst. liturg. II. pag. 544) sagt gleichwohl von Lebrun: son savoir égala son *orthodoxie.* — Der doctor sorbonicus Joh. Grancolas besaß wohl die ausgebreitetste Kenntniß der Geschichte aller Liturgien des Occidents und Orients (vgl. seine Schrift „les anciennes liturgies" etc.), war aber etwas einseitig für das Alterthum eingenommen; auch fehlte dem nüchternen Gelehrten vielfach die tiefere Auffassung zumal für das Poetische an und in der Liturgie; und so kam es, daß er mitunter Reformvorschläge machte, die man vom kirchlichen Standpunkt aus nicht ganz billigen kann (vgl. z. B. im Comment. sur le Bréviaire sein projet d'un nouveau bréviaire und Gueranger l. c. tom. II. pag. 410 sqq.); übrigens neigte Grancolas keineswegs zu den Jansenisten hin, sondern war ein treuer Sohn der Kirche. Seine liturgischen Schriften, die zahlreich sind, lassen in Bezug auf Darstellung und übersichtliche Gruppirung des massenhaften Materials, das sie enthalten, allerdings zu wünschen übrig, haben aber gerade um dieses reichen historischen Materials willen einen bleibenden Werth; wir erwähnen hier speciell: *„commentaire historique sur le bréviaire romain"*; Paris 1727, eine Schrift, aus der man sehr eingehend über die geschichtliche Entwicklung und die mannigfachen Gestaltungen des canonischen Stundengebetes orientirt wird; dieser Commentar erschien auch in lateinischer Sprache zu Venedig 1734; 1 Bd. 4°.

c. Commentare zum Missale und Brevier hatten Gavanti und Quarti geschrieben; solche zu den übrigen liturgischen Büchern der römischen Kirche verdanken

wir dem auch durch andere gelehrte Arbeiten (z. B. de codice s. Evangelii, d. i. über den Gebrauch des Evangelienbuches in und außer der Messe) berühmten Priester Joseph Catalani; er veröffentlichte einen Commentar zum *Pontificale romanum*, Rom 1738—1740, 3 Bde. Fol.; zum *Caeremoniale episcoporum*, Rom 1747, 2 Bde. Fol.; zum *Caeremoniale romanum* (Papstliturgie), unter dem Titel: „sacrum caeremoniale sive rituum sacrae romanae eccl. libri tres", Rom 1750—1751, 2 Bde. Fol., und zum *Rituale romanum*, 1757, 2 Bde. Fol. In diesen Commentaren hat der Verfasser, um die betreffenden Riten möglichst allseitig zu beleuchten und zu erklären, ein reiches, freilich nicht immer streng kritisch gesichtetes Material historischen, canonistischen und rubricistischen Inhaltes zusammengestellt, um dessentwillen seine Commentare als eine vorzügliche Fundgrube für den Liturgiker erscheinen. — Schon vor Catalani hatte Hieronymus Baruffaldi seine „*Commentaria ad rituale romanum*" (Venet. 1731, fol.; dann öfters gedruckt, z. B. in Augsburg 1735, 4°) herausgegeben, ein vorwiegend für die Zwecke der Praxis berechnetes Buch, in welchem die Erklärung des Ritus aus der Geschichte wenig, dagegen das canonistisch-rubricistisch-casuistische Moment um so stärker betont ist; sehr fleißig hat der gelehrte Verfasser die Acta Mediolanensia des hl. Karl Borromä benützt.

d. Der große Papst Benedict XIV., in Sachen der Liturgie wissenschaftlich und praktisch bewandert, wie gewiß nur wenige seiner Zeitgenossen, hat sich (abgesehen von dem auch für die Liturgik werthvollen Werke de servorum Dei beatificatione) ganz besondere Verdienste um die liturgische Wissenschaft erworben, einmal durch Veranstaltung neuer, officieller Ausgaben des Pontificale, des Caeremoniale episcoporum, des Rituale und des Martyrologium (vgl. § 5 n. 6 ff.), sodann durch eine beträchtliche Anzahl herrlicher Constitutionen, welche auf den Kult sich beziehen, und namentlich durch die beiden Schriften „*de sacrosancto missae sacrificio*" (ursprünglich italienisch, 1748 und dann unzähligemal lateinisch) und „*de festis Domini nostri Jesu Christi et beatae Mariae virginis*" (gleichfalls ursprünglich italienisch, lateinisch von Giacomelli 1745, und dann sehr oft). Unter den kleineren Werken über die heilige Messe aus dem vorigen Jahrhundert ist das einschlägige unseres Papstes, welcher die liturgische Literatur seiner Zeit vollständig beherrschte, wohl das beste, und Pater Schneider hat gut daran gethan, daß er jüngsthin eine neue Ausgabe desselben (Mainz 1879) veranstaltete. Es wird uns da nicht bloß eine gründliche Erklärung der Meßliturgie selber geboten, sondern auch Alles behandelt, was auf die Feier des heiligsten Opfers Bezug hat (Altar, Kelch u. s. w., liturgische Gewänder, liturgische Sprache, Meßapplication u. s. w. u. s. w.), und zwar unter stetiger Berücksichtigung der Geschichte und geschichtlichen Entwicklung. Auch die Schrift über die Feste des Herrn und der jungfräulichen Gottesmutter ist sehr werthvoll und gehört zum Brauchbarsten, was wir über die Festfeier im Kirchenjahr besitzen. — Mit der Schrift Benedicts XIV. de sacrificio missae ist rücksichtlich des behandelten Gegenstandes und der Behandlungsweise desselben nächstverwandt das vortreffliche Buch, welches der Benedictiner Leodegar Mayer fast zur gleichen Zeit (einige Jahre früher, nämlich Tugii 1737; Aug. Vind. 1743; 8°) mit dem des großen Papstes herausgab unter dem Titel: „*explicatio compendiosa literalis-historica caeremoniarum* ecclesiasticarum, earum praecipue, *quae ad sacram liturgiam* spectant." Gründlich, klar und kurz behandelt der Verfasser die Meßliturgie und was für deren Feier erforderlich ist, deßgleichen das Kirchenjahr, sofern es auf sie influirt. Die mystische Deutung bei Seite lassend, beschränkt er sich auf die grammatisch-historische, wie er schon in der Vorrede ausdrücklich erklärt: **posthabitis rationibus mysticis, quae utut aptissimae ad conciliandam nutriendamque pietatem apud eruditos scriptores passim haberi possunt,** ***literali***

sensu et more historico caeremonias ecclesiasticas expono . . . nempe si rituum *origines* eorumque rationes *primogenias* didicimus, sensus mysticos vel a viris piis ac doctis *superadditos vel in ipso ritu reconditos* felicius faciliusque capiemus. — In der gleichen Richtung bewegt sich die vortreffliche Schrift des Augsburger Dominikaners Aug. Kratzer: *„de apostolicis nec non antiquis ecclesiae occidentalis liturgiis;"* Aug. Vind. 1786; nur ist sie noch viel reichhaltiger als die von Mayer, gibt außer der historischen Erklärung der römischen Meßliturgie und dessen, was zu ihrer Feier erforderlich ist, auch eine sehr gute Geschichte der occidentalischen Liturgien überhaupt und eine eingehende Beschreibung des Verlaufes der altgallischen, der mozarabischen und der ambrosianischen Liturgie. Mit Bienenfleiß und mit viel Geschick hat der Verfasser sein reiches Material aus den großen liturgischen Werken des 17. und 18. Jahrhunderts zusammengetragen und es ebenso selbständig als übersichtlich verarbeitet. Auf die mystische Deutung der Ceremonien, wie sie Vielen beliebe, ist er schon in der Vorrede nicht sehr gut zu sprechen, gibt übrigens zu, „rebus sacris mysticas non deesse significationes", womit man principiell zufrieden sein muß. War man im Mittelalter in Folge mangelhafterer Geschichtskenntniß in Auffindung solcher significationes mysticae zu weit gegangen, so hatte man in Folge des ausschließlich historischen Betriebes der liturgischen Studien das Sensorium für diese mystischen Bedeutungen und Deutungen vielfach verloren oder doch abgestumpft.

e. Unter den weiteren Namen von gutem Klang bei den Liturgisten setzten wir an erster Stelle: Nicolaus Serrarius, den berühmten Exegeten, welcher nicht bloß auf biblischem, sondern auch auf liturgischem Gebiete die Irrthümer und Vorurtheile der Häretiker bekämpfte in seinen „litaneutici seu *de litaniis* libelli duo", Colon. 1609, und in seinen „sacri peripatetici sive de eccl. catholicae *processionibus* libri duo", Colon. 1607. — J. B. Rubeus behandelt in seinem *„novum rationale divinorum officiorum"* (Venet. 1627; 1 tom. 4°) die gesammte Liturgie, sucht, wie Durand, für Alles innere rationes, ohne übrigens die Geschichte zu vernachlässigen, und ist namentlich für die Meßerklärung berücksichtigenswerth. — Dominikus Macri, Canonikus von Viterbo, verfaßte das ursprünglich (unter anderem Titel) in italienischer Sprache (1650) herausgegebene, in vielen Auflagen verbreitete *„Hierolexicon* sive sacrum dictionarium, in quo ecclesiasticae voces earumque etymologiae, origines, symbola, caeremoniae, dubia barbara vocabula etc. elucidantur;" die erste lateinische Ausgabe erschien 1677 zu Rom in 2 Bd. Fol. — Der Benedictiner Bernhard Bissus verfaßte die vielberühmte, dermalen selten gewordene *„Hierurgia* sive rei divinae peractio" (Genuae 1686; 2 tom. fol.), eine eingehende, allseitige Darstellung des Ritus für Messe, Stundengebet, Sacramentenspendung und andere kirchliche Functionen, nebst kurzer Erklärung, für praktische Zwecke berechnet. — Das schon ursprünglich deutsch geschriebene Buch des Schlettstadter Pfarrers Gregor Rippel: „Alterthum und Ursprung aller Cäremonien", Straßburg 1723, hat unter verschiedenen Titeln („die Schönheit der katholischen Kirche in ihren heiligen Gebräuchen", herausgegeben von Himioben; 16. Aufl., 1873, bei Kirchheim) und in zahlreichen Auflagen große Verbreitung gefunden und viel Nutzen gestiftet. — Inhaltsverwandt ist die Schrift des Salzburger Theologen Lorenz Ricollis: „origo sacrorum rituum et caeremoniarum", Aug. Vind. 1732; für die Geschichte und das innere Verständniß des Stundengebetes sehr beachtenswerth: Franc. *Machietta*, „comment. historico-theologicus de divino officio"; Venet. 1739. — Der französische Benedictiner Charbon veröffentlichte 1745 in Paris ein sehr gelehrtes, auch in's Italienische übersetztes sechsbändiges Werk: Histoire des Sacraments, eine Geschichte der Sacramentenliturgie seit ältester Zeit.

4. Die Liturgik hängt, was schon oben S. 7—8 bemerkt wurde, tief innerlich wie mit der Kirchengeschichte überhaupt, so speciell mit der christlichen Archäologie zusammen, in deren Gebiet man früherhin bekanntlich auch noch das Mittelalter einbezogen hat (vgl. Kraus, über d. Begriff u. s. w. d. christl. Archäologie, S. 9). Diesen Zusammenhang documentiren zwar mehr oder weniger auch die meisten der in den letzten Nummern besprochenen Werke; ganz besonders aber zeugen für ihn jene in's Gebiet der Liturgik einschlägigen Werke des 17. und 18. Jahrhunderts, in welchen die betreffenden Gegenstände vorwiegend, wenn nicht gar ausschließlich, archäologisch behandelt werden. Von den Verfassern solcher Werke nennen wir nur die Jesuiten Jakob Gretser († 1625) und Jul. Cäs. Boulenger († 1628), den gelehrten Bischof von Orleans Gabriel Aubespin (Albaspinaeus; † 1630), den Benedictiner Karl Stengel († 1633), den Mailänder Professor der Archäologie Jos. Vicecomes (Visconti; † 1633), den Oratorianer Joh. Morinus († 1659), die Jesuiten Theophilus Raynaud († 1663) und Karl Guyet († 1664), den Bibliothekar der Ambrosiana in Mailand Franz Bernardin Ferrari († 1669), den vom griechischen Schisma convertirten Bibliothekar der Vatikana Leo Allatius († 1669), den Dominikaner Joh. Nicolaus († 1673), den Bischof von Toul Andreas Saussay († 1675), den Oratorianer Joh. Cabassutius († 1685), den berühmten Oratorianer Ludwig Thomassin († 1695), den magister brevium Joh. Just. Ciampini († 1698), den gelehrten französischen Pfarrer Joh. Bapt. Thiers († 1703), den Theatiner Franz Berlendis († 1746), den regulirten Chorherrn Joh. Bapt. Gattico († 1754), den Florentiner Propst Anton Gori († 1757) und die beiden neapolitanischen Priester Lorenz Selvaggio († 1772) und Alexis Aurelius Pellicia († 1823).

a. Jakob Gretser aus Markdorf in Baden war, wie auch seine Gegner, die Protestanten, anerkannten, einer der gebildetsten Theologen seiner Zeit; die Gesammtausgabe seiner Werke (Ratisbon. 1734—1741) umfaßt 17 Foliobände. Außer einer gediegenen philologischen Bildung besaß er auch tüchtige Kenntnisse in der Kirchengeschichte und christlichen Archäologie, wofür beredtes Zeugniß ablegt seine berühmte Schrift *„de sancta Cruce“* (die ersten drei Foliobände der Gesammtausgabe füllend; sie handelt vom wirklichen Kreuz des Erlösers, von dessen Verehrung, vom liturgischen Kreuzeszeichen und seiner Kraft, von den Kreuzesbildern u. s. w. u. s. w.), welche zahlreiche Inedita aus griechischen Vätern und Schriftstellern enthält (II. Bd.), für die Dogmatik nicht weniger bedeutsam ist als für die Liturgik und christliche Archäologie, als eine wahre Fundgrube für die genannten Disciplinen sich erweist. Auch der vierte und fünfte Band enthalten mehrere Schriften, die sich auf die Liturgie beziehen, darunter: „de sacris et religiosis *peregrinationibus*“, *„de processionibus“*, *„de funere christiano“*, „de *festis* christianis“, *„de benedictionibus et maledictionibus“*; in Bd. 17 steht eine sehr gute Abhandlung *„de imaginibus“*. Sie haben alle mehr oder weniger auch gemäßigten polemischen Charakter gegen Lutheraner und Reformirte. — Unter den opuscula (Lugdun. 1621. 2 tom. fol.) des in der griechischen Sprache und in der griechischen Liturgie wohl bewanderten Jul. Cäs. Boulenger sind auch solche, die verschiedene liturgische Gegenstände, Kirchenbau und Kircheneinrichtung, liturgische Gewänder u. s. w. behandeln. — Von den archäologisch-liturgischen Schriften Aubespins ist die bedeutendste *„observationes de veteribus ecclesiae ritibus“* (Paris 1623. Helmstad. 1672). — Mit Rücksicht auf die einschlägigen

Irrthümer der Protestanten schrieb Karl Stengel die Abhandlungen: *„signaculum s. Crucis contra sectarios assertum“* (Ingolst. 1612) und *„de reliquiarum cultu, veneratione ac miraculis“* (Ingolst. 1624). — Vicecomes (Visconti) Joseph handelt in ganz specieller Rücksicht auf die altkirchliche Praxis mit großer Erudition in seinen *„Observationes ecclesiasticae“* von der Taufe (vol. I. 1615), von der Firmung (vol. II. 1618), von der heiligen Messe (vol. III. 1620) und von den Requisiten für die Opferfeier (vol. IV. 1626). — Der von seinen Zeitgenossen, speciell von Papst Urban VIII., um seiner ausgebreiteten Kenntnisse willen hochgeachtete, in seinen Behauptungen mitunter gar kühne Joh. Morinus verfaßte außer mehreren kleineren (cf. Zaccar.) hauptsächlich zwei größere Schriften vorwiegend archäologisch-liturgischen Inhaltes, nämlich den „Commentarius historicus de disciplina in *administratione sacramenti poenitentiae* tredecim primis saeculis“ (Paris 1651, fol.), sodann den „Commentarius *de sacris ecclesiae ordinationibus* secundum antiquos et recentiores Latinos, Graecos, Syros et Babylonicos, *in quo demonstratur, Orientalium ordinationes* conciliis generalibus et summis pontificibus *ab initio schismatis in hunc usque diem fuisse probatas*“ (Paris 1655; fol.). — In der Gesammtausgabe (Lyon 1665—1669; 20 tom. fol.) des als Schriftsteller äußerst fruchtbaren Theophil Raynaud stehen im 6. und 10 Bd. mehrere liturgisch-archäologische Abhandlungen, z. B. über die sieben großen *O* vor Weihnachten, über die päpstliche Weihe der goldenen Rose, des Herzoghutes und des Agnus Dei, ferner *de pileo* ceterisque capitis teguminibus tam sacris quam profanis. — Des Jesuiten Karl Guyetus († 1664) vielcitirte *„Heortologia* sive de propriis locorum et ecclesiarum festis“ (Lugdun. 1657; fol. Urbino 1728) schlägt mehr noch als in's Gebiet der Archäologie in das der Rubricistik ein. — Für Homiletik und Liturgik gleich interessant ist die werthvolle Monographie Ferrari's *„de ritu sacrarum veteris eccl. concionum“* (Mediolani 1621 u. ö. 8°) und die mit ihr verwandte *„de veterum acclamationibus et plausu“* (Mediolani 1627; sie steht auch im Thesaurus von Grävius). — Von den liturgisch-archäologischen Abhandlungen des Leo Allatius, die fast alle auf Kultusgebräuche der Griechen sich beziehen, verzeichnen wir hier nur die *„de libris et rebus ecclesiasticis Graecorum“* (Paris 1646. 4°). — Der als Thomist berühmte Joh. Nicolaus schrieb auch archäologische Abhandlungen, nämlich „de *jejunii* christiani vero ac legitimo ritu“ (Paris 1667), „de *baptismi* antiqui usu“ (Paris 1670), „de luctu christianorum seu *de ritibus ad sepulturam* pertinentibus“ (Lugdun. Batav. 1739). — Sehr in's Breite gerathen und zu wenig kritisch sind die hier einschlägigen Werke Saussay's: *„panoplia episcopalis* seu de sacro episcopi ornatu“ (Paris 1646; 1 tom. fol.); *„panoplia clericalis* seu de clericorum tonsura et habitu“ (ibid. 1649; 1 tom. fol.); *„panoplia sacerdotalis* seu de venerando sacerdotum habitu“ (ibid. 1653; 1 tom. fol.). — Verschiedene liturgisch-archäologische Materien (Agapen, Eulogien, Diptychen, kirchliche Fasten u. s. w.) behandelt der allseitig gebildete Canonist Cabassutius in seiner „notitia ecclesiastica historiarum et conciliorum“, Lugdun. 1670; diese Dissertation findet sich auch in der von Zaccaria besorgten Ausgabe von Fleury's „disciplina populi Dei“.

b. Thomassin ist durch sein berühmtes Werk *„vetus et nova eccl. disciplina“* (erste latein. Ausgabe Paris 1688; 3 tom. fol.; dann sehr oft gedruckt, zuletzt Bar le Duc 1864; 8 voll. 4°) bekanntlich der eigentliche Begründer der historischen Behandlung des canonischen Rechtes geworden. Dieses herrliche Werk nun bietet — namentlich im ersten Band — auch dem Liturgiker werthvolles Material; eigene liturgische Dissertationen hat Thomassin verfaßt über die kirchlichen Fasten (französisch; Paris 1680), über die kirchlichen Feste (Paris 1683; erschien auch lateinisch zugleich mit der Heortologia Guyeti, Venet. 1728)

und über das Stundengebet (Paris 1686). — Ciampini verdanken wir außer einzelnen Dissertationen (de usu azymi, de cruce stationali etc.) zwei größere Werke, welche für die Geschichte des Kirchenbaues und der Kirchenausschmückung von größter Wichtigkeit sind, nämlich *„vetera monumenta,* in quibus praecipue *musiva opera*, sacrarum profanarumque aedium structura ac *nonnulli antiqui ritus* dissertationibus iconibusque illustrantur" (Romae 1690 et 1692; 2 tom. fol.), sodann die Schrift *„de sacris aedificiis a Constantino magno exstructis"* (Romae 1693; 1 tom. fol.). — Thiers Joh. Bapt., war in seinen Aufstellungen mitunter allzu kühn und kam daher wiederholt mit der Congregatio indicis in Berührung; von seinen zahlreichen, meist sehr piquanten Schriften haben bleibenden Werth: „Dissertation *sur les porches des églises*" (Orléans 1679); „Dissertations ecclésiastiques sur les principaux *autels*, la clôture de *choeur* et les *jubes* des églises" (Paris 1688); *„traité des cloches"* etc. (Paris 1721). — Sehr eingehend und gründlich handelt von den Oblationen bei der heiligen Messe, von ihrer Umgestaltung und ihrem Verfall Berlendis in der Schrift *„delle oblazioni all' altare"* 1733, lateinisch Venet. 1743. — Von bleibendem Werthe ist Gattico's Hauptwerk *„de oratoriis domesticis et altari portatili"*; Romae 1746, fol.; nicht weniger werthvoll ist Gori's opus posthumum: „thesaurus *veterum diptychorum* consularium et ecclesiasticorum"; Florent. 1759; 3. tom. fol. — Das gesammte Gebiet der christlichen Alterthümer umfaßte Selvaggio in seinem sechsbändigen gut geschriebenen, sehr brauchbaren Werke: *„antiquitatum christianarum institutiones"*; erste Ausgabe 1772—1774 dann öfters an verschiedenen Orten gedruckt, auch in Mainz 1786. Nur wenige Jahre, nachdem Selvaggio's Werk erschienen war, veröffentlichte Pellicia, der sich bereits durch eine Abhandlung über das liturgische Gebet für den König (1772) einen Namen gemacht hatte, sein berühmt gewordenes gleichfalls die sämmtlichen christlichen Alterthümer behandelndes Werk: *„de christianae ecclesiae* primae, mediae et novissimae aetatis *politia* (πολιτεία) libri sex, duobus tomis in 8° comprehensis"; Neapol. 1777; ein dritter Band mit einzelnen Abhandlungen folgte nach; das Ganze öfters gedruckt, zuletzt in Köln 1829—1838. Nach dem Vorbild Pellicia's hat auch Binterim sein großes Werk „die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christ-katholischen Kirche aus den ersten, mittleren und letzten Zeiten" in sechs Bücher getheilt (vgl. unten). — Dem schon oben (S. 97) erwähnten unermüdlichen Zaccaria verdanken wir das auch den archäologischen Studien sehr förderliche *„Onomasticon rituale selectum* ad usum cum cleri tum studiosae *ecclesiasticarum antiquitatum* juventutis". Faventiae 1787; 2 voll. 4°. Die Literatur des 17. und 18. Jahrhunderts über Katakomben und andere christliche Denkmäler s. bei Kraus über Begriff ... der christlichen Archäologie, S. 14 ff.

5. Die Protestanten und Reformirten hatten sich im Laufe des 16. Jahrhunderts unter der Auctorität ihrer weltlichen Fürsten für die einzelnen Länder Liturgien zurecht gemacht (vgl. einzelne derselben bei Daniel, cod. liturg. 2. u. 3. Bd.), an denen sie auf längere Zeit hinein festhielten und in deren Besitz die Theologen des 17. und 18. Jahrhunderts um so weniger ein Bedürfniß nach neuen liturgischen Studien empfanden, als sie ganz und gar entweder in einem sophistisch-polemischen Dogmatismus, oder (seit Anfang des 18. Jahrhunderts) in subjectivistischem Pietismus festgebannt waren, auf welchen dann der Alles — auch die protestantischen Liturgien — zersetzende Rationalismus folgte. So begreift sich unschwer, warum unter den Protestanten und Reformirten der in Rede stehenden Zeit die liturgischen

Studien brach lagen; fast nur die Männer der sogenannten „historischen Richtung" des 18. Jahrhunderts haben wenigstens in etwas auch archäologisch-liturgische Studien getrieben. Das bedeutendste Werk stammt aus England, wo man seit Beginn der Reformation in Sachen der Liturgie stets objectiver und conservativer zu Werk gegangen war als in Deutschland; sein Verfasser ist der episcopal gesinnte Oxforder Theologe Jos. Bingham († 1723); einige andere, weniger bedeutende Leistungen werden wir unten namhaft machen.

Binghams berühmtes Werk führt den Titel: *Origins eccl. or the Antiquities of the Christian church;* London 1708—1722, 8 Bde.; neueste Ausgabe Oxford 1878; von dem Protestanten Grischovius wurde es in's Lateinische übersetzt und mit Vorrede von Buddeus herausgegeben unter dem Titel: *origines sive antiquitates ecclesiasticae;* Halae 1824 sqq. 10 voll. 4°; ein Auszug in deutscher Sprache Augsburg 1788—1796; 4 Bde., 8°. Bingham behandelt in guter Ordnung, übersichtlich und präcis in 23 Büchern alle religiösen Alterthümer, besonders eingehend die liturgischen; im 8. Buch wird vom Kirchengebäude, seiner Einweihung, seinen Utensilien und seiner Weihe, im 10. vom Katechumenat, im 11. von der Taufe, im 12. von der Firmung und den ritus postbaptismales, im 13. vom Gottesdienst und seinen Ceremonien (Knien, Stehen, Händefalten u. s. w.) im Allgemeinen, im 14. von der Katechumenenmesse, im 15. von der Gläubigenmesse, im 18. und 19. von Buße und Absolution, im 20. vom Kirchenjahr, im 21. von den kirchlichen Fasten, im 23. von den Exsequien gehandelt. In seiner Darstellung der betreffenden Gebräuche geht Bingham in der Regel nicht über das 6. Jahrhundert herab, schließt also das Mittelalter von vornherein aus. Daß er von seinem anglikanischen Standpunkt aus Manches falsch beurtheilt, ist leicht erklärlich; doch ist er vorurtheilsfreier als die meisten Protestanten, und wurde daher auch von den Katholiken viel benutzt. Man kann unbedenklich das Urtheil unterschreiben, welches Buddeus über das Werk fällt, da er sagt: tractatio *plena*, *ordo concinnus*, *probationes solidae* et ex ipsis fontibus ubique diligenter indicatis haustae, *perspicuitas summa*, omni proscripta obscuritate; um dieser Vorzüge willen hat es einen bleibenden Werth. — Zu den besseren akatholischen Werken gehört auch die Schrift des Anglikaners Wilhelm Wall (Vicar zu Shoreham, † 1727) *historia paedobaptismi*, in englischer Sprache erschienen 1707, in's Lateinische übersetzt von Schlosser 1748 (I. Theil) und 1753 (II. Theil). Der Franzose Joh. Dalläus (Daillé † 1760) schrieb nicht ohne Geschick vier Bücher de *jejuniis* et *Quadragesima;* Daventriae 1654; noch mehr als Dalläus waren Jakob Basnage († 1723) und der Tübinger Kanzler Matth. Christoph Pfaff († 1786) bei ihren archäologisch-liturgischen Arbeiten von polemischem Interesse gegen die Katholiken geleitet, das nicht selten auch an den zahlreichen Dissertationen zu Tage tritt, welche schon im 17., besonders aber in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts an den protestantischen Universitäten Altdorf, Greifswalde, Halle, Jena, Königsberg, Leipzig, Marburg, Rostock, Upsala u. s. w. gelegentlich der Doctorpromotionen über die verschiedensten liturgischen Gegenstände gehalten und veröffentlicht wurden, z. B. von Reiske Joh., Stockflethus, Hochmann, Overkampf, Wernsdorf, besonders viele von Mayer Joh. Fried., Professor in Greifswalde († 1712), von Hildebrand Joachim († 1693), von Schmid Joh. Andr. († 1726) in Helmstädt, von Walch Joh. Georg († 1785) in Jena u. A. (cf. Roskovany de Brev. tom. V. pag. 1162 sqq. et 1199 sqq.). Schließlich sei noch erwähnt die fleißige und interessante Schrift des Thorner Gymnasial-Rectors Peter Zorn († 1746) über die Kindercommunion: *historia eucharistiae infantium* ex antiquitatibus ecclesiarum tum occidentalium tum orientalium secundum decem saeculorum seriem et multiplicem varietatem illustrata; Berolin. 1736. 8°.

§ 9.

Literatur und Literaturgeschichte der Liturgik in der Josephinischen Aufklärungsperiode (zweite Hälfte des 18. und Anfang des 19. Jahrhunderts).

1. Dem glänzenden Aufschwung, welchen die liturgischen Studien im 17. und in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts genommen, folgte in der zweiten Hälfte und besonders gegen Ende des achtzehnten und im Anfang des neunzehnten Jahrhunderts ein beklagenswerther Verfall, zuerst in Frankreich, dann auch in Deutschland. In Frankreich, wo die weltliche Regierung sogar gegen die Einführung des neuen Officiums von Gregor VII. sich verwahrt hatte, war unter dem Einfluß des Gallikanismus und Jansenismus schon in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts in den meisten Diöcesen das römische Meßbuch und Brevier, die seit Pius V. dort fast überall recipirt gewesen, durch neue liturgische Bücher verdrängt worden, welche mitunter sehr stark das Gepräge des Subjectivismus an sich trugen; man wollte durch solche Neuerungen sich als unabhängig von Rom erweisen und den Forderungen des Zeitgeistes auch auf liturgischem Gebiete gerecht werden. Leider fanden die gallikanisch-jansenistischen Grundsätze im Lauf der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts besonders durch Febronius (Hontheim) auch im katholischen Deutschland immer größere Verbreitung und mit ihnen das Streben, auch in Sachen der Liturgie sich mehr und mehr von Rom zu emancipiren und den gottesdienstlichen Formen ein neues, ein nationales und dem Zeitgeist entsprechendes Gepräge zu geben. Dieser Zeitgeist aber war der aus England und Frankreich auch nach Deutschland gekommene und namentlich seit Kant zur Herrschaft gelangte Rationalismus, der nicht etwa bloß in der protestantischen Theologie auf verschiedene Weise zersetzend wirkte, sondern im Bunde mit gallikanisch-jansenistischen Grundsätzen auch auf dem Gebiete der katholischen Theologie großen Schaden anrichtete. Nicht wenige der katholischen Theologen in Oesterreich und durch ganz Deutschland hin huldigten bewußt und unverholen dem flachsten Rationalismus (vgl. Brück, die rationalist. Bestrebungen im kath. Deutschland u. s. w. § 2—4); selbst die besseren und besten der katholischen Professoren (z. B. Stattler, Zimmer, Sailer, Weber) wußten sich den Einflüssen des rationalistischen Zeitgeistes nicht ganz zu entziehen, was um so weniger befremden wird, wenn man die damaligen gewaltigen Bewegungen auf philosophischem Gebiete (Wolf, Kant, Schelling) und in der protestantischen Theologie, sodann die offenen und versteckten Einflüsse der Illuminaten, ganz besonders aber den Umstand im Auge behält, daß nicht bloß weltliche Herrscher, wie Kaiser Joseph, sein Bruder Leopold u. s. w., sondern auch viele geistliche Fürsten (Emser-Punctationen; Synode von Pistoja) einer rationalisirenden Richtung zugethan waren, die sie mit allen möglichen Mitteln zu allgemeiner Geltung zu bringen suchten.

Der Rationalist hat kein Verständniß für das Uebernatürliche, für übernatürliche Thatsachen, übernatürliche Wahrheiten, übernatürliche Gnaden, am allerwenigsten für die heiligmachende Gnade als Setzung eines neuen Lebens aus Gott. Wenn er das Uebernatürliche nicht schlechthin läugnet,

sondern es etwa als Postulat der praktischen Vernunft gelten läßt, so verflacht er es wenigstens. Christus ist ihm der große Gesetzgeber, das sittliche Ideal, „der Hauptlehrer und erste Erzieher"; der Vorzug des Christenthums besteht lediglich in seinem sittlichen Gehalt, und die Bedeutung der christlichen Religion und Religionsübung geht darin auf, durch Belehrung und Anregung der Moralität und Humanität zu dienen. Der Mensch vermag aus eigener Kraft sittlich zu sein; einer Versöhnung und Heiligung im Sinne des Christenthums durch Opfer und Sacramente bedarf er nicht, und haben daher die liturgischen Handlungen nur insofern Bedeutung, als sie lehrhaft sind, durch das bei ihnen gesprochene Wort oder durch ihren symbolischen Charakter zur Tugendübung anleiten und anregen; der Priester ist nicht Mittler zwischen Gott und dem sündigen Volke, sondern „bloßer Manufacturist der öffentlichen Sittlichkeit" als Lehrer und Erzieher des Volkes; man vergleiche z. B. nur die Schrift des Regens Fingerlos in Landshut († 1817): „Wozu sind Geistliche da?" 1805. Mit diesem weit verbreiteten, pelagianisirenden Rationalismus nun, der wenig Sinn für die Geschichte und noch weniger Achtung für das historisch Gewordene besaß, suchten auch viele katholische Theologen, manche von ihnen gewiß in bona fide, die kirchliche Glaubenslehre irgendwie zu vereinbaren, und in solchem Streben geschah es, daß sie die Glaubenslehren bald mehr, bald weniger verflachten und die Einrichtungen der Kirche, zumal ihre Liturgie, einseitig wenn nicht geradezu falsch beurtheilten, wie dieß z. B. auch bei Sailer in der früheren Zeit seiner Lehrthätigkeit der Fall war.

Unstreitig einer der gebildetsten, ehrwürdigsten und frömmsten unter den katholischen Theologen Deutschlands in der Aufklärungsperiode war Joh. Michael Sailer († als Bischof von Regensburg 1832), und es erscheint mir geradezu als unbegreiflich, wie Haringer (in der ersten Auflage seiner Biographie des seligen Clemens Hofbauer) dazu kam, Sailers positive Christgläubigkeit, für die fast jede Seite seiner zahlreichen Schriften deutlich Zeugniß gibt, in Frage zu ziehen. Wenn aber Haringer bloß gesagt hätte, Sailer sei, namentlich in den früheren Jahren seiner schriftstellerischen Thätigkeit, in etwas vom Rationalismus seiner Zeit beeinflußt gewesen, habe daher für manche specifisch katholische Dinge kein tieferes, kein volles Verständniß gehabt und habe auch Manches gelehrt, was die Prüfung am strengen Maßstab der sana doctrina der Kirche nicht bestehen kann, so wäre das meines Erachtens allerdings der Wahrheit gemäß gewesen, nur hätte dann auch noch beigesetzt werden müssen, daß Sailer in seinen späteren Jahren und in seinen späteren Schriften von dem erwähnten Einfluß sich mehr und mehr emancipirt hat. Wohl am stärksten tritt dieser Einfluß noch in der 1788 erschienenen ersten Auflage seiner Pastoraltheologie und hier selber wieder am deutlichsten in dem Theil hervor, welcher den Pastor, „den Lehrer der Religion und Führer des Volkes" in seiner Eigenschaft als Liturgen behandelt. Da gebricht es unläugbar an einer entsprechenden Auffassung des mittlerischen Charakters der Priester sowie der centralen Bedeutung des eucharistischen Opfers und seiner Wirkungen; wie spärlich, um nicht zu sagen armselig, ist die Erklärung des Meßritus! Bei ihr sowie bei Erklärung des Taufritus, dann einzelner Sacramentalien und des Kirchenjahres ist das Hauptaugenmerk stets nur auf das Lehrhafte an ihnen und auf die Benutzung zum Unterricht für das Volk gerichtet, während auf das mysteriöse Wesen der betreffenden heiligen Handlungen und auf deren Gnadenwirkungen wenig oder gar nicht reflectirt ist. Ueber das

Breviergebet, das mittlerische Gebet der Liturgen, ist hier nichts zu finden, von andern, weniger wesentlichen Mängeln, welche dem Einfluß des Zeitgeistes entstammen, z. B. in Beurtheilung der Heiligenverehrung, Wallfahrten, Ablässe u. s. w. nichts zu reden; im Jahr 1792 wurden in Ulm B. Sailers „Gedanken von der Abänderung des Breviers" durch E. B. veröffentlicht. Uebrigens hat sich Sailer, wie schon erwähnt, dem Einfluß der rationalistischen Zeitströmung von Jahr zu Jahr mehr entzogen, was eine unbefangene Vergleichung der liturgischen Partien in der ersten Auflage der Pastoraltheologie mit den späteren Auflagen und namentlich mit den „neuen Beiträgen zur Bildung des Geistlichen" und mit der Schrift „Geist und Kraft der kath. Liturgie" klar ersehen läßt. Aber auch in seinen früheren Jahren hatte Sailer stets am übernatürlichen Charakter des Christenthums, an der Uebernatürlichkeit seiner Wahrheit und Gnade und an deren Nothwendigkeit für den Menschen festgehalten, und durch seinen persönlichen Verkehr mit Candidaten aller Facultäten sowie durch seine Schriften hat er Tausende vor dem Abfall vom positiven Christenthum bewahrt, während bei gar manchen andern katholischen Theologen und Professoren das gerade Gegentheil der Fall war (vgl. Brück § 3). In der Vorrede zur dritten Auflage der Pastoraltheologie (1811) ruft Sailer aus: „Wir sind herüber (aus der „alten Welt" der rationalistischen Aufklärung) und wohl uns, daß sich die Eine ewige Wahrheit mit herüber gerettet hat, ohne in den Fluthen der Tage untergegangen oder in den Ruinen der vorigen Gestaltungen begraben zu sein"; unbedenklich darf man hinzusetzen, daß Sailer selber Tausenden eine vermittelnde Brücke für diesen Uebergang aus dem Rationalismus zum kirchlichen Glauben und Leben gewesen sei. Selbst in der Zeit, wo Sailers Richtung noch am meisten beanstandet wurde, nämlich nach seiner Entfernung von der Universität Dillingen, schreibt (9. Juni 1792) der Rationalist Philipp Brunner, daß Sailer sowohl bei seinen Ordensbrüdern (Jesuiten) als auch bei dem übrigen katholischen Publikum in gutem Rufe stehe.

2. Den tragenden und bewegenden Mittelpunkt der antiliturgischen Bestrebungen des oben charakterisirten Rationalismus bildeten Kaiser Joseph II. und seine theologische Dienerschaft in Oesterreich und Oberitalien. Hätte nicht der gesunde kirchliche Sinn des dortigen gläubigen Volkes energischen und ausdauernden Widerstand geleistet (in Prato verbrannte man öffentlich die neuen Meßbücher des Bischofs Ricci), so wären durch Joseph und die Josephiner speciell auf dem Gebiete der Liturgie noch viel ärgere Verheerungen angerichtet worden. Die sehr in's Detail gehenden Verordnungen, welche Kaiser Joseph („Bruder Sakristan" von Friedrich II. genannt) im Jahr 1783 bezüglich der Feier des heiligsten Opfers (Zahl der Messen, der Altäre, der Kerzen, Schmuck der Kirchen und Altäre), sodann in Beziehung auf den cultus eucharisticus (Zahl der Expositionen, wann in Monstrantia, wann in Ciborio u. s. w.), in Beziehung auf Festfeier, Benedictionen, Processionen, Bruderschaften, sodann in Beziehung auf die liturgische Sprache und die Predigt erließ, beruhen zuletzt sammt und sonders auf der rationalistischen Anschauung, daß beim öffentlichen Gottesdienst das Lehren, das Aufklären des Volkes die Hauptsache sein und daher das, was latreutischer und sacramentaler (mittlerischer) Natur ist, möglichst beschränkt und in den Hintergrund gedrängt werden müsse. Daß die katholischen Kirchen in erster Reihe Wohnstätten Gottes, Opferstätten, und als solche durch Bauart und reichen Schmuck von jedem anderen Gebäude schon äußerlich zu unterscheiden seien, dafür hatte der Josephinismus kein Verständniß, wie schon ge-

nugsam der sogenannte Josephinische Kirchenbaustyl in Oesterreich beweist; als das Wichtigste erschien ja die Predigt, für welche ein entsprechend großer, gut akustischer Raum die Hauptsache ist. — Was Kaiser Joseph in Sachen der Liturgie auf eigene Autorität hin angeordnet hatte, das beschlossen auf Wunsch und Antrag von Josephs Bruder Leopold, des Großherzogs von Toskana, „die Väter der Synode von Pistoja", auf welcher der Bischof Ricci von Pistoja-Prato den Vorsitz führte, nachdem die meisten übrigen Bischöfe Toskana's mehr oder weniger entschieden gegen Leopolds Ansinnen sich ausgesprochen hatten (vgl. Roskovany a. a. O. V. S. 731 ff.). Gleich den oben erwähnten Verordnungen Kaiser Josephs haben auch die liturgischen Decrete der Synode von Pistoja (nur ein Altar soll in der Kirche, Altar und Kirche sollen möglichst schmucklos sein, Läugnung des fructus ministerialis u. s. w.) ihren letzten Grund in dem aus rationalistischen Einflüssen stammenden Mangel an Verständniß für den mittlerischen Charakter des gnadevermittelnden Kultes, namentlich für die Erhabenheit und Gnadenfülle des heiligsten Opfers; eine Concession nicht bloß an den rationalistischen Zeitgeist, sondern speciell an die Jansenisten ist in dem Synodalbeschluß gelegen, daß Missale und Brevier zu reformiren, und daß in der Liturgie durchweg die Volkssprache einzuführen sei (vgl. Acta et decreta synodi Pistoriensis; Ticini 1789. 2 tom. 8°).

In des aufgeklärten Benedictinerabtes Stephan Rautenstrauch († 1785) theologischem Lehrplan (vom Jahr 1776), welcher unter der wohlmeinenden Kaiserin Maria Theresia in Oesterreich zur Durchführung kam, ist betont, der angehende Geistliche müsse angeleitet werden, die Religions- und Sittenlehren in's Bewußtsein und Verständniß der verschiedenen Klassen und Kreise der Menschen einzuführen, und dazu sei die Pastoraltheologie nothwendig als Anweisung zum Predigen und Katechisiren, zur Verwaltung der Sacramente und der kirchlichen Liturgie und als Anleitung zu einem apostolischen Wandel. Dem Nachdruck, welchen Rautenstrauch auf eine gründliche Vorbildung des Geistlichen für die seelsorgliche Praxis legte, verdankt die „Pastoraltheologie" als gesonderte theologische Disciplin ihre Entstehung; noch unter Maria Theresia wurden an allen österreichischen Hochschulen eigene Lehrstühle für Pastoraltheologie errichtet, und alsbald erschienen auch zahlreiche Lehrbücher dieser neuen Disciplin. Da die amtliche Thätigkeit der kirchlichen Hirten wie ein selbständiges, so auch ein äußerst wichtiges Object wissenschaftlicher Behandlung ist, so kann man sich über die Erhebung der Pastoralwissenschaft zu einer gesonderten theologischen Disciplin nur freuen, wenn auch die hierbei obwaltenden Motive nicht in allweg lauter waren; aber leider trat die Pastoraltheologie in einer Zeit und unter Einflüssen in's Dasein, welche für ihren theologisch-kirchlichen Charakter nichts weniger als günstig waren. Die Gelehrten, welche ihre erste Gestaltung vollzogen, Horvath, Pittroff, Lauber, Giftschütz, Schwarzl, Reichenberger u. A., standen unter den Directiven Rautenstrauchs oder doch seiner Lehrordnung, und die Einen mehr, die Anderen weniger auch unter dem Einfluß der rationalistischen Zeitströmung, die in Oesterreich wie anderwärts die Geister erfaßt hatte. Es ist daher leicht erklärlich, wenn in diesen ersten pastoraltheologischen Werken das Hauptgewicht auf die Lehrthätigkeit des Seelsorgers gelegt,

Homiletik, Katechetik, Seelenführung mit Rücksicht auf verschiedene Verhältnisse und Bedürfnisse sehr eingehend behandelt werden, während die Liturgik verhältnißmäßig gar kurz abgethan und ein tieferes Verständniß der Liturgie nicht zu gewahren ist.

Die pastoraltheologischen Werke, welche noch vor dem Erscheinen der oben erwähnten Josephinischen Verordnungen waren veröffentlicht worden, wie z. B. die theologia pastoralis von Horvath, Professor in Buda-Pest (Wien 1780) und die „Anleitung zur praktischen Gottesgelehrheit" von dem Prager Professor Pittroff (2. Aufl. 1783; 3 Bde.) sind verhältnißmäßig noch theologisch correct; so handelt z. B. Pittroff ziemlich eingehend (im 2. Bd.) und nicht ohne Kenntniß der Geschichte von der heiligen Messe, vom Kirchenjahr, den Sacramenten u. s. w., ohne übrigens eine tiefere Auffassung (vgl. z. B. in Bd. 3 über das Brevier) davon zu besitzen. Dagegen tritt die Josephinische Richtung, das einseitige Betonen des Lehrhaften u. s. w. deutlich heraus in Reichenbergers „Pastoralanweisung nach den Bedürfnissen des Zeitalters", Wien 1805—1811 in 5 Bänden und in dessen „Pastoralanweisung zum akadem. Gebrauch", Wien 1812, wo alle liturgischen Verordnungen Kaiser Josephs je an ihrem Ort als streng verbindlich citirt werden. Uebrigens gingen die meisten dieser österreichischen Pastoraltheologen in ihren antiliturgischen und antirömischen Bestrebungen nicht so weit, wie die rationalistischen Theologen in Deutschland, von denen nunmehr die Rede sein soll.

3. Einen wohl vorbereiteten Boden und freudige Aufnahme fanden die Josephinischen Grundsätze auch in Bayern, Württemberg, Baden, nicht weniger in den geistlichen Kurstaaten Mainz, Trier und Köln. Die weltlichen Fürsten bevormundeten nach dem Vorbilde Kaiser Josephs, welchem Friedrich II. von Preußen secundirt hatte, die Kirche in ihren Staaten bis in's Kleinste hinein, erließen, wie z. B. namentlich in Bayern, detaillirte Vorschriften selbst bezüglich der Feier des Gottesdienstes, und sie durften das um so unbedenklicher thun, als die Geistlichen selber vielfach damit einverstanden waren. Gab es ja überall, besonders an den theologischen Lehranstalten, Priester, die vom Rationalismus nicht, wie z. B. Sailer, bloß ein wenig berührt, ihrer Herzensgesinnung nach aber gleichwohl der Kirche ergeben, die vielmehr dem Rationalismus ganz verfallen waren und daraus vor ihren geistlichen Obern zumeist auch gar kein Hehl zu machen brauchten (vgl. Brück a. a. O. § 3, und Longner, die Zustände in der oberrhein. Kirchenprovinz). Diese rationalistisch gesinnten Geistlichen verlangten allererst und allermeist nach „Reform der Liturgie"; als Mustervorlage hiefür betrachteten sie die Verordnungen Kaiser Josephs und die Beschlüsse der Synode von Pistoja; wer diese kennt, findet in den Reformvorschlägen, die zu Ende des vorigen und im Anfang dieses Jahrhunderts aus den in Rede stehenden Kreisen gemacht wurden, nichts Neues mehr. Wir erwähnen nur die im Jahre 1789 erschienenen „Beiträge zur Verbesserung des äußeren Gottesdienstes in der katholischen Kirche", anonym herausgegeben von den berüchtigten Mainzer Professoren Blau († 1798) und Dorsch († 1819), ferner die im Jahre 1800 veröffentlichten „Ideen zur Umbildung der feierlichen Messe und des Meßbuches" von Joh. Bapt. Graser (apostasirter katholischer Geistlicher, † 1841), sodann die „Beiträge zur zweckmäßigen Einrichtung des katholischen Gottesdienstes und der Liturgie" von Schellhorn (Arnstadt 1804). Am meisten ereiferten sich die Aufklärer gegen das Breviergebet, welches die Einen

ganz aufgehoben, die Anderen im Sinne der Gallikaner und Pistojaner reformirt wissen wollten (s. Roskovany a. a. O. V, S. 1194 ff. u. 1252 ff.). Einer der rührigsten Reformer war jedenfalls B. M. Werkmeister (Exbenedictiner von Neresheim, gest. als württembergischer Oberkirchenrath 1823), der als Hofgeistlicher des rationalisirenden katholischen Herzogs Karl von Württemberg schon im Jahre 1786 in der Hofkirche zu Stuttgart deutsche Messe und deutsche Nachmittags-Gottesdienste einführte, bei welchen man sich des Gesangbuches bediente, welches er selber (1784—1786; 2 Bde.) herausgegeben und in welches er viele protestantische Lieder, namentlich solche, „die das praktische Christenthum empfehlen", aufgenommen hatte. Seine rationalistischen Reformvorschläge hat er für weitere Kreise veröffentlicht in den „Beiträgen zur Verbesserung der katholischen Liturgie in Deutschland" (Ulm 1789. 8⁰) und in der von ihm redigirten „Jahresschrift für Theologie und Kirchenrecht der Katholiken" (Ulm 1806 ff. 6 Bde. Vgl. bes. Bd. 2 und dazu Longner a. a. O. S. 307 ff.). — Weniger rom- und kirchenfeindlich als Werkmeister, aber gleichwohl entschieden rationalistischer Richtung war Vitus Winter († 1814), Professor in Landshut und Domherr in Eichstätt. Er hat in seinen zahlreichen einschlägigen Publikationen nicht bloß theoretisch Vorschläge gemacht, sondern auch ein seiner Idee entsprechendes deutsches Missale und Rituale herausgegeben. Schon vor Winter und dann gleichzeitig mit ihm hat in dessen Sinn ein bayerischer Pfarrer, Anton Selmar, in mehreren Schriften für Reform der Liturgie gearbeitet, auch ein „Ritual für Geistliche bei ihren Amtsverrichtungen" (München, bei Giel, 1810) veröffentlicht; allein in Bayern fanden die liturgischen Reformer weniger Anklang als in Schwaben und am Rhein. — Sehr eifrig in Bearbeitung von Ritualien Josephinischen Schlages war man in der großen Diöcese Konstanz, wo der für eine deutsche Nationalkirche schwärmende Heinrich Wessenberg († 1860) von 1800 bis 1818 als Generalvicar Dalbergs und zuletzt als Capitularvicar die destructiven Tendenzen der Reformer in Sachen der Liturgie in jeder Weise, auch durch zahlreiche oberhirtliche Verordnungen, begünstigte (vgl. Longner S. 216 ff.). Es kam dort so weit, daß die freisinnigen Pfarrer das ehrwürdige Konstanzer Rituale ganz bei Seite legten und nach eigenen Heften die Sacramente spendeten, natürlich in deutscher Sprache. Der Pfarrer (früher Ordensgeistliche) Beda Pracher, Werkmeisters Schüler, veröffentlichte zuerst die „neue Liturgie des Pfarrers M*** zu K. (Tübingen 1802), dann einen von ihm selbst verfaßten „Entwurf eines neuen Rituals für Geistliche bei ihren Amtsverrichtungen" (2 Thle., Tübingen, 1. Aufl. 1809, 2. Aufl. 1814). Schon etwas früher (1806) war der „Entwurf eines neuen Rituals von einer Gesellschaft katholischer Geistlicher im Bisthum Constanz" erschienen; von zwei anderen solchartigen Ritualien legte man eines Werkmeister, das andere Wessenberg bei; beide erlebten neue Auflagen, ohne Zweifel, weil in den neu errichteten Bisthümern Freiburg und Rottenburg dem aus Wessenbergs Zeiten an den deutschen Ritus gewöhnten Klerus noch geraume Zeit freie Hand gelassen war. — In der Diöcese Mainz gab die oberhirtliche Stelle selber (1787) ein neues Rituale heraus, „das von allen anstößigen und fremdartigen Stoffen befreit war", desgleichen in Trier; überhaupt scheint am Niederrhein die

Willkür der einzelnen Geistlichen in Sachen der Liturgie nicht so viel Spielraum gehabt zu haben, wie im Bereich der Diöcese Konstanz. Mit Ausnahme der Hofkirche in Stuttgart und einem vereinzelten Falle in Leinstetten (wo Werkmeisters Freund Pracher 1808 ein deutsches Lob- und Todtenamt hielt) wurde unseres Wissens die Messe nirgends in Wirklichkeit deutsch gehalten; man fürchtete das Volk. Sailer, der nicht principiell gegen die „deutsche Messe" war, aber für deren Einführung die Zustimmung Roms forderte, macht in seinen „neuen Beiträgen zur Bildung des Geistlichen" (2. Aufl., II, S. 165 ff.) auch gewichtige Gründe gegen den Gebrauch der lingua vulgaris bei der Messe geltend und warnt die Reformer, welche durchweg den Bischöfen das Recht zusprachen, auch Meßbuch und Brevier deutsch zu bearbeiten und einzuführen, dringlich vor Uebereilung. Bekanntlich hat selbst Hirscher († 1865) noch für deutsche Messe sich ausgesprochen und höchst unpopuläre Formularien für sie vorgelegt in der Schrift: „Missae genuinam notionem ejusque celebrandae methodum monstrare tentavit H.; accedunt duae formulae missales vernacula exaratae." Tubingae 1821. 8⁰. Im Jahre 1826 veröffentlichten (um das wegen des inneren nexus gleich hier zu erwähnen) einige katholische Geistliche unter dem Titel „erster Sieg des Lichtes über die Finsterniß in der katholischen Kirche Schlesiens" eine Vorstellung an den Fürstbischof von Breslau, in welcher sie Einführung der deutschen Sprache als Kultussprache, durchgreifende Umgestaltung des Meßbuches u. s. w. verlangen unter ausdrücklicher Berufung auf Werkmeister, Winter und Consorten. Im gleichen Geiste, nur mit etwas mehr Kenntniß der Geschichte des Kultus, ist geschrieben: P. Götz (ehemaliger Pfarrer in der Diöcese Mainz und nachmals apostasirt), „der Kultus und die Disciplin der katholischen Kirche und ihre Reform; ein Wort der Belehrung und Aufklärung an die Katholiken Deutschlands" (Leipzig 1861); der Verfasser, dessen Gesinnung ganz Josephinisch ist, meint zwar, Werkmeister, Wessenberg u. s. w. seien zu weit gegangen, bleibt aber selber im Wesentlichen hinter ihnen nicht zurück.

Vergleicht man die literarischen Leistungen der deutschen Aufklärungstheologen aus dem Ende des vorigen und dem Anfang des laufenden Jahrhunderts mit der liturgischen Literatur aus dem 17. und aus der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts, so erscheinen sie gegen diese zwerghaft klein; gleich einer Seifenblase sind sie verschwunden und haben dermalen nur noch Werth, als Krankheitssymptome zur Charakterisirung der Zeit zu dienen, welcher sie entstammen. In Frankreich begegnen wir im Wesentlichen derselben Erscheinung.

Auch die Opposition gegen die Aufklärer hat literarisch Bedeutendes nicht zu Tage gefördert. Einmal waren auf ihrer Seite nicht allzu viele Gelehrte, sodann durften ihre Anhänger aus Furcht vor den Gewaltmitteln der weltlichen und geistlichen Machthaber in der Regel nicht offen auftreten. Manches geschah zur Bekämpfung der Josephinischen Richtung von Augsburg aus, wo bis zum Jahre 1806 das Collegium der Jesuiten noch bestand; von ihnen ging die seit 1786 erscheinende „Kritik über gewisse Kritiker, Recensenten und Broschürenmacher" aus; in Augsburg sodann erschien eine „Rechtfertigung des unlängst angeklagten Breviers" (1780) und eine „Schutzschrift für die Pracht des katholischen Gottesdienstes" (1791); in



Mainz ließ der gelehrte Exjesuit Herm. Goldhagen von 1778—1794 sein gegen die falsche Aufklärung gerichtetes „Religions-Journal" erscheinen, „Auszüge aus alten und neueren Schriftstellern und Vertheidigern der christlichen Religion mit Anmerkungen"; nach Goldhagens Tode (1794) erschien es von 1797—1804 unter dem Titel: „Journal der Religion, Wahrheit und Literatur". Der Mainzer Professor P. Gregor Köhler veröffentlichte 1788 seine „principia theologiae liturgicae ex selectissimis auctoribus" (1 Bd. 8°), eine zwar kurze, aber doch im kirchlichen Geist bearbeitete Liturgik (I. Thl.: Allg. Liturgik und Messe; II. Thl.: Sacramente; III. Thl.: Brevier — sehr kurz — und Kirchenjahr). Eine für die damalige Zeit sehr werthvolle Arbeit war die Schrift des literarisch ungemein thätigen Franziskaners P. Edelbert Menne, „die Liturgie der Kirche (Sacramente, Messe, Brevier, Stundengebet) systematisch abgehandelt" (Augsburg 1810). Der Verfasser behandelt in dem dreibändigen Werke die ganze Liturgie, besonders eingehend die Sacramentalien, reflectirt dabei fleißig auf die Geschichte, was den Reformern gegenüber ebenso belangreich war als der entschieden kirchliche Geist, welcher das Buch durchwaltet. Weiter verdient mit Ehren genannt zu werden des allzeit streitbaren Kämpfers wider die Aufklärlinge, Dr. Herenäus Hayd († 1873 in München), „Einleitung in das Ritual nach dem Geist der katholischen Kirche" (München 1812) und „der canonischen Horen Alter, Geist und Wesen" (2. Aufl. Landshut 1835). Schon einer etwas späteren und besseren Zeit gehören an Balthasar v. Schwinghaimbs werthvolle Schriftchen „über Kirchensprache und Landessprache in der Liturgie" und „über das Brevier mit Berücksichtigung der dagegen erhobenen Einwendungen" (Linz 1838). — Ueber die theologischen Zeitschriften, welche in gutem Sinne wirkten und namentlich das Breviergebet vertheidigten, vgl. Roskovany, „caelibatus et breviarium" (tom. V. pag. 1215 sqq.).

Unter den katholischen Theologen, welche für Einführung der deutschen Sprache in den Kult und für völlige Umgestaltung der liturgischen Bücher schriftstellerisch thätig waren, hatte wohl Vitus Winter noch am meisten wissenschaftliche und namentlich auch historische Bildung; leider betrieb und verwerthete er seine Studien über die alte Gestalt der Liturgie nach Rationalistenart sehr einseitig, ließ sich dabei all zu sehr von seinen vorgefaßten Anschauungen beherrschen. Schon im Jahre 1804 veröffentlichte er (anonym) in München bei Lindauer: „Versuche zur Verbesserung der katholischen Liturgie", und forderte mit Berufung auf die altkirchliche Praxis Einführung der Volkssprache und Reduction der Meßliturgie auf ein Lied, Gebet (Oration), Epistel, Evangelium und Predigt, Abendmahlshandlung (nur die Consecrationsworte lateinisch), Paternoster, Communion, Sammlung von Almosen und Schlußgesang. Im Jahre 1809 sodann gab er ebendaselbst unter Nennung seines Namens heraus: Liturgie wie sie sein soll oder Theorie der öffentlichen Gottesverehrung vermischt mit Empirie", eine rationalistische Theorie des Kultes, in welcher gegen Ceremonien geeifert und auf Belehrung das Hauptgewicht gelegt wird. Im darauffolgenden Jahre (1810) erschien Winters „erstes deutsches kritisches Meßbuch"; nachdem der Verfasser unter Anwendung seiner rationalistischen Theorie vom Gottesdienst zuerst die jetzige Meßliturgie durchkritisirt hat, macht er Abänderungsvorschläge und bietet deutsche Meßformularien nach seinem Sinn. Im Jahre 1811 veröffentlichte er sein „erstes deutsches kritisches katholisches Ritual mit stetem Hinblick auf die Agenden der Protestanten" eine rationalistische Kritik der üblichen For-

mularien für die Spendung der Sacramente u. s. w. nebst Reformvorschlägen; im Jahre 1813 sodann erschien in Frankfurt das fertige deutsche Rituale Winters unter dem Titel: „deutsches katholisches ausübendes Rituale“ (2 Thle.; Formularien für die Sacramente und etliche Segnungen), in welchem alles specifisch Kirchliche verwischt und auf langathmige Anreden das Hauptgewicht gelegt ist. Dem oben erwähnten altbayrischen Pfarrer Selmar wird die umfängliche Schrift beigelegt, welche 1810 in Landshut mit dem Titel erschien: „die öffentlichen Gottesverehrungen der katholischen Christen waren anfangs anders beschaffen als jetzt, und sollten wieder anders werden; aus der Geschichte, Religion und Vernunft dargestellt von einem alten katholischen Pfarrer in Bayern“. Nachdem der Verfasser zuerst dargethan, daß der Gottesdienst in verschiedenen Zeiten und nach Verschiedenheit der Länder mannigfach verschieden war, macht er eingehende Vorschläge, wie der katholische Gottesdienst in der Gegenwart zeitgemäß durch die Bischöfe, und wenn diese es nicht thun, durch die weltliche Obrigkeit umgestaltet werden solle; er schwärmt für Werkmeister, Pracher, Wessenberg, will die gesammte Liturgie deutsch, will andere Perikopen u. s. w. haben und betrachtet die Messe nur als „Danksagungsmahl“. — Speciell gegen Winter gerichtet ist die oben erwähnte Schrift des Dr. Herenäus Haid, „Einleitung in das Ritual (= Meßbuch, Rituale und Pontificale) nach dem Geist der katholischen Kirche“. Nachdem der Verfasser in kirchlichem Sinn die Idee des Kultus entwickelt hat, zeigt er, daß unsere dermalige Liturgie der Hauptsache nach uralt sei, und in allen ihren Bestandtheilen (Messe, Spendung der Sacramente und Sacramentalien), auch rücksichtlich der lateinischen Sprache, der Idee des Kultes ganz und gar entspreche. Nicht die Formen der katholischen Liturgie seien mangelhaft, sondern nur am Verständniß derselben fehle es; anstatt sie zu bekritteln und über Bord zu werfen, solle man sie geistig zu durchdringen, den in ihnen sich kund gebenden Geist der Kirche zu erfassen suchen und namentlich auch dem Volk ein lebensvolles Verständniß derselben vermitteln, dann sei Alles in bester Ordnung.

4. Noch größere Verheerungen als in der katholischen Kirche hat der Rationalismus des 18. Jahrhunderts unter den Protestanten angerichtet, wo er schon etwas früher in die Theologie eingedrungen war und sein Zerstörungswerk um so leichter vollführen konnte, als ihm nur der todte Buchstabe der Schrift, nicht, wie in der katholischen Kirche, eine lebendige, untrügliche Auctorität Widerstand leistete; nicht etwa bloß in der Dogmatik und biblischen Wissenschaft der Protestanten, sondern auch auf dem Gebiete ihrer Liturgien hat er sehr destructiv gewirkt. Wohl hatten letztere vielfach schon nach dem dreißigjährigen Kriege von dem positiven Gepräge, welches sie bei ihrer Einführung im 16. Jahrhundert noch an sich trugen, verloren, beschlossen aber immer noch viele latreutische Elemente in sich und waren Ausdruck des orthodoxen Glaubens; das wurde aber unter dem Einfluß des Rationalismus anders. Hören wir darüber Bähr, welcher sagt: „Im 18. Jahrhundert wurde in Folge von verschiedenen zusammenwirkenden Ursachen das reformatorische (lutherische und reformirte) Bekenntniß in seinen Grundfesten erschüttert. Fand auch keine förmliche Aufhebung desselben statt, so schwand es doch mehr und mehr aus dem Leben und Bewußtsein der Gemeinden und insbesondere der Theologen. Die ganze Fülle und Summe der evangelischen Wahrheit schrumpfte auf die Trias ‚Gott, Tugend und Unsterblichkeit‘ zusammen; der bisher angebetete Gottmensch wurde zum Weisen von Nazareth,

und das gesammte Christenthum erschien nicht mehr als eine göttliche Lebenskraft für den sündigen Menschen, sondern als die ‚Lehre Jesu‘, die Kirche aber als Verein oder Anstalt, die Lehre Jesu fortzupflanzen und Gott nach derselben zu verehren. Dieser Umschlag konnte auf den Kultus als Ausdruck und Träger des Glaubens und Bekenntnisses nicht ohne wesentlichen Einfluß bleiben. Die vermeintliche Vereinfachung des Glaubens und Bekenntnisses zog unwillkürlich auch eine Vereinfachung des Kultus nach sich; er wurde möglichst reducirt und abbrevirt, in Wahrheit aber abgeschwächt und entleert. Die reformatorischen Kultusformen paßten nicht mehr zu dem gänzlich veränderten Glauben und religiösen Bekenntniß; man schuf daher andere, neue, und es wurde eine Unzahl von Agenden, Gebetsformularien und Gesangbüchern producirt, in denen sich die geänderte Grundanschauung des Breiten geltend machte. Gemäß der Auffassung des Christenthums als Lehre wurde die Predigt als der eigentliche Lehrvortrag zur ausschließlichen, alles Uebrige beherrschenden Hauptsache, die Gesänge und selbst die Gebete stimmten einen vorherrschend lehrhaften Ton an, abgesehen von der Dürftigkeit ihres dogmatischen Inhaltes. Während früher der Kultus durch kirchenobrigkeitliche Bestimmungen geordnet war, um die Einheit der Confessionskirche zu wahren und zu erhalten, riß nunmehr eine fast bodenlose Willkür in dem Gebrauch der neuen Agenden ein, und jeder Prediger bediente sich derjenigen, welche am meisten seinen subjectiven Ansichten entsprach.“ (Begründung einer Gottesdienstordnung für die evangel. Kirche, 1856, S. 9—10. Vgl. Kliefoth, liturg. Abhandlungen, 1. Aufl., I. Bd., S. II.) Wir haben schon früher (S. 81—82) bemerkt, daß in den lutherischen Agenden aus dem 16. Jahrhundert Introitus, Kyrie, Gloria, Credo, Präfation u. s. w. beibehalten waren; das wurde nun Alles beseitigt; die Abendmahlsfeier flüchtete, wenigstens in den Städten (für etliche Fromme), in die Sacristei und der ganze Gottesdienst bestand in Predigt mit Gebet und Lied, in denen auch gepredigt und moralisirt wurde. Harnack (prakt. Theologie, S. 612) sagt von dieser Periode: „Es ist eine thränenwerthe Zeit auch in liturgischer Beziehung, denn sie hat uns sehr arm gemacht, arm an Besitz, weil man mit der Geschichte gebrochen, und, was noch schwerer wiegt, arm an Erkenntniß der Armuth.“ Daß in dieser Zeit des Zerstörens der Protestantismus auf dem Gebiete der liturgischen Literatur keine Leistung von bleibender Bedeutung aufzuweisen habe, läßt sich im vorhinein erwarten; die einschlägigen Arbeiten von Seiler, Gutbier u. A. haben keinerlei bleibenden Werth.

§ 10.

Literatur und Literaturgeschichte der Liturgik in neuerer und neuester Zeit.

1. Es ist hier nicht des Ortes, von den verschiedenen Thatsachen, Umständen und Einflüssen zu reden, welche den großartigen Aufschwung hervorriefen, der in religiöser, socialpolitischer und wissenschaftlicher Hinsicht auf den Josephinismus, auf die französische Revolution und auf die jammervolle Säcularisation gefolgt ist, namentlich seitdem sich Deutschland aus seiner

tiefen Erniedrigung mit verjüngter Kraft erhoben hatte. Als ganz vorzügliches Heilmittel gegenüber dem flachen Rationalismus erwies sich thatsächlich der erneute gründliche Betrieb geschichtlicher, speciell kirchengeschichtlicher Studien. Die Rationalisten, welche in ihrem Geistesstolz die Lehren und Einrichtungen der Kirche verachteten, und die Josephinischen Herrschgewaltigen, welche die Kirche knechteten und gleich dem Aschenbrödel behandelten, hatten auf allen Gebieten nur Ruinen zu schaffen, unsägliches Elend hervorzurufen vermocht; darum richteten alle Einsichtigen ihre Augen wieder mit Liebe auf die Kirche, welche Jahrhunderte lang die Völker beglückt hatte, und versenkten sich in allseitiges Studium ihrer Geschichte, um Trost und Zuversicht zu schöpfen, und noch mehr, um für die Gegenwart und Zukunft aus der Geschichte zu lernen. Mit besonderem Eifer verlegte man sich (auch die Protestanten) in der sogenannten Restaurationsepoche allenthalben auf das Studium des christlichen Alterthums (vgl. den Nachweis bei Kraus, Begriff d. christl. Archäol. S. 15 ff.) und sofort auch des christlichen Mittelalters, dessen Kunst man allmählich wieder in ihrem vollen Werthe zu würdigen lernte, weil man wieder gläubig und wieder kirchlich geworden war. In Folge gründlicher, in den Geist der Väter eindringender patristischer Studien, wie in erster Reihe Möhler sie wieder getrieben, wurde die katholische Theologie ächt positiv, die gesammte Auffassung der Kirche und des Christenthums tief realistisch, namentlich erfaßte man die christliche Rechtfertigung, das eucharistische Opfer, die Sacramente und Sacramentalien wieder nach ihrem wahren Wesen, ächt und tief realistisch, und wurde man sich in Folge dessen des specifischen Unterschiedes zwischen Katholiken und Protestanten klar bewußt. Auch die viel gelästerte Scholastik kam nach und nach wieder zu Ehren und mit ihr jene mittelalterliche Mystik, aus deren fruchtbarem Grund und Boden so viele zartsinnige und fromme Deutungen der Liturgie erwachsen waren. (Vgl. die Nachweise für das nur im Allgemeinen Angedeutete bei Werner, Gesch. der kath. Theologie in Deutschland, 1866, S. 424 ff.)

2. Dieser Aufschwung der theologischen, speciell der liturgischen Wissenschaft bei den Katholiken erfolgte selbstverständlich sehr allmählich, wie ein Blick auf die liturgischen Schriften von Gollowitz, Franz Geiger, Gügler, Widmer und dem sel. Bischof Wittmann zeigt; wir dürfen uns daher auch gar nicht wundern, wenn wir in den zwanziger, dreißiger und vierziger Jahren bei den hervorragendsten Gelehrten mitunter noch Grundsätzen und Anschauungen begegnen, die uns gegenwärtig als mehr oder weniger uncorrect erscheinen; durch die Zerstörung der alten theologischen Schulen war auch die Schultradition, um die es etwas gar Wichtiges ist, unterbrochen oder doch gestört worden, und jene Männer mußten in vieler Hinsicht, namentlich was wissenschaftliche Methode betrifft, auf den Ruinen des Rationalismus, nachdem sie zuerst aus dessen Wust sich mühsam herausgearbeitet hatten, einen geistigen Neubau aufführen. Das sollten wir, die wir auf ihren Schultern stehen und das von ihnen mühsam Erarbeitete genießen, bei Beurtheilung ihrer Werke niemals vergessen, was leider manchmal geschehen ist und noch geschieht. Ganz besonders galt es, auf liturgischem Gebiet mühsam Neues zu schaffen. In der Zeit des Josephinismus und unmittelbar darnach hat man den Kult oder

die Liturgie in den Compendien der neubegründeten Pastoraltheologie behandelt, in der Regel spärlich genug und wenig principienhaft, obgleich schon Abt Gerbert (1759) und darnach der Mainzer Professor Gregor Köhler (1788) *principia theologiae liturgicae* veröffentlicht hatten. Die beachtenswerthe Schrift des Straßburger Professors Theobald Lienhart *„de antiquis liturgiis“* etc. (1829) verfolgt einen vorwiegend dogmatischen und dogmengeschichtlichen Zweck (Nachweis der katholischen Lehre von der Eucharistie aus den Liturgien des Orients und des Occidents). Der erste, welcher die gesammte Liturgie selbständig und nach einheitlichen Principien zu behandeln unternahm, war der damalige Subregens in Passau, Xaver Schmid († 1871 als Stadtpfarrer in Traunstein), in seiner „Liturgik der christkatholischen Religion“ (Passau 1832, 2 Bde.). Es läßt zwar diese Arbeit in materieller und formeller Hinsicht sehr viel zu wünschen übrig, wie der Verfasser selber anerkannte, da er 1840—1842 als dritte Auflage ein in der That „ganz und durchaus neues Werk“ unter dem (übrigens weniger passenden) Titel „Kultus der christkatholischen Kirche von Fr. Xav. Schmid“ erscheinen ließ; allein sie hat wenigstens den Anstoß zu einheitlicher und principienhafter Behandlung der Liturgie gegeben und die vordem nicht übliche Bezeichnung „Liturgik“ in allgemeine Aufnahme gebracht, nachdem man die Wissenschaft der kirchlichen Predigt schon früher als Homiletik, die des grundlegenden Religionsunterrichts als Katechetik bezeichnet hatte. Daß gleich der Homiletik und Katechetik auch die Liturgik nur eine Zweigdisciplin der einen Pastoraltheologie sei, was nach der Auffassung Schmids als fraglich erscheinen könnte, ist schon oben § 2. S. 22 gezeigt worden; S. 27 sodann wurde auch ein Ueberblick über den Inhalt des Schmid'schen Buches in seiner dritten Auflage gegeben, das jetzt noch brauchbar ist und Manches enthält, was man anderwärts vergeblich sucht. — Bald nach dem erstmaligen Erscheinen der Schmid'schen Liturgik veröffentlichten die beiden Luzerner Jos. Marzohl (Pfarrer) und Jos. Schneller (Laie und Archivar) das Werk: *„liturgia sacra* oder die Gebräuche und Alterthümer der katholischen Kirche sammt ihrer Bedeutung nachgewiesen aus der heiligen Schrift, den Schriften frühester Jahrhunderte, seltenen Codices“ u. s. w.; Luzern 1834—1843; 5 Bde. 8°. Die beiden Verfasser beabsichtigten nicht, ein systematisches, streng wissenschaftliches Werk zu schreiben, sondern wollen möglichst einfach, in schlichter Darstellung, die mitunter schwerfällig ist, an Handen der Geschichte sowie der älteren und späteren liturgischen Schriftsteller über die gesammte Liturgie (Kirchengebäude und seine Einrichtung, Sacramente mit Messe, Kirchenjahr, Benedictionen, Prozessionen, Exsequien) orientiren. Als Materialiensammlung zum Zweck des Nachschlagens ist das Werk noch jetzt sehr brauchbar. — Daß in wissenschaftlicher Hinsicht auch die 1835—1842 erschienene „christkatholische Liturgik“ von Adalbert Hnogeck, vormals Professor in Leitmeritz, noch sehr viel zu wünschen übrig ließ, ist schon aus dem ersichtlich, was wir auf S. 27 des Näheren über sie mittheilten; — es gebricht ihr namentlich an Einheit und Tiefe der Auffassung. — Der um die Restauration der Theologie in Deutschland hochverdiente Dr. Franz Staudenmaier († 1856) benutzte als Professor in Gießen die Sonn- und Festtage, um sein herrliches, an Chateaubriands Génie du christianisme erinnerndes Buch „der Geist des Christen-

thums" auszuarbeiten (Mainz 1835, 2 Bde.), welches in zahlreichen Auflagen die größte Verbreitung gefunden und unendlich viel Segen gestiftet hat. Der Verfasser behandelt darin im engsten Anschluß an das Kirchenjahr in äußerst ansprechender, ebenso erbaulicher als geistreich belehrender Weise fast die gesammte Liturgie (Kirchenjahr, Opfer, Sacramente, Sacramentalien, Kunst im Kulte), freilich zunächst nur für gebildete Laien; man darf aber unbedenklich sagen, daß er durch sein Buch auch auf die eigentlich wissenschaftliche Behandlung der Liturgik in der nächstfolgenden Zeit Einfluß geübt habe, und es ist wohl Staudenmaiers Anregung zu verdanken, daß gerade in Gießen das Studium der Liturgik mit Vorliebe gepflegt wurde, was mehr noch als aus den Gießener Jahrbüchern für Theologie aus der Thatsache erhellt, daß zwei bedeutende liturgische Publikationen der Neuzeit von Gießener Professoren ausgegangen sind, nämlich die Liturgik von Dr. Joh. Bapt. Lüft, der als Stadtpfarrer in Darmstadt gestorben ist (1870), und die Liturgik von Fluck († 1865). Es ist allgemein anerkannt, daß Lüft vollberechtigt war, seine Liturgik als „wissenschaftliche Darstellung des katholischen Kultes" zu bezeichnen. Er hatte, wie man aus seinem Buche sieht, als Professor einer paritätischen Universität die zahlreichen Kultustheorien der Protestanten studirt und dabei die Ueberzeugung gewonnen, daß auch katholischerseits in der Liturgik allererst eine sogenannte Theorie des Kultus gegeben, eingehend vom Wesen, den wesentlichen Formen und vom Zweck des katholischen Kultus gehandelt werden sollte. Dieß in gründlicher Weise in der ersten Abtheilung seiner „allgemeinen Liturgik" gethan zu haben, ist ein Hauptverdienst von Lüft; man sollte dieß anerkennen, auch wenn man in gar manchen Punkten mit seinen Ausführungen nicht einverstanden sein kann. Es ist wahr, Lüft verfährt mitunter etwas zu subjectivistisch und hat zu wenig strenge, präcise Schultheologie; allein das ist aus den Verhältnissen und Einflüssen, unter denen er stand, sehr erklärlich, und da seine gesammte Richtung doch eine entschieden kirchliche ist, sollte man, wie mir scheint, nicht an untergeordneten Einzelheiten so viel herumnergeln, wie dieß z. B. von Benger an vielen Stellen seiner Pastoraltheologie geschehen ist. Als wissenschaftliche Leistung hat Lüfts Liturgik einen bleibenden Werth; leider, daß nur der allgemeine Theil erschienen ist, in den aber, wie schon oben S. 27 bemerkt wurde, der Verfasser sehr Vieles hereingezogen hat, was streng genommen in die specielle Liturgik gehört. — Lüfts Nachfolger auf dem Lehrstuhl in Gießen, Dr. Jakob Fluck, ist weniger selbständig und gründlich als Lüft, hat aber auf verhältnißmäßig engem Raume (in zwei mäßigen Bänden) den reichen Stoff der gesammten Liturgik behandelt; daß seine Disposition des Stoffes nicht in allweg befriedige, wurde schon oben S. 28 dargethan. — Im Jahre 1848 veröffentlichte der Universitätsprofessor in Tübingen, Jos. Gehringer († 1857 in Jerusalem), ein Compendium der Liturgik, das mit einer gewissen Selbständigkeit bearbeitet, aber noch stark vom Geist des Josephinismus durchwaltet ist. Dem Verfasser mangelt der klare und tiefere Einblick in das Wesen der katholischen Liturgie, speciell des heiligsten Opfers und seiner Wirkungen, darum trägt er mitunter Ansichten vor, die heuzutage — und zwar mit Recht — würden censurirt werden; sein Buch ist der klarste Beweis, wie schwer es Manchem selbst nach dem Erscheinen von Schmids und Lüfts

Liturgik noch fiel, aus den Fesseln der oben geschilderten rationalistischen Richtung sich loszumachen.

Fluck konnte Guerangers Institutions liturgiques, von denen er den ersten Band in deutscher Uebersetzung (Regensburg 1854) herausgab, schon durchweg für sein Werk benützen, was demselben namentlich in der Geschichte der Liturgie gut zu statten kam. Das Bedeutendste, was die liturgische Literatur Frankreichs aus neuerer Zeit aufzuweisen hat, sind unstreitig die eben erwähnten *„Institutions liturgiques"* des berühmten Abtes von Solesmes, Prosper Gueranger († 1875), welcher die gesammte Liturgie in genanntem Werke behandeln wollte, das aber leider unvollendet geblieben ist. Es sind davon nur drei Bände erschienen (Paris 1840, 1841, 1851. 8⁰. 2. Aufl. 1878 ff. bei Palmé in Paris); der erste und zweite enthalten nebst reichen Literaturverzeichnissen eine ausführliche Geschichte der Liturgie mit specieller Rücksicht auf Frankreich, dessen aus dem 17. und 18. Jahrhundert stammende, von der römischen abweichende Liturgien der Verfasser sehr entschieden verurtheilt. Da er hiebei allerdings mit etwas viel „ardeur" zu Werke ging und die betreffenden Liturgien doch gar zu ungünstig und scharf beurtheilte, erhob sich gegen ihn ein gewaltiger Kampf (vgl. die Gegenschrift des Erzbischofs von Toulouse, d'Astros, „l'église de France injustement flétrise dans l'ouvrage: institutions liturgiques", 1843, und des Bischofs Fayet von Orleans: „examen des institutions liturgiques", Paris 1846), der aber schließlich zu einem glänzenden Siege Guerangers, resp. der Principien führte, die er in dem mehrjährigen Kampfe gegenüber Bischöfen, Zeitschriften u. s. w. energisch vertrat (vgl. des Näheren über diese Polemik Roskovany, de caelib. et breviario, tom. V. pag. 1239 sqq.). Noch zu seinen Lebzeiten wurde in allen Diöcesen Frankreichs (zuletzt in Paris und Orleans) die römische Liturgie wieder eingeführt; es war dieß, wie Pius IX. rühmend anerkannte, hauptsächlich sein Verdienst. Der dritte Band der Institutions (mit polemischer Vorrede) handelt von den liturgischen Büchern, ihrer Sprache, ihrer Ausstattung in Handschriften und Druckausgaben, ihren Einbänden u. s. w.; überall zeigt sich der Verfasser als sehr bewandert in der Geschichte der Liturgik und ihrer Literatur, was seinem Werke einen bleibenden Werth verleiht; wenn er in der Hitze des Kampfes mitunter Behauptungen aufstellte und Consequenzen zog, welche dem Unbetheiligten als unbegründet oder doch als übertrieben erscheinen, so ist das etwas allgemein Menschliches. Im Sinn und Geiste Guerangers schrieb Bouix seinen *„tractatus de jure liturgico"*, Paris 1853. Noch bewegender als die Institutions — und zwar hauptsächlich auf die Laienwelt — wirkte Guerangers *année liturgique* (1841 ff.), von dem einzelne Bände bis 1881 in Frankreich bereits sieben Auflagen erhielten. Leider konnte der Verfasser dieses Werk nicht vollenden (nur bis Pfingsten incl. ist es von ihm), dasselbe soll aber durch seinen Ordensgenossen und Secretär, P. Frommage, fertiggestellt werden. Dieses Werk — wiewohl im Ganzen gründlich gearbeitet — ist nicht für die Zwecke der Wissenschaft, sondern für den Zweck des Lebens und des Betens im Geiste des Kirchenjahres verfaßt und darum in allen seinen Theilen auch als Gebetbuch zu gebrauchen. Es bietet durchweg auch viel historisch-archäologische Belehrung und kann für Zwecke der Predigt vortreffliche Dienste thun. Eine

deutsche Uebersetzung mit Vorrede von Dombecan Heinrich erscheint in Mainz seit 1874; bis jetzt liegen 10 Bände vor (bis 3. Sonntag nach Pfingsten reichend). — Ein lateinisches Compendium der Liturgik, zunächst für die Klerikalseminarien in Ungarn, schrieb Karl Kozma de Papi unter dem Titel: *Liturgia sacra* catholica exhibens sacrorum ecclesiae romano-catholicae rituum origines, causas, significationes; edit. 2; Ratisbon. 1863; eine fleißige, ziemlich reichhaltige Arbeit, der es aber an guter Ordnung (I. Theil: von Kultrequisiten; II. Theil: von den Sacramenten — hier auch die heilige Messe behandelt; III. Theil: vom Kirchenjahr; IV. Theil: von den Sacramentalien; vom Brevier wird gar nicht gehandelt) und nicht selten an Kritik gebricht.

3. Wie aus früher Gesagtem (vgl. S. 22) erinnerlich, ist die Liturgik ein integrirender Bestandtheil der Pastoraltheologie, und darum haben denn auch Amberger, Benger, Pohl, Kerschbaumer, Gaßner, Schüch, Ricker die Liturgik in ihren Hand- und resp. Lehrbüchern der Pastoraltheologie behandelt, der Eine mehr, der Andere weniger ausführlich. Wie sie hiebei das reiche liturgische Material systematisirten und was an ihrer Stoffgliederung nach unserer Ansicht noch als mangelhaft erscheine, haben wir schon oben S. 27 ff. in unserer Erörterung über die Eintheilung der Liturgik dargelegt.

Eine höchst erfreuliche Erscheinung der neueren Zeit ist, daß die Liturgik auch mehr oder weniger popularisirt, daß sie für Laien, und daß sie namentlich für Studirende der Gymnasien, Realschulen u. dgl. in eigenen Schriften behandelt wurde; so von Franz Fischer, Göbel, Jarisch, Leopold Kopp, Mette, Xaver Schild, J. A. Schmitz, Storch, Wappler, Wiedemann u. A. — Bücher zum Nachschlagen über liturgisch-archäologische Materien in lexikalischer Form lieferten Franz Grundmayr und Abbé Migne.

a. Die Pastoraltheologie von Dr. Jos. Amberger erschien in erster Auflage von 1850—1857; 3 Bde., 4. Aufl. unter der Presse. Amberger hat das große Verdienst, die Nothwendigkeit einer wissenschaftlichen Behandlung der Pastoraltheologie, welche keineswegs eine bloße Anweisung für die Praxis sein dürfe, nachdrucksamst betont zu haben und hierin mit gutem Beispiel vorangegangen zu sein. Er lieferte den thatsächlichen Beweis, daß die von Manchen scheel angesehene wissenschaftliche Behandlung der Pastoraltheologie sich mit streng kirchlicher Richtung und praktischer Brauchbarkeit ganz wohl vertrage; denn Ambergers Buch erweist sich bei all seiner wissenschaftlichen Haltung auch als eminent praktisch, namentlich darin, daß die ganze Auffassungs- und Darstellungsweise etwas Weihevolles, Erhebendes und Erbauendes an sich hat, was ganz besonders von der Liturgik gilt. In keinem unserer pastoraltheologischen Werke ist das für die Pastoraltheologie central bedeutsame Verhältniß Christi, des verklärten Hirten und Hohenpriesters, zur Kirche auf Erden so tief realistisch aufgefaßt, wie bei Amberger; aus seinem Streben, überall in die Tiefe zu bringen, erklärt sich unschwer, daß man bei ihm, namentlich in der Liturgik, auch einzelnen Auffassungen und Deutungen begegnet, welche der wünschenswerthen Objectivität und Beweisbarkeit entbehren. — In gewissem Sinn als Gegentheil von Amberger erscheint der im Jahre 1870 verstorbene Redemptorist Michael Benger; er war von einem gewissen Vortheil gegen den — freilich von Manchen bis zum Ueberdruß betonten — wissenschaftlichen Charakter der Pastoraltheologie erfüllt und als strenger, nüchterner Schultheologe nichts weniger als mystisch-intuitiv. In seiner Pastoraltheologie

(1862—1863; drei starke Bände; vgl. meine Recension in der Wiener kath. Lit.-Ztg., Jahrg. 1862. n. 26) ist die Liturgik ziemlich ausführlich, streng positiv, ebenso gründlich als praktisch, aber weniger anziehend und anregend behandelt; über dem canonistisch-rubricistisch-casuistischen Element ist das eigentlich liturgische mitunter zu kurz gekommen; so sind namentlich die liturgischen Formularien z. B. der Messe und des Breviers nicht eingehend genug erklärt; daß Benger das Kirchenjahr nicht in der Liturgik sondern in der Pädeutik behandelt, wurde schon S. 29 als verfehlt bezeichnet. — Bezüglich der pastoraltheologischen Handbücher und resp. Compendien von Pohl, Kerschbaumer, Schüch, Gaßner und Ricker verweisen wir, was deren liturgischen Inhalt betrifft, auf das bereits S. 29—30 Gesagte, mit dem Beifügen, daß für die Zwecke des Lehrens sowohl als des Lernens das Handbuch von Schüch, welches durch Uebersichtlichkeit, Präcision und relative Vollständigkeit sich vortheilhaft auszeichnet, als ganz besonders geeignet erscheint, während Gaßners Handbuch der Pastoral, welches das umfänglichste liturgische Material — freilich weniger gut geordnet — in sich beschließt, zum Zwecke fleißigen Nachschlagens um so mehr empfohlen werden kann, als demselben ein vortreffliches Register beigegeben ist (vgl. meine Recension über Gaßner in der literar. Rundschau, Jahrg. 1880, S. 737 ff.; über Schüch, literar. Rundschau, 1883, S. 169 ff.; über Kerschbaumer im Bonner theol. Lit.-Bl., Jahrg. 1871, S. 197 ff.).

b. Von den oben erwähnten Verfassern populär-liturgischer Werke gehören mehrere dem österreichischen Kaiserstaate an, wo die weise Vorschrift besteht, daß an Gymnasien, Realschulen u. dgl. auch Unterricht über die Liturgie ertheilt werde; Dr. Franz Fischer, Professor in Wien schrieb: „Lehrbuch der kath. Liturgik für Gymnasien und andere höhere Lehranstalten"; 4. Aufl. Wien 1875; — Dr. Anton Jarisch, k. k. Schulrath in Böhmen: „Liturgik, Erklärung der Gebräuche und Ceremonien der heiligen kath. Kirche für Bürger- und Mittelschulen"; Wien 1876; — Kopp, Leopold: „Versuch einer allgemein verständlichen Abhandlung über die Gebräuche und Ceremonien der kath. Kirche"; Wels 1854; — Dr. Anton Wappler, Professor in Wien: „Kultus der kath. Kirche zum Gebrauche an Untergymnasien und Unterrealschulen beschrieben und erklärt"; 2. Aufl. Wien 1865; B. J. Wiedemann: „Liturgik für kath. Gymnasien" mit Approbation des Fürsterzbischofs von Gran; Augsburg 1883 (mit Abbildungen, für Gymnasiasten fast zu reichhaltig und nicht verständlich genug). Für die Zwecke des Religionsunterrichtes am Gymnasium in Ratibor verfaßte Lic. Paul Storch seine „kurze Erklärung des Kultus der kath. Kirche"; 5. Aufl. 1881. — Für Laien wie für Theologen hat der Lycealprofessor Dr. J. A. Schmitz in Regensburg die ganze Liturgie (Messe, Stundengebet, Sacramente, Kirchenjahr) recht gut erklärt in seiner Schrift: „die Kirche in ihren gottesdienstlichen Handlungen"; Herder 1856. Gleichfalls für gebildete Laien und für Geistliche berechnet ist Fr. Göbels Schrift: „der Gottesdienst der kath. Kirche" (1857; 2. Aufl. 1880); ihr gründlicher, literaturkundiger Verfasser suchte seinen Stoff auch möglichst systematisch zu ordnen. — Dr. B. Mette, Professor in Brilon, schrieb seine brauchbare „katholische Populär-Liturgik" (Regensburg 1874) als Unterrichtsbuch und als Lesebuch für Laien. Zum Gebrauch für Katecheten und Lehrer ist verfaßt F. X. Schilds „der öffentliche Gottesdienst im kath. Kirchenjahr" (2. Aufl. 1855). In den mehreren der populärliturgischen Schriften kommt vom liturgischen Stundengebet der Priester nichts vor, was mir als ein Mangel erscheint. Allerdings wäre eine nähere Erklärung desselben in solchen Schriften nicht am Platze; aber über die Bedeutung und den Zweck dieses mittlerischen Gebetes, das ja auch nomine populi verrichtet wird, sollten eben darum auch die Laien orientirt werden. — Von Fr. Grundmayrs (Ceremoniar bei St. Peter zu München) „liturg.

Lexikon der römisch-katholischen Kirchengebräuche" erschien die erste Auflage 1811, die dritte 1822, Augsburg, gr. 8°; dieses Buch wurde seiner Zeit viel benützt, genügt aber dem dermaligen Stand der Wissenschaft nicht mehr; reichhaltiger ist Abbé Migne's dictionnaire liturgique in deutscher Sprache erschienen unter dem Titel: „encyklopädisches Handbuch der kath. Liturgie"; übersetzt von Schinke und Kühn, Breslau 1850; 1 Bd. 8°.

4. Neben den Werken, welche die gesammte Liturgie zu ihrem Gegenstand haben, sollen nunmehr auch noch jene nennenswertheren Schriften katholischer Autoren aus neuerer und neuester Zeit hier namhaft gemacht werden, in welchen nur einzelne Theile oder Materien aus dem Gesammtgebiete der katholischen Liturgie behandelt sind.

Ueber die Feier der heiligen Messe und resp. über solches, was in nächster Beziehung zu ihr steht, haben wir aus neuerer und neuester Zeit Schriften von Bickell, Bole, Eisenring, Geier, Gihr, Holzwarth, Hettinger, Hoppe, Kneip, Kössing, Kreuser, Lecourtier, Lüdtke, Müller H., Menne F. X., Platzweg, Probst, Schu, Segur, Steck, Veith, Walter, Weickum und von einem französischen Anonymus.

Bickell, Gustav (Professor in Innsbruck) suchte in seinem Schriftchen „Messe und Pascha" Mainz 1872 zu beweisen, daß die altchristliche (Clementinische) Opfer-Liturgie sich engstens an den jüdischen Pascharitus (speciell an die Hallel-Psalmen 118 und 136 hebr. Zählung) anschließe und daß die Vormesse dem jüdischen Sabbathmorgengebet entspreche, ein auf den ersten Blick überraschendes Resultat, gegen das sich aber viele Bedenken erheben lassen. — Bole, Franz (Professor in Brixen) hat in seinem vortrefflichen Büchlein „die heilige Messe und das Breviergebet in ihrem Organismus dargestellt; Brixen 1883" die Liturgie der heiligen Messe und des Stundengebetes zwar kurz, aber gleichwohl recht gründlich erklärt, und sich dadurch namentlich um die Kandibaten des Priesterthums ein Verdienst erworben. — Joh. Bapt. Eisenrings, weiland Regens von St. Gallen († 1874), Schrift „das heilige Meßopfer, Katholiken und Nichtkatholiken besonders der gebildeten Stände zur Prüfung und Erwägung (aus den Manuscripten des Verfassers) vorgelegt", Einsiedeln 1880, enthält viel Anregendes und Erbauliches, ermangelt aber der wünschenswerthen Gründlichkeit. — Geier, „de *stipendiis* missarum", Mainz 1874, eine fleißige, wenn auch etwas magere Arbeit über den Ursprung der Meßstipendien und über die kirchlichen Bestimmungen bezüglich ihrer Annahme. — Gihr, Dr. Nikol., „das heilige Meßopfer dogmatisch, liturgisch und ascetisch erklärt"; Freiburg bei Herder, 1. Aufl. 1877, 2. Aufl. 1880, 1 Bd. gr. 8°, entschieden die gründlichste und vollständigste Erklärung der heiligen Messe aus neuester Zeit; vgl. des Näheren meine Recensionen in der literar. Rundschau, Jahrg. 1878, S. 11 ff. und Jahrg. 1880, S. 549 ff. Holzwarth, Dr. Fr. Jos., „Briefe über das heilige Meßopfer", Mainz 1873; es wird in ihnen Wesen, Wichtigkeit und Liturgie der heiligen Messe für weitere Kreise der Gebildeten gründlich und erbaulich besprochen. — Hier können wir füglich auch anreihen Hettinger Fr., „die Liturgie der Kirche und die lateinische Sprache", Würzburg 1856, schwungvoll geschrieben und Bartak, „Versuch, die liturg. Sprache der Kirche vom dogmatischen, historischen und pastorellen Standpunkte zu beleuchten", Königsgrätz 1875. — Dr. Ludw. Hoppe veröffentlichte 1864 sein äußerst werthvolles Buch über „die Epiklesis der griechischen und orientalischen Liturgien und den römischen Consecrationscanon", worin die schwierige Epiklesenfrage allseitig und gründlichst erörtert ist. — Im Jahr 1843 erschienen



bei Förderer in Villingen in erster Auflage Jos. Kössings „liturgische Vorlesungen über die heilige Messe“, damals weitaus das Beste, was über diesen Gegenstand aus neuerer Zeit vorhanden war. Die dritte bedeutend vermehrte und gründlich umgestaltete Auflage erschien zu Regensburg 1869, unter dem vollberechtigten Titel „liturgische Erklärung der heiligen Messe“, 1 Bd. gr. 8°, eine Arbeit, die um ihrer Klarheit und Gründlichkeit willen einen bleibenden Werth hat. Für die mystische, moralisch-ascetische Deutung der Meßriten hat Kössing wenig oder keinen Sinn, legt aber mit Recht um so größeres Gewicht auf die grammatisch-historische Auslegung; sein Buch war auf liturgischem Gebiet in gewissem Sinn epochemachend. — J. Kreusers († 1870) Schrift „das heilige Meßopfer, geschichtlich erklärt“, 1854, 1 Bd. gr. 8°, enthält viel werthvolles geschichtliches Material, das aber weder einheitlich und klar disponirt noch geistig durchdrungen und selbständig verarbeitet ist; der Verfasser wollte zwar für die „große Menge der Gläubigen“ schreiben, aber es werden höchstens gebildete Laien aus seinem Buche Nutzen ziehen können. — Der Pariser Canonikus F. J. Lecourtier hat in seinem „manuel de la messe ou explication des prières et des cérémonies du saint sacrifice“, 2. édit., Paris 1841, eine sehr brauchbare, vorwiegend geschichtlich gehaltene Meßerklärung gegeben „par la manière solide et instructive“. — Menne, Fr. X. (Pfarrer, † 1880), hat in seiner Schrift „das allerheiligste Sacrament des Altars als Opfer und Communion“ (Paderborn 1873, 1876, 1879) die heilige Messe vorwiegend populär erklärt; auf weitere als die bloß wissenschaftlichen Kreise sind auch berechnet die geistvollen „Betrachtungen über die heilige Messe für Priester und Laien“ von Karl Platzweg S. J. (Paderborn 1875; 2. Aufl. 1877), in welchen die Meßliturgie mit besonderer Rücksicht auf die symbolisch-ascetische Seite sehr eingehend und anziehend erklärt und namentlich auch die mittelalterliche Literatur verwerthet ist; für Prediger sehr brauchbar. Müller, Hermann (Laie und weiland Universitäts-Professor in Würzburg), erörtert in seiner Schrift „Missa, Ursprung und Bedeutung dieser Benennung“ (Werthheim a. M. 1873) eingehend die verschiedenen Benennungen der Orientalen und Occidentalen für die eucharistische Feier und sucht dann (was ihm freilich nicht gelingt) zu beweisen, daß Missa von mittere im Sinne von transmittere ad Deum = opfern abzuleiten sei. — Schon vor seiner Berufung an die Universität Breslau hat Dr. Ferdinand Probst zwei werthvolle Schriften über die Eucharistie veröffentlicht; in der ersteren, mit dem Titel „Verwaltung der Eucharistie als Opfer“ (2. Aufl. 1857), handelt der Verfasser in wissenschaftlicher Form zunächst von den Requisiten für die Opferfeier, sodann von dieser selber und zwar von deren ständigem Ritus (Erklärung des Ordo missae) sofort von dem, was im Laufe des Kirchenjahres, nach Verschiedenheit des Opferanlasses u. s. w. verschieden ist. In der letzteren mit dem Titel „Verwaltung der Eucharistie als Sacrament“ (2. Aufl. 1857) wird behandelt die Aufbewahrung der Eucharistie, ihre Exposition, theophorische Processionen, die Communion rücksichtlich ihres Spenders, Empfängers und des Ritus ihrer Spendung. Im Jahre 1870 veröffentlichte Probst die Schrift „Liturgie der ersten drei christlichen Jahrhunderte“, in welcher er auf Grund eingehender und selbständiger Quellenforschung die älteste Gestalt der Meßliturgie im Orient und Occident aus den Vätern und Schriftstellern der ersten drei Jahrhunderte möglichst anschaulich darstellt, sodann auch die ältesten vollständigen Liturgien des Morgenlandes (Liturgie der apostolischen Constitutionen, des hl. Jakobus und des hl. Markus) in wortgetreuer Uebersetzung mittheilt. — Eine kurze Meßerklärung enthält auch die zumeist nach Benedict XIV., Bona und Lebrün bearbeitete, nicht streng wissenschaftlich gehaltene Schrift des Trierer Domkapitulars M. Schu: „die heilige Eucharistie, das Opfer des N. B., die Seelenspeise der Gläubigen, der Gnadenthron Gottes in Mitten seines

Volkes"; Trier 1868. — Eine sehr anregend geschriebene, auch für Priester lesenswerthe compendiöse Meßerklärung bietet Segur in seinem Büchlein „die Ceremonien der heiligen Messe" (deutsch in Mainz 1876). Fr. X. Steck (württemb. Pfarrer) hat die „Liturgie der Armenier" in's Deutsche übersetzt und mit den Liturgien des hl. Chrysostomus und Basilius verglichen; Tübingen 1845 bei Laupp. — Der berühmte Dr. Joh. Em. Veith (Güntherianer) behandelt in seiner Schrift: „Eucharistia, zwölf (wissenschaftliche) Vorträge über das heilige Meßopfer", Wien 1847, die heilige Messe vom dogmatischen und liturgischen Standpunkt aus in seiner bekannten geistvollen Manier, überall den innern Zusammenhang und die organische Entwicklung betonend. — Ganz den praktischen Standpunkt nimmt ein Dr. Jos. Walter (Pfarrer und Dekan in Tirol) in seinem schönen Büchlein „die heilige Messe der größte Schatz der Welt und die Weise ihn zu benutzen"; 2. Aufl., Brixen 1882; eine ächt populäre, aber auf tüchtiger wissenschaftlicher Grundlage ruhende Erklärung der heiligen Messe nach ihrer dogmatischen, liturgischen und ascetischen Seite, werth, in den weitesten Kreisen der Laienwelt verbreitet zu werden. „Für das christliche Volk" ist auch geschrieben die „Erklärung der heiligen Messe" von Pfarrer N. Kneip; Regensburg 1876. — Gleichfalls vom praktischen Standpunkt aus, aber zunächst für Priester und Kandidaten des Priesterthums geschrieben ist das von einem Anonymus verfaßte und im Jahre 1866 in Paris (apud Perisse) neu aufgelegte, wahrhaft „goldene Büchlein": „triplex expositio — literalis, mystica et practica — totius missae ac caeremoniarum ejus ad illam devote celebrandam et etiam audiendam", welches durch seine evangelische Einfachheit, Bündigkeit, Klarheit und Frömmigkeit sehr wohlthuend anspricht und bei aller Kürze sehr viel enthält. Speciell auf Studirende berechnet ist die „Erklärung des heiligen Meßopfers" von dem Religionslehrer Dr. Clemens Lüdtke, Danzig 1882, eine sehr gründliche Arbeit, aus der auch Priester noch etwas lernen können, was auch von der Schrift Fr. A. Bongardts gilt: „die Eucharistie der Mittelpunkt des Glaubens, Gottesdienstes und Lebens der Kirche für tieferes Verständniß erörtert und zur Betrachtung dargestellt"; Paderborn, 2. Aufl. 1882. — Eine Sammlung der Sequenzen (nahezu 900), welche als ein Schatz in den mittelalterlichen Meßbüchern erscheinen, hat J. Kehrein († 1876) herausgegeben (Mainz 1873).

5. Ueber das Breviergebet in seiner Gesammtheit oder über einzelne Bestandtheile desselben haben in neuerer und neuester Zeit außer dem schon oben genannten Schwinghaimb geschrieben: Dr. Franz Jos. Allioli († 1873), Bole, der Luzerner Chorherr und Professor Franz Geiger († 1843), Hötzel, Kayser, Mone, Morel, Pauly, Abbé Pimont, Ferd. Probst, Bischof Roskovany, Schu, Speil, Bischof Wittmann († 1833).

Der gelehrte Augsburger Dompropst Allioli veröffentlichte im Jahr 1847 (2. Aufl. 1848 vermehrt mit einem Anhang über das Off. Marianum) ein sehr verdienstliches Schriftlein „über die inneren Motive der canonischen Horen und ihren Zusammenhang", nach längerer Zeit die erste Arbeit, welche wieder in den lebensvollen Organismus des Stundengebetes einzuführen suchte. Hätte der geistvolle Verfasser auf seinem noch „unbetretenen Wege" sich mehr von der Geschichte des Breviers leiten lassen, so würde seine anziehende Arbeit noch größeren, weil objectiveren Werth erlangt haben. Professor Boles gründliche Schrift über Messe und Brevier wurden schon oben S. 124 erwähnt. — Ein Hauptgegner Wessenbergs und seiner antiliturgischen Reformen in der Schweiz war Professor Fr. Geiger, der im Jahre 1830 auch eine kleinere Schrift über das Brevier

veröffentlichte (S. Gesammtausgabe seiner Werke von Widmer). Vier Jahre später (1834) erschien (nach des Verfassers Tod von Pfarrer Handwercher herausgegeben) Wittmanns Abhandlung „über den moralischen Nutzen des Breviergebetes", welche uns als Reliquie eines heiligmäßigen Mannes werthvoll ist, der eine bessere Richtung auf liturgischem Gebiete anbahnen half; das Büchlein war in lateinischer Sprache schon 1801 veröffentlicht worden (abgedruckt bei Roskovany Bd. 8, S. 654 ff.). Eine ganz vorzügliche Leistung ist Ferdinand Probsts „Brevier und Breviergebet" (Tübingen, 1. Aufl. 1854, 2. Aufl. 1868); der Verfasser gibt eine (freilich vielfach noch lückenhafte) Geschichte des kirchlichen Stundengebetes, handelt eingehend von der Verpflichtung zu demselben und von dessen Grundbestandtheilen, sucht einen tieferen Einblick in den Organismus der einzelnen Horen und namentlich auch in die Stellung des Breviergebetes im Kirchenjahr zu vermitteln. Auch Schu, Matth., in seiner Schrift „de horis canonicis diatriba" (Trevir. 1864) nimmt auf das Kirchenjahr fleißig Rücksicht, betont sehr das Geschichtliche, besonders des Trierer Breviers, für das er etwas einseitig eingenommen ist und für dessen Beibehaltung resp. Neuherausgabe er sich entschieden ausspricht, fördert dagegen weniger den Einblick in den Organismus des gesammten Stundengebetes und seiner einzelnen Theile. Ueber die biblischen Lesungen im Stundengebet, ihre Bedeutung und Stellung im Kirchenjahr handelt Schu in einer eigenen, auch für das Verständniß der Meßperikopen belangreichen Schrift (Trier 1861), die schon oben (§ 5. S. 36) erwähnt wurde. — Das umfänglichste Werk über das Brevier verdanken wir dem gelehrten Bischof von Neutra Augustin von Roskovany, von dessen eilfbändigem Werke „*de Caelibatu et Breviario*" drei (tom. V. Pestini 1861, tom. VIII. 1877, tom. XI. 1881) ausschließlich dem Brevier gewidmet sind. Der Verfasser bietet aber nicht etwa eine organisch geordnete, einheitliche Arbeit über das Stundengebet, sondern nur die Materialien zu einem erschöpfenden einheitlichen Werke über unsern Gegenstand, das erst noch zu schaffen ist. Was sich seit ältester Zeit durch alle Jahrhunderte bei den Vätern und in den Concilienacten der gesammten Kirche, in päpstlichen Erlassen, bei berühmten Schriftstellern aller Länder, in Zeitschriften, Pastoralblättern u. s. w über Wesen und Bedeutung des Stundengebetes, über die Verpflichtung zu demselben, über dessen Geschichte und mannigfache Umgestaltungen findet, hat der Verfasser mit großer Sachkenntniß und geradezu staunenswerthem Fleiße in chronologischer Ordnung zusammengetragen, die betreffenden Stellen zumeist in extenso aufgenommen, dann außerdem eine nahezu erschöpfende Uebersicht über die gesammte auf das Brevier bezügliche Literatur gegeben. Möge die Hand sich finden, welche diese herrlichen Materialien in einem organischen Ganzen geschickt zu verwerthen weiß! — Nach den Grundzügen, welche in Ambergers Pastoraltheologie gegeben sind, hat Dr. Ferdinand Janner sehr geistreich das ganze „*Officium unius martyris* de communi in seinem Zusammenhang erklärt" (Speyer 1867; 1 Bd. 8°), um an einem Beispiele zu zeigen, daß eine bestimmte Idee das ganze Officium bis in's Einzelnste hinein beherrsche, wobei leichtbegreiflich gar manche künstliche Deutungen mit unterliefen (vgl. die ähnliche Behandlung des Off. de Confess. non Pontif. im Ermländer Pastbl. 1869, n. 9—10). — Die Marianischen Tagzeiten wurden in Specialschriften erklärt von Speil, Dr. Ferdinand, „die kleinen Tagzeiten der heiligen Jungfrau", Breslau 1868 (vorwiegend erbaulich) und von dem Franziskaner P. Petrus Hötzel, „das kleine Officium unserer lieben Frau", München 1876 (ausführlicher und meist auch gründlicher als von Speil). — Einen wichtigen Bestandtheil des Breviers bilden die Hymnen, welchen sich die wissenschaftliche Forschung in neuerer und neuester Zeit mit regem Eifer zugewendet hat. Von 1841—1856 veröffentlichte der positiv gesinnte, von regem Interesse für die kirchliche Liturgie erfüllte Protestant Herm.

Adalbert Daniel (Professor in Halle; † 1871) seinen vortrefflichen „thesaurus hymnologicus, hymnorum, canticorum, sequentiarum collectio amplissima" (Lips. 5 tom. 8°); dann veröffentlichte Fr. Jos. Mone († 1871) „lateinische Hymnen des Mittelalters, aus Handschriften herausgegeben und erklärt" (Freiburg 1853—1855; 3 Bde. 8°), und als Nachtrag zu den Hymnensammlungen von Daniel und Mone gab aus Einsiedler, Engelberger, St. Galler und Rheinauer Handschriften der Benediktiner P. Gall Morel († 1873) im Jahre 1866 heraus „lateinische Hymnen des Mittelalters". Den Anfang zu einer eigentlichen Geschichte der Hymnodik machte Dr. Joh. Kayser in seinen mit allgemeinem Beifall aufgenommenen „Beiträgen zur Geschichte und Erklärung der ältesten Kirchenhymnen mit besonderer Rücksicht auf das römische Brevier"; Paderborn 1866 bis 1869, drei Hefte. In der zweiten, durchgreifend umgearbeiteten und sehr vermehrten Auflage (1881) gibt der gelehrte Verfasser eine vortreffliche Geschichte der kirchlichen Hymnendichtung von der ältesten Zeit bis auf Gregor den Großen exclusive, sodann eine gründliche und dabei einfache Erklärung der in diese Periode fallenden Hymnen des römischen Breviers (14 an der Zahl nebst Te Deum). Es ist im höchsten Grade wünschenswerth, daß diese Geschichte und Erklärung der Hymnen von Gregor d. Gr. an und durchs Mittelalter herab in analoger Weise fortgesetzt werde. Eine gründliche, um die Geschichte, Textkritik und Erklärung der Hymnen verdiente Arbeit veröffentlichte Abbé Pimont unter dem Titel: „les hymnes du bréviaire romain, études critiques, litéraires et mystiques"; Paris 1874; tom. I. (die Sonntags- und Ferialpsalmen enthaltend). — Ohne streng wissenschaftlichen Werth aber für praktische Zwecke recht brauchbar ist das Schriftchen: „die kirchlichen Hymnen des Breviers, neu übersetzt und in erbaulicher und belehrender Weise erklärt zur Darstellung der Feste und Festzeiten von einem Priester der Diöcese Münster"; Münster 1855, 1 Bd. kl. 8°. Zum Gebrauche für Kleriker hat auch Jos. Pauly unter dem Titel „hymni Breviarii romani" Aachen 1868—1869 eine deutsche Uebersetzung und zweckdienliche kurze Erklärung der Hymnen herausgegeben.

6. Specialschriften über die Liturgie der heiligen Sacramente aus neuerer und neuester Zeit sind nur wenige vorhanden; als Verfasser solcher Schriften nennen wir: M. Boucarut, Fr. Brenner, Ign. Denzinger, Joh. Chrysost. Mayer, Ludwig Pachmayr, Ferd. Probst.

Ueber Sacramentalien, ihr Wesen und ihre Liturgie haben geschrieben: ein Anonymus (München 1843), dann Theobald Bischofsberger, Bischof Pankr. Dinkel, Gaume, Alexander Grillmitzer, Edelbert Menne, Ferd. Probst, Michael Schuler, Jos. Widmer.

Schriften über das Kirchenjahr oder einzelne Theile desselben verdanken wir H. V. Bertholet, Gueranger, Kist, dem gelehrten Jesuitenpater Nilles, Andr. Petz, M. W. Quadt, Seisl u. A.

a. Das umfängliche Werk des Generalvikars von Nîmes, M. L. Boucarut, „instructions historiques et théologiques sur les Sacraments", 5 vols. 1857, ist vorwiegend dogmatisch, enthält aber auch Brauchbares für Archäologie und Liturgik. — Brenner († 1846 als Domdekan in Bamberg) veröffentlichte eine „geschichtliche Darstellung der Verrichtung und Ausspendung der Sacramente von Christus bis auf unsere Zeit"; von den in Aussicht genommenen sieben Bänden erschienen nur drei, Taufe, Firmung und Eucharistie enthaltend (1818 bis 1824). Zum Theil in Folge der wenig glücklichen Anlage gewährt das Werk keinen klaren, lebensvollen Einblick in die innere Gestaltung und Entwicklung der betreffenden Riten, enthält aber viel brauchbares historisches (namentlich specifisch

bambergisches) Material, worin sein Hauptwerth gelegen sein dürfte. — Professor Denzinger in Würzburg († 1883) hat die Liturgie der Sacramentenspendung bei den Orientalen weiteren Kreisen zugänglich gemacht in dem schon oben S. 35 besprochenen Werke: Ritus Orientalium etc., in administrandis Sacramentis, einer sehr verdienstlichen Arbeit. — Eine gründliche Beleuchtung unserer Taufliturgie findet sich in der gelehrten Schrift von Chrys. Mayer († 1873): Geschichte des Katechumenates und der Katechese in den ersten sechs Jahrhunderten nebst einer Erklärung des jetzigen römischen Taufritus aus der alten Katechumenatspraxis; Kempten 1868; 1 Bd. 8°. — Pfarrer Ludwig Pachmayr hat in seiner Schrift „die sieben heiligen Sacramente der katholischen Kirche, deren Ceremonien und Bedeutung" (München, katholischer Bücherverein, 1844) eine ziemlich ausführliche Erklärung der Sacramentenliturgie für das Volk gegeben. Einen gründlichen allseitigen Einblick in den altchristlichen Ritus der Sacramente gewährt Professor Ferd. Probst in der schon früher erwähnten Schrift: „Sacramente und Sacramentalien in den drei ersten christlichen Jahrhunderten"; Tübingen 1872.

b. Anonym erschien im Jahre 1843 zu München im Verlag des katholischen Büchervereins die vortreffliche Schrift: „die Sacramentalien der katholischen Kirche", welche gründlicher, als es seit lange geschehen, vom Wesen, den Wirkungen, dem Spender und Empfänger, sowie auch von den Riten der Sacramentalien handelte. Vier Jahre später (1847) veröffentlichte der damalige Stadtpfarrer von Erlangen und dermalige Bischof von Augsburg, Pankraz Dinkel, sein höchst werthvolles Büchlein: „das Wesen der ordentlichen priesterlichen Realbenedictionen in der katholischen Kirche", dessen Inhalt zwar vorwiegend dogmatisch ist, das aber, soweit dieß zur Beurtheilung des Wesens der Realbenediction erforderlich schien, auch das Geschichtliche und Rituelle mit heranzieht. Im gleichen Jahre (1847) erschien die vorwiegend praktisch gehaltene (enthält viele Beispiele bezüglich der Wirksamkeit der kirchlichen Segnungen) Schrift des Cisterziensers Pater Alexander Grillwitzer, „die Segnungen und Weihungen der katholischen Kirche nach ihrem Geist und Inhalt". Gaume's Abhandlung über „das Weihwasser im 19. Jahrhundert" (aus dem Französischen; Regensburg 1866) verbreitet sich über Geschichte, Wesen und Wirkungen des Weihwassers, enthält viel Brauchbares, ist aber mitunter ungenau und unkritisch (vgl. meine Recension im Bonner theolog. Lit.-Bl., Jahrg. 1866, S. 807 ff.). — Daß Pater Edilbert Menne in seinem dreibändigen Werke über Liturgie namentlich die Sacramentalien sehr eingehend behandelte, wurde schon oben (S. 115) erwähnt; er schrieb auch einen „katechetischen Unterricht von den Sacramentalien der katholischen Kirche", für das Volk, welcher neu herausgegeben wurde von Jos. Ackermann 1846. — Einer sehr realistischen Auffassung des Wesens und der Wirkungen von Benedictionen und Exorcismen begegnen wir in dem gründlichen Büchlein von Theobald Bischofberger, „de benedictionibus et exorcismis eccl. catholicae", 1854. — Nicht so präcis und gründlich ist das Schriftchen von G. Michael Schuler, „die kirchlichen Sacramentalien"; Bamberg 1867. Die vollständigste und zugleich sehr gründliche Schrift über die Sacramentalien nach ihrer dogmatischen und liturgischen Seite verdanken wir dem oben genannten Verfasser des Buches über Sacramente und Sacramentalien in den ersten drei Jahrhunderten, Dr. Ferdinand Probst; sie erschien 1857 unter dem Titel: „kirchliche Benedictionen und ihre Verwaltung"; demselben Verfasser verdanken wir das Schriftchen über „die Exequien in der katholischen Kirche", 1856. Schon zu einer Zeit, wo in gebildeten Kreisen das Verständniß für die Sacramentalien noch fast gänzlich mangelte, schrieb der mehrgenannte Gegner der Wessenbergianer Chorherr Widmer († 1844) über „Wesen, Bestimmung und Anwendung der Sacramentalien"; München 1823.

c. Die reichhaltigste Specialschrift über das Kirchenjahr ist unstreitig Guerangers année liturgique, von der bereits die Rede war (oben S. 121). Das ganze Kirchenjahr ist von dem gelehrten Pater Nicol. Nilles S. J. behandelt in dem zweibändigen Werke „*Calendarium manuale utriusque ecclesiae orientalis et occidentalis*“; Oenipont. pars I. (festa fixa) 1879, pars II. (festa mobilia) 1881. Dieses Werk ist eine Fundgrube vortrefflicher einschlägiger Materialien, und gibt namentlich über das Kirchenjahr der morgenländischen Kirche auf Grund genauer Sachkenntniß sehr eingehende Aufschlüsse, wie man sie anderwärts nicht findet (vgl. meine Recension in der literarischen Rundschau 1879, S. 391 bis 394, und 1882, S. 199 ff.). Derselbe Verfasser schrieb: *de rationibus festorum sacratissimi cordis Jesu* et purissimi *cordis Mariae* libri quatuor; edit. 5. 1882, wohl die gründlichste und vollständigste Schrift über Geschichte und Bedeutung des so viel angefochtenen und mannigfach gedeuteten Herz-Jesu-Kultes. Ueber den Kult des heiligsten Herzens Jesu — seine Geschichte und Idee — schrieben auch Pater Jungmann S. J. 1871, Pater Schmude S. J., X. Leitner 1874 und Pater M. Meschler S. J. in den Stimmen aus Maria-Laach, Bd. 11—13. — Die im Jahre 1846 zu Koblenz erschienene „Geschichte der Einsetzung des Frohnleichnamsfestes“ ist Uebersetzung einer französischen (1746 zu Lüttich erschienenen) Schrift des Jesuitenpaters Joh. Bertholet. An Handen der Meßperikopen, unter fleißiger Benützung mittelalterlicher Schriftsteller sucht in das Verständniß des Kirchenjahres einzuführen Pater M. Seisl S. J. in der Schrift „die Geleise des Kirchenjahres“ u. s. w., Regensburg 1875. — Kist, L., „das christliche Kirchenjahr erklärt und dessen praktische Einführung in's Leben“ (Mainz 1871; ziemlich umfänglich) und Ming, „die kirchlichen Fest- und Feiertage“ (Schaffhausen 1854), deßgleichen die Schriften über das Kirchenjahr von Donin und dem hochseligen Bischof Martin (herausgegeben von Stamm 1880), sind auf weitere Kreise berechnet, speciell für Schule und Haus „das Kirchenjahr“ von Andreas Petz, Regensburg 1869. — Eine sehr fleißige und gründliche Arbeit über die Liturgie der Quatempertage lieferte M. W. Quadt (Aachen 1869); Liembke, Dr. Heinrich, hat die kirchlichen Quadragesimalfasten (Paderborn 1854) vorwiegend vom archäologisch-disciplinaren Standpunkt aus behandelt, ohne übrigens den liturgischen (S. 161—178) ganz zu übergehen. Auch in Ant. Linsenmayers Preisschrift „die Entwicklung der kirchlichen Fastendisciplin bis zum Concil von Nicäa“ (1877) ist für den Liturgiker beachtenswerth. Die Ueberreste germanischen Heidenthums, die in verklärter Form sich im christlichen Kirchenjahr noch finden und resp. nach dem nicht immer unbefangenen Urtheil des Verfassers sich finden sollen, sind erörtert in der Schrift des Gymnasialprofessors (Priesters) K. A. Oberle, betitelt: „Ueberreste germanischen Heidenthums im Christenthum oder die Wochentage, Monate und christlichen Feste etymologisch, mythologisch, symbolisch und historisch erklärt“; Baden-Baden 1883.

7. In der Periode des Rationalismus hatte man sich um Rubriken und Rubricistik wenig gekümmert; erst seitdem kirchliches Leben und kirchliche Wissenschaft einen neuen Aufschwung genommen, wendete man allmählich auch dem Studium der Rubriken und ihrer übersichtlichen Darstellung wieder die gebührende Aufmerksamkeit zu. Im Jahre 1830 wurde in Mecheln die zuerst (1773) in Lüttich erschienene Schrift von Jos. Romsee (Prof. in Lüttich) in fünf Bändchen neu (edit. 3) aufgelegt; sie ist betitelt: praxis celebrandi missam (tom. 1. 2) et divinum officium (tom. 3); das vierte Bändchen enthält eine brauchbare Erklärung der Meßliturgie, das fünfte eine Sammlung von Decreten der Rituscongregation. Nachdem einmal (seit 1808)

die oben (S. 46) unter den Quellen erwähnte authentische Sammlung von Decreten der Rituscongregation durch Gardellini veröffentlicht war, wurden behufs bequemerer Verwerthung dieser Decrete größere und kleinere Zusammenstellungen derselben nach sachlichen Gesichtspunkten, wohl auch in lexikalischer Form, gemacht, die umfänglichste von dem Münchener Domceremoniar Wolfgang Mühlbauer. Auf Grundlage dieser Decrete und der Rubriken in den liturgischen Büchern wurden kleinere (von Falise, Fornici, Höflinger, Schuster, Schild, Sutor, Wiedemann u. A.) und größere (von Bouvry, Hartmann, de Herdt, Maier, Martinucci u. A.) Handbücher ausgearbeitet, in welchen die Normen für correcte Ausführung der gesammten Liturgie oder einzelner Partien derselben übersichtlich zusammengestellt und resp. erörtert sind.

a. Unter dem Titel „sacrorum rituum congregationis decreta authentica (1588—1848) *alphabetico ordine* collecta“ erschien eine sehr handsame Zusammenstellung von wichtigeren Decreten der Rituscongregation in einem mäßigen Octavband zu Lüttich (2. Aufl. 1851). — Sämmtliche Decrete genannter Congregation, wie sie bei Gardellini und anderweitig veröffentlicht sind, nebst zahlreichen anderen liturgischen Erlassen und Documenten hat der um die Rubricistik hochverdiente Wolfgang Mühlbauer nach Materien geordnet in alphabetischer Reihenfolge und in extenso herausgegeben in dem Werke: *„Decreta authentica congreg. sacr. rituum ... in usum cleri commodiorem ordine alphabetico concinnata“*; München 1863—1865, 4 Bde. 8°. Dazu kommen zwei starke Supplementbände (1876 bis 1879), dem noch ein dritter folgt, von dem bis 1882 drei Lieferungen erschienen sind. Leider ist dieses dem Liturgen von Fach unentbehrliche Werk gar zu sehr in's Breite gerathen, der reiche Stoff nicht nach festen Principien gesichtet und redigirt. — Ein Manuale von Decreten der Rituscongregation, nicht alphabetisch zwar, aber doch nach Materien geordnet, gab (auf Grundlage des älteren von Barthol. a Clantio) der päpstliche Ceremoniar Pius Martinucci zu wiederholten Malen heraus (3. Aufl. 1853); dieses einbändige, sehr bequeme Manuale erschien (etwas erweitert und besser disponirt) auch bei Manz in Regensburg 1873 unter dem Titel: *„Manuale decretorum sacrae rit. Congreg.“*, und kann namentlich Seelsorgern empfohlen werden.

b. Von den kleinern rubricistischen Anweisungen oder Handbüchern fanden in zahlreichen Auflagen die weiteste Verbreitung Georg Friedr. Wiedemann's (Directors des Georgianum in München) „Ritus celebrandi missam“ und Christ. Höflingers „Manuale rituum“ (1. Aufl. 1828; 11. Aufl. 1876; behandelt Messe und andere liturgische Functionen); außerdem sind von kleineren nennenswerth: „Instructio practica“ von Schuster (1857; Messe und off. divin.); „Manuale liturgicum“ von Xav. Schild (1859; nur Messe); „sacrorum rituum rubricarumque Missalis, Breviarii et Ritualis compendiosa elucidatio“ von Falise, Professor in Tournay (editio in Germania altera 1876 juxta 3. Parisien.); „liturgia sacra“ von Jos. Sutor (1872; Messe, off. divin., Sacramente); das bekannte Manuale sacerdotum von Pater Schneider u. s. w. Die „Institutiones liturgicae“ des rühmlich bekannten Professors am liturgischen Seminar zu Rom, J. Fornici (edit. 1. 1825; edit. nova Monaster. 1853) sind weniger eine rubricistische Anweisung als eine kurze, die Archäologie fleißig berücksichtigende Erklärung der gesammten Liturgie, also eine Art Liturgik im Kleinen. Schon im Jahre 1768 hatte der hl. Alphonsus von Liguori in italienischer Sprache die Meßceremonien sehr genau beschrieben; bedeutend erweitert und mit Rücksicht auf die neuesten einschlägigen rubricistischen Bestimmungen gab diese sehr brauchbare

Schrift in lateinischer Sprache der Redemptorist Schober heraus unter dem Titel „S. Alphonsi de Liguori liber de caeremoniis missae; Ratisbonae 1882". — Unter den größeren rubricistischen Werken fand mit Recht eine sehr große Verbreitung des Mechliner Canonikus J. B. de Herdt *„sacrae liturgiae praxis* juxta ritum romanum in *missae celebratione, officii recitatione et Sacramentorum administratione* servanda" (1. edit. Lovanii 1851; 3 tom. 8°); außer einer genauen, auch den bestehenden Gewohnheiten Rücksicht tragenden Beschreibung der betreffenden Riten gibt der Verfasser eine literalis et mystica expositio Missae und streut auch sonst kurze Erklärungen der beschriebenen Ceremonien ein. Ihm verdanken wir auch einen zunächst auf Kathedralkirchen berechneten rubricistischen Commentar zum Caeremoniale episcoporum, betitelt: *„Praxis pontificalis seu Caeremonialis episcoporum* practica expositio" (Lovan. 1873, 3 tom. 8°), und einen weiteren zum römischen Rituale, das im Jahre 1872 in der Diöcese Mecheln eingeführt wurde; er führt den Titel: *„Praxis liturgica Ritualis romani"* (Lovan. edit. 2. 8°, 1876). — Professor Bouvry in Tournay veröffentlichte im Jahre 1860 in zwei Bänden (kl. 8°) eine „Expositio rubricarum Breviarii, Missalis et Ritualis romani". Das ausführlichste rubricistische Werk, welches sowohl die Pontifikal-Liturgie (mit Ausschluß der päpstlichen) als sämmtliche priesterliche Functionen umfaßt, verdanken wir dem bereits erwähnten päpstlichen Ceremoniar Pius Martinucci; es führt den Titel: *„Manuale sacrarum caeremoniarum"*, und erschien in zweiter Auflage zu Rom 1879—1880 in 6 Bänden 8°. — In deutscher Sprache sind recht gründlich und übersichtlich die „wichtigsten Ritualvorschriften für die priesterlichen Functionen" zusammengestellt in dem *„Repertorium Rituum"* von Pfarrer Ph. Hartmann (4. Aufl. 1880; I. Bd. Brevier, Processionen, Sacramente und Sacramentalien; II. Bd. Messe enthaltend). Speciell über „die liturgische Behandlung des Allerheiligsten außer dem Opfer der heiligen Messe" (theophor. Procession in der Charwoche, am Frohnleichnamsfest, Expositionen, Spendung der Communion, Aufbewahrung der Euch.) hat ein sehr gründliches rubricistisches Buch geschrieben der (1873 gestorbene) Domcapitular Willibald Apollinar Maier (Regensburg 1860), in welchem aber den betreffenden Gewohnheiten und Verhältnissen in Deutschland entschieden zu wenig Rechnung getragen ist.

8. Schon öfters haben wir auf die nahen Beziehungen zwischen Liturgik und christlicher Archäologie hingewiesen. Letztere hat in neuerer und neuester Zeit in Rücksicht auf Umfang und Gründlichkeit der Forschung (namentlich auf dem Gebiete des Monumentalen) ganz außerordentliche Fortschritte gemacht, wie man in raschem Ueberblick aus dem werthvollen Schriftchen von Dr. Xav. Kraus, „über Begriff, Umfang und Geschichte der christlichen Archäologie" (Freiburg 1879, Herder), ersehen kann (vgl. den Artikel Archäologie in desselben Verfassers Realencyklopädie der christl. Alterthümer). Es gehört mit zur Aufgabe der Liturgik, die in ihr Gebiet einschlägigen Resultate der christlichen Archäologie zu verwerthen; doch können wir uns hier nicht darauf einlassen, die auch für den Liturgiker belangreiche archäologische Literatur aus neuer und neuester Zeit des Einzelnen zu verzeichnen, sondern müssen desfalls auf obiges Schriftchen von Kraus verweisen; nur einige wenige katholische Autoren sammt ihren einschlägigen Werken sollen hier speciell erwähnt werden. Von ihnen ist an erster Stelle zu nennen der sehr entschieden kirchlich gesinnte, literarisch erstaunlich productive Pfarrer Anton Jos. Binterim († 1855), dessen „vorzüglichste Denkwürdigkeiten der christkatholischen Kirche" den gleichzeitig erscheinenden „Denkwürdigkeiten aus

der christlichen Archäologie" des Protestanten Augusti wissenschaftlich ebenbürtig an die Seite traten und trotz ihrer mancherlei Mängel den archäologischen und speciell den positiven liturgischen Studien unter den Katholiken einen bedeutenden Aufschwung gaben. Ein sehr brauchbares Handbuch der christlichen Alterthumskunde verdanken wir dem Pfarrer Friedr. Honorat Krüll († 1876), mehrere vortreffliche Abhandlungen archäologisch-liturgischen Inhaltes dem Bischof Karl Hefele, ein sehr umfängliches Werk über die liturgischen Gewänder dem Canonikus Dr. Fr. Bock, eine gründliche Schrift über den christlichen Altar dem Seminardirector und Universitätsprofessor Dr. Andreas Schmid. Sehr werthvolle Materialien für den Liturgiker finden sich auch in dem Werke von Dr. Herm. Schmitz, über Bußbücher und Bußdisciplin, und in den großen archäologischen Werken von de Rossi und Garrucci. Als Nachschlagebuch über archäologisch-liturgische Gegenstände empfiehlt sich in erster Reihe die gründliche „Realencyklopädie der christlichen Alterthümer" von Xaver Kraus (I. Bd., A—H, 1882, bei Herder), sodann *Martigny*, „dictionnaire des antiquités chrétiennes", Paris 1877, édit. 2.

Binterims „vorzüglichste Denkwürdigkeiten der christkatholischen Kirche aus den ersten, mittlern und letzten Zeiten, mit besonderer Rücksichtnahme auf die Disciplin der katholischen Kirche in Deutschland", erschienen in Mainz (Kirchheim) von 1825—1833, sodann in zweiter (Titel-) Ausgabe 1837—1838. Binterim hatte sich das oben (§ 8, S. 106) erwähnte archäolog. Werk von Pellicia zum Vorbild genommen und wollte seine Denkwürdigkeiten in sechs Bänden zum Abschluß bringen (vgl. Vorrede zu Bd. I); in Wirklichkeit aber füllen sie siebenzehn Octavbände, da mit Ausnahme des dritten Bandes jeder der nominellen sieben Bände mehrere Abtheilungen hat, deren jede einen eigenen Band bildet. Der Verfasser hatte sein Material eben nicht schon im Vorhinein vollständig überschaut, hielt sofort, als es ihm unter der Hand gewaltig anwuchs, bei dessen Auswahl und Verwerthung nicht das nöthige Ebenmaß ein, wurde nicht selten unnöthig breit, hatte den ungeheuren Stoff, welchen er namentlich aus den Quellenwerken des 17. und 18. Jahrhunderts erhob, nicht genugsam geistig durchdrungen, weßhalb sein Werk mehr eine reichhaltige, auch jetzt noch sehr werthvolle Materialiensammlung ist als eine strengkritische, einheitliche, ebenmäßige und übersichtlich gegliederte Arbeit. Im I. Bd., Thl. 1, geht er von der laikalen Kirche aus, handelt vom Katechumenat, von Taufe und Firmung, als den gemeindebildenden Sacramenten, um sodann auf die hierarchische Kirche und zwar zunächst auf die niederen Ordines, dann auf Subdiakonat, Diakonat, Presbyterat und deren Ordinations-Ritus überzugehen; im 2. Thl. des I. Bd. wird hauptsächlich vom Episcopat und seiner Weihe gehandelt, auch eine (unvollständige und theilweise unrichtige) Uebersicht über die Diöcesen in alter, mittlerer und neuerer Zeit gegeben. Der II. Bd., Thl. 1 und 2, enthält einzelne archäologische Abhandlungen verschiedenen Inhaltes, darunter sind vier aus Pellicia herübergenommen. Gegenstand des III. Bd. (nur 1 Thl.) sind Papst, Kardinäle, Patriarchen, Domcapitel und Ordensleute. In Bd. IV, Thl. 1, wird gehandelt vom Kirchengebäude, von der Kircheneinrichtung (liturg. Gefäße, Gewänder, Bücher, Bilder), vom Stundengebet und seinen Bestandtheilen, vom Kreuzzeichen, Bittgängen und Wallfahrten; im Bd. IV, Thl. 2, von der Meßliturgie im Allgemeinen, von den orientalischen Liturgien insbesondere, anhangsweise vom Gebet für den Landesfürsten; in Bd. IV, Thl. 3, von den verschiedenen Liturgien des Abendlandes und eingehend von den einzelnen Theilen unserer römischen Meßliturgie. Im V. Band

werden behandelt: Thl. 1: Kalender, Martyrologium, Kirchenjahr; Thl. 2: Fasten- und Bußdisciplin; Thl. 3: des Näheren die Bußdisciplin im Mittelalter. Der VI. Bd. behandelt im 1. Thl. die Ehe rücksichtlich ihrer Heiligkeit, Unauflöslichkeit u. s. w., im 2. Thl. den Ritus der Eheschließung, die benedictio mulieris post partum und die Ehehindernisse; im 3. Thl. die Krankenpflege, die heilige Oelung und das Viaticum. Bd. VII, 1 Thl. enthält zunächst ein (nicht sehr vollständiges) Register, dann Berichtigungen zu den früheren Bänden, Abhandlungen über Rosenkranzgebet, über Unzulässigkeit der gemischten Ehen; in Thl. 2 Fortsetzung der Abhandlung über gemischte Ehen, hierauf wird zum Schlusse noch gehandelt von den Energumenen, vom Exorcismus und ziemlich kurz von den Benedictionen. — Krüll's „christliche Alterthumskunde" (Regensburg 1856; 2 Bde.) ist wiewohl auf weitere Kreise (auch auf gebildete Laien) berechnet, doch eine durchaus gründliche, sehr reichhaltige und übersichtliche Arbeit, die aber nur bis auf Gregor I. sich erstreckt; die liturgischen Gegenstände (mit Ausnahme von Taufe, Firmung und Ordination) sind im zweiten Bande behandelt unter dem Titel: „die christliche Kirche im Heiligthum". — Die „Studien über die Geschichte des christlichen Altars" von Pfarrer Laib und Dr. Schwarz haben gleich dem von den Genannten trefflich redigirten „Kirchenschmuck" (Stuttgart 1857 ff.) auf archäologisch-liturgischem Gebiet äußerst anregend und segensreich gewirkt. — Im Jahre 1864 veröffentlichte Professor Hefele bei Laupp in Tübingen zwei Bände „Beiträge zur Kirchengeschichte, Archäologie und Liturgik"; darunter haben eilf (sie stehen sämmtlich im II. Bd.) archäologisch-liturgischen Inhalt; auch die kleineren dieser Abhandlungen sind äußerst werthvoll, ganz besonders aber die sehr umfängliche über „die liturgischen Gewänder", welche zum besten gehört, was über diesen Gegenstand in neuerer Zeit geschrieben wurde. Ein größeres Werk über den gleichen Gegenstand verdanken wir dem Aachener Canonicus Dr. Fr. Bock, welcher die „Geschichte der liturgischen Gewänder des Mittelalters oder Entstehung und Entwicklung der kirchlichen Ornate und Paramente in Rücksicht auf Stoff, Gewebe, Farbe, Zeichnung, Schnitt und rituelle Bedeutung" mit ungewöhnlicher Sachkenntniß auf diesem Gebiete in drei Bänden (Bonn I. 1857, II. 1866, III. 1871) und sehr eingehend behandelt hat. Läßt auch der Text des Werkes Manches zu wünschen übrig, so sind doch die zahlreichen vortrefflichen Abbildungen von bleibendem Werthe und machen dasselbe für den Liturgiker geradezu unentbehrlich. Nur die ersten zwei Bände handeln von den liturgischen Gewändern (den bischöflichen und priesterlichen), der dritte hat zum Gegenstand die stoffliche Ausstattung des Altares (Altartücher, Antependien, Baldachin, Conopäum u. s. w. u. s. w.) sowie des Chores und des Langschiffes (Hungertuch, Wandteppiche, Traghimmel, Fahnen u. s. w.). — Das vortreffliche Buch „der christliche Altar und sein Schmuck" von Dr. Andr. Schmid (Regensburg 1871; mit 72 in den Text eingedruckten Illustrationen) gibt nicht bloß eine ausführliche Geschichte des Altares und sämmtlicher Altargeräthe von der frühesten bis herab in die neueste Zeit, sondern auch praktische Winke und Anweisungen für zweck- und rubrikengemäßen Altarbau in der Gegenwart. — Die Verwaltung des Bußsacramentes hat nicht bloß eine juridisch-canonistische, sondern auch eine liturgische Seite. Auch über letztere finden sich Aufschlüsse in dem auf gründliche Quellenstudien basirten Buche von Schmitz, Herm., „die Bußbücher und die Bußdisciplin der Kirche"; Mainz bei Kirchheim 1883; es enthält die Ordines für Spendung des Bußsacramentes bis herab in's spätere Mittelalter. — Die Katakombenforschung, welche seit Anfang der vierziger Jahre durch den Jesuiten Marchi, sodann besonders durch G. B. de Rossi einen ungeahnten Aufschwung nahm, hat auch über viele liturgische Materien neues Licht verbreitet; das einschlägige Hauptwerk de Rossi's

ist la Roma sotterranea cristiana, wovon bis jetzt drei Foliobände (I. 1864; II. 1867; III. 1877) mit zahlreichen, theils lithographirten, theils chromolithischen Abbildungen erschienen sind; die Hauptresultate der Katakombenforschung s. in *Kraus*, Roma sotterranea, 2. Aufl., Freiburg 1879. — Das gesammte Gebiet der christlichen Kunstarchäologie umfaßt die „Storia della arte cristiana nei primi otto secoli della chiesa; scritta del P. Raffaele *Garrucci*, d. c. d. Gesu", 6 Foliobände mit 500 Tafeln; Prato 1873—1881. Die Architektur ist ausgeschlossen, das Format unbequem, die Benützung durch den Mangel eines Registers erschwert, aber gleichwohl für den gründlichen Betrieb archäolog. Studien unerläßlich. Bd. I. enthält Theoretisches über altchristliche Bildnerei und eine chronolog. Aufzählung der christlichen Kunstdenkmäler vom 1.—8. Jahrh.; Bd. II. Wandmalereien der römischen und außerrömischen Katakomben; Bd. III. pitture *non* cimeterali; Bd. IV. die Mosaiken; Bd. V. die Sarkophag-Reliefs; Bd. VI. die übrigen Werke der Sculptur und Kleinkunst. Einige kunstarchäologische Werke werden wir gleich nachher verzeichnen.

9. Schon in den Katakomben wurde bekanntlich die Kunst zur christlichen Liturgie zugelassen, oder wenn man lieber will, beigezogen, und sie ist seitdem stets in deren heiligem Dienste geblieben. Je reicher sich im Laufe der Jahrhunderte die Liturgie entwickelte, je tiefer deren Verständniß bei Klerus und Volk war, je inniger und lebensvoller die Gläubigen an das gottesdienstliche Thun der Liturgen sich anschlossen, je andächtiger sie der Liturgie beiwohnten und je frömmer sie in Folge dessen waren, desto herrlicher und reicher entfaltete sich auch die kirchliche Kunst in allen ihren Zweigen (Architektur, Malerei, Plastik, Poesie und Musik), sowie umgekehrt die Verstümmelung der Liturgie, der Mangel an Verständniß derselben und an lebendigem Eingehen in sie stets ein Sinken und resp. den Verfall der kirchlichen Kunst im Gefolge hatte. Warum das so kommen mußte, wird uns weiter unten bei Erörterung des inneren Verhältnisses von Liturgie und Kunst vollends klar werden. Thatsache ist, daß mit dem Aufschwunge, welchen das religiöse Leben und die kirchliche Wissenschaft in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts genommen hat, auch das Wiederaufleben der kirchlichen, näher der liturgischen Kunst und das Erscheinen einer vortrefflichen Kunstliteratur Hand in Hand ging. Selbst im Protestantismus hatte die neuerliche Bereicherung des Gottesdienstes durch latreutische Elemente alsbald auch eine Hebung der in tiefen Verfall gerathenen religiösen Kunst zur Folge; welch gewaltigen Aufschwung die kirchliche Kunst in England in Folge der ritualistischen Bewegung genommen hat, ist ohnedieß allgemein bekannt.

Wiewohl nun die Liturgie so recht als die belebende Seele der kirchlichen Kunst erscheint, und hinwiederum die Kunst für die Liturgie — zwar nicht wesentlich nothwendig, aber doch höchst belangreich ist, so muß die Liturgik doch darauf verzichten, des Einzelnen von der kirchlichen, resp. von der liturgischen Kunst und ihrer Geschichte zu handeln, muß sich vielmehr darauf beschränken, principiell das Verhältniß der Kunst zur Liturgie oder zum Kultus festzustellen, die einschlägigen positiven Bestimmungen zu erörtern und je am treffenden Orte so viel aus der liturgischen Kunstgeschichte oder Kunstarchäologie hereinzuziehen, als für das Verständniß der Liturgie und der liturgischen Vorschriften erforderlich ist. Selbstverständlich kann es daher auch nicht Aufgabe des Liturgikers sein, die Literatur über kirchliche, resp.

liturgische Kunst und über deren Geschichte vollständig zu verzeichnen und des Näheren zu würdigen, weßhalb wir denn auch hier von der Menge einschlägiger Schriften aus neuerer und neuester Zeit nur einige wenige namhaft machen, solche nämlich, welche besonders geeignet sind, die Geistlichen als Pfleger der liturgischen Kunst über deren Wesen und Geschichte und für den praktischen Zweck zu orientiren, um die Liturgie durch ächte Kunst wahrhaft zu heben und zu verklären und dadurch auch die Kunst selber in wirksamster Weise zu fördern und zu adeln. Zur gründlichen und allseitigen Orientirung des Liturgen über die liturgische Kunst eignet sich vor Allen das kostbare Buch von Dr. Georg Jakob: „die Kunst im Dienste der Kirche" (resp. der Liturgie); weiter nennen wir einschlägige Schriften von Giefers, Kreuser, Laib und Schwarz, Otte, August Reichensperger; dazu Menzels Symbolik, dann kunstarchäologische Schriften von Alt, Böckeler, Hack, Lehner, Münz, Stockbauer und Zöckler.

Von den zahlreichen Schriftstellern, welche speciell um Kirchenmusik und deren Geschichte in neuerer Zeit sich verdient gemacht haben, erwähnen wir für unseren Zweck nur Proske, ferner den schon früher genannten F. v. Coussemaker, dann Ambros, Bäumker, Kornmüller, Krieger, Meister, Pothier, Sauter, Schlecht, Schubiger, Selbst und Witt.

a. Die Kunst hat in der Kirche, speciell bei der kirchlichen Liturgie eine dienende Stellung einzunehmen, weßhalb Dr. Jakobs oben erwähntes Buch den Titel führt: „die Kunst im Dienste der Kirche" (1. Aufl. 1857, 3. Aufl. 1880). Der Verfasser zeigt gründlich und klar, wie das Verhältniß der Kunst zur kirchlichen Liturgie im Laufe der Jahrhunderte historisch sich gestaltet hat, gibt eine gedrängte Geschichte der gesammten liturgischen Kunst (Architektur, Sculptur und Malerei, Poesie und Musik), mißt die Entwicklungen und Gebilde derselben auch und allererst am Maßstab der positivkirchlichen Bestimmungen, die von den Päpsten, von den Concilien und Synoden, von der Rituscongregation u. s. w. im Laufe der Jahrhunderte erlassen worden, gibt überall praktische Winke und erleichtert das Verständniß durch zwanzig Tafeln mit vortrefflich ausgewählten Abbildungsgegenständen. Der Verfasser nennt sein Buch „ein Handbuch für Freunde der kirchlichen Kunst"; wir möchten hinzusetzen: „und besonders für alle Liturgen". — Ein für Geistliche sehr empfehlenswerthes, historisch und namentlich praktisch gut orientirendes Buch hat auch Wilhelm Engelbert Giefers geschrieben, betitelt: „praktische Erfahrungen und Rathschläge, die Erbauung neuer Kirchen, sowie die Erhaltung und Wiederherstellung, die Ausschmückung und Ausstattung der Kirchen überhaupt betreffend, nebst einer Uebersicht der Entwicklung der christlichen Baukunst" (5. Aufl., 1 Bd. 1873). — Mögen die hier einschlägigen Schriften des vielseitig gebildeten, um die katholische Sache hochverdienten Professors Kreuser († 1870) in Beziehung auf Präcision immerhin zu wünschen übrig lassen, so hat sich deren Verfasser gleichwohl ein unbestreitbares Verdienst erworben durch das Buch „der christliche Kirchenbau, seine Geschichte, Symbolik, Bildnerei, nebst Andeutungen für Neubauten", 2 Bde., 2. Aufl., Regensburg 1860—1861; ferner durch sein „Bildnerbuch für Kunstschulen und Künstler, geistliche und weltliche Kunstfreunde" (Paderborn 1863), in welchem Principien für die liturgische Bildnerei aufgestellt und detaillirte Angaben gemacht werden, wie die Gottheit, Christus und die Heiligen in Plastik und Malerei traditionsgemäß darzustellen seien. — Vorzügliche Dienste leisten dem Geistlichen

die „Formenlehre des romanischen und gothischen Baustyles" von Laib und Schwarz (mit 12 Tafeln, 2. Aufl., Zürich 1867) und Aug. Reichenspergers „Fingerzeige auf dem Gebiete der kirchlichen Kunst" mit 125 Abbildungen (1. Aufl. 1854); durchweg den praktischen Bedürfnissen Rechnung tragend handelt Reichensperger vom Neubau, der Restauration und Ausschmückung der Kirchen, von den kirchlichen Geräthen und von der Kirchenmusik. — Die bestehenden kirchlichen Vorschriften über Stoff, Form und Farbe der Paramente, über die heiligen Gefäße u. s. w. sind mit Zugrundelegung der bezüglichen Bestimmungen des heiligen Karl Borromä recht gut zusammengestellt von einem Geistlichen der Trierer Diöcese unter dem Titel „die Kultgegenstände der Kirche" (Trier 1874). — In alphabetischer Ordnung sind die wichtigeren Materien der liturgischen Kunst (mit Ausnahme von Poesie und Musik) vorzugsweise für praktische Zwecke und in specieller Rücksicht auf Tirol in Kürze behandelt in dem brauchbaren Büchlein von K. Atz, „die christliche Kunst in Wort und Bild" (mit 341 in den Text eingedruckten Abbildungen). — Große Verbreitung fand mit Recht auch in katholischen Kreisen das von unscheinbaren Anfängen aus allmählig zu bedeutendem Umfang (von 60 Bogen, 4. Aufl. 1868) angewachsene „Handbuch der kirchlichen Kunstarchäologie des deutschen Mittelalters" von dem protestantischen Theologen Heinrich Otte, der, fern von confessioneller Polemik, an Handen der Geschichte das lebensvolle Verständniß „der großartigen und geistvollen Schöpfungen" der christlichen Kunst im Mittelalter zu fördern suchte. Von kunstarchäologischen Monographien dürften hier zu verzeichnen sein: Alt, Heinr. (Protestant), „die Heiligenbilder oder die bildende Kunst und die theologische Wissenschaft in ihrem gegenseitigen Verhältniß historisch dargestellt" (Berlin 1845); Böckeler, Hr., „Beiträge zur Glockenkunde"; Hack, J., „der christliche Bilderkreis" (Schaffhausen 1856); Lehner, Dr. v., „die Marienverehrung in den ersten (vier) Jahrhunderten" (Stuttgart 1881 — ein werthvolles Buch); Münz, P. J., „archäologische Bemerkungen über das Kreuz, das Monogramm Christi, die altchristlichen Symbole, das Crucifix" (Wiesbaden 1866); Stockbauer, „Kunstgeschichte des Kreuzes" (Schaffhausen 1870); Wessely, „Ikonographie der Heiligen" (Leipzig 1874); Zöckler (protest. Theologe), „das Kreuz Christi" (Gütersloh 1875). — Eine wichtige Rolle auf dem Gebiete der liturgischen Kunst, die zumeist Mysteriöses sinnenfällig darzustellen hat, spielt naturgemäß das Symbol, ganz besonders in der zartsinnigen, frommen Kunst des Mittelalters; das Verständniß der christlichen Symbolik überhaupt, das der liturgischen Kunstsymbolik insbesondere förderte Wolfgang Menzel durch seine zweibändige „christliche Symbolik" (2. Aufl., Regensburg 1856); über das eigentliche Wesen der Kunst, der christlichen insbesondere, bietet viel Interessantes Pater J. Jungmann, in seiner Schrift „die Schönheit und die schöne Kunst" (Innsbruck 1866), die, wie verlautet, demnächst in neuer Auflage erscheinen wird.

b. In einem noch viel innigeren und unmittelbareren Verhältnisse als die übrigen Künste steht die heilige Musik zur Liturgie; die liturgische Musik bildet einen (wenn gleich nicht wesentlichen) Bestandtheil der Liturgie selber, sie gehört mit zur betreffenden liturgischen Handlung, und wurde daher früherhin in der Regel von Klerikern in liturgischem Gewande ausgeführt. Obschon nun um dessentwillen der Kirchenmusik vom Liturgiker noch eine größere Aufmerksamkeit zugewendet werden muß als den übrigen Zweigen der liturgischen Kunst, so wird man doch nicht von uns erwarten, daß wir die gesammte kirchenmusikalische Literatur, welche in den letzten Decennien fast in's Immense anwuchs, hier vollständig verzeichnen; nur das für den Liturgen behufs gründlicher Orientirung Wichtigste soll hier namhaft gemacht werden.

Unter dem Einfluß des späteren Humanismus, und des durch ihn gepflegten

Individualismus und Nationalismus war die Kirchenmusik seit Anfang des siebenzehnten Jahrhunderts immer mehr verweltlicht; ihre in den letzten Jahrzehnten unseres Säculums erfolgte Regeneration konnte nur geschehen auf der Grundlage eingehender historischer Studien über die kirchliche Musik in alter und mittlerer Zeit. Hatte Dr. Karl Proske († 1861), der in Deutschland zuerst für Restauration der Kirchenmusik energisch sich bemühte und die größten Verdienste um dieselbe sich erwarb, in seiner seit 1853 allmählig erschienenen Musica divina die herrlichen contrapunktischen Compositionen der älteren Meister für die weitesten Kreise wieder zugänglich gemacht, so veröffentlichte in Frankreich, wo die archäologisch-musikalischen Studien sich besonderer Pflege erfreuen, Edmund de Coussemaker († 1876) im Anschluß an das oben (§ 8, S. 96) erwähnte einschlägige Werk Gerberts zahlreiche (im Ganzen 73) theoretische Schriften mittelalterlicher Autoren über Kirchenmusik in dem kostbaren Werke: „Scriptorum de musica medii aevi novam seriem a Gerbertina alteram collegit nuncque primum edidit E. de Coussemaker; Paris 1864—1875, vier Theile; über andere auf die Geschichte der Kirchenmusik (speciell der polyphonen) bezügliche Schriften Coussemakers vgl. Desplanque, études sur les travaux d'histoire et d'archéologie de Mr. E. de Coussemaker; 1876. — In der classischen „Geschichte der Musik" von dem berühmten Dr. Aug. Wilh. Ambros († 1876) ist auch die Kirchenmusik in ihren verschiedenen Phasen mit großer Gründlichkeit und Objectivität ziemlich eingehend behandelt; leider konnte der Verfasser sein Werk nur bis zur Periode Palestrinas vollenden. Der nach seinem Tode erschienenen zweiten Auflage (1880—1882) ist ein fünfter Band beigegeben, welcher kostbare Musikbeilagen, darunter auch Werthvolles für die Geschichte der Kirchenmusik enthält. — Als im Laufe der faktischen Reform unserer liturgischen Musik neuestens verschiedene Ansichten und Richtungen sich geltend machten und die Frage „was ist ächte Kirchenmusik" immer brennender wurde, schrieb der geistliche Rath Raimund Schlecht seine „Geschichte der Kirchenmusik" (Regensburg 1871 mit zahlreichen musikalischen Beilagen). Derselbe hält persönlich nur den Gregorianischen Choral und die Werke der großen Meister des 15. und 16. Jahrhunderts für ächte Kirchenmusik (= liturgische Musik), glaubte sich aber nicht einfachhin für diese beiden Musikweisen aussprechen zu dürfen, sondern hält sich mit Recht überzeugt, daß die Frage nach der ächten Kirchenmusik „auf keinem andern Wege eine allgemein giltige Lösung finden könne, als 1. durch gründliches Eingehen in die Geschichte und Entwicklung der Kirchenmusik, sowie der Musik überhaupt, und 2. durch genaue und stete Berücksichtigung der gerade in dieser Frage entscheidenden Verordnungen der Kirche." Unter diesen zwei Gesichtspunkten ist das sehr brauchbare Buch von Schlecht, das viel zu wenig Verbreitung fand, geschrieben. Während in demselben die Geschichte der Kirchenmusik bis in die neueste Zeit herab vorgeführt wird, bietet uns der gelehrte Einsiedler Benedictiner Pater Anselm Schubiger in seiner „Sängerschule St. Gallens" (Einsiedeln 1858) nur eine Parzelle mittelalterlicher Musikgeschichte. Seit dem Ende des 8. bis zum Anfang des 12. Jahrhunderts war in St. Gallen eine der blühendsten (vielleicht die blühendste) Sängerschulen („schola cantorum") des Abendlandes thätig. Indem nun Pater Schubiger in obigem vortrefflichem Werke speciell die Geschichte der St. Galler Sängerschule schrieb, vermittelte er uns zugleich einen ganz klaren Einblick in die Musik- resp. Gesanggeschichte des früheren Mittelalters überhaupt; der Werth seines Buches wird noch erhöht durch die beigegebenen Monumenta (verschiedene Neumenschriften) und Exempla (St. Galler musikal. Compositionen vom Ende des 8. bis um die Mitte des 11. Jahrhunderts; darunter namentlich viele Notker'sche Sequenzen). — Gründlich und doch möglichst populär gehalten ist Bäumkers „zur Geschichte der Tonkunst in Deutschland von den ersten Anfängen

bis zur Reformation"; Freiburg 1881, bei Herder. Im gleichen Verlage erschienen zwei andere hier zu nennende Schriften, die eine von Krieger, die andere von Meister. Mit der ächten Kirchenmusik war auch die Kenntniß ihrer Technik mehr und mehr verschwunden und die moderne Harmonielehre zur Alleinherrschaft gelangt. In seiner Schrift „Musica ecclesiastica catholica" (1872) gibt nun Ferdinand Krieger eine Theorie der Tonsetzkunst nach den Grundsätzen der Meister kirchlicher Tonkunst des 15. und 16. Jahrhunderts, eine Anleitung zur Composition nach deren Principien, sowie auch zum Verständniß des Chorales und der polyphonen Musik überhaupt. — Ueber das deutsche Kirchenlied, welches schon frühe Zutritt in die Kirchen erhalten hatte, hat katholischerseits wohl das Beste geschrieben Karl Severin Meister († 1881) in dem Buche „das katholische deutsche Kirchenlied in seinen Singweisen von den frühesten Zeiten bis gegen das Ende des 17. Jahrhunderts" (1862). Leider ist von diesem gründlichen Werke nur der erste Band erschienen, welcher die Lieder enthält, die sich den drei Festkreisen des Kirchenjahres eingliedern. — Was den Choralgesang vielfach in Verruf gebracht hatte, war die schleppende, stoßende Art seines Vortrages; man hatte die aus Gregors Zeiten stammende, durch's Mittelalter herab in den Sängerschulen der Domstifte und Klöster mehr oder weniger treu bewahrte Tradition, ihn entsprechend vorzutragen, verloren. Unter dem Einfluß Guerangers bemühte man sich in neuester Zeit zuerst in Frankreich, dann auch in Deutschland gar sehr und mit gutem Erfolg, die alte Sangesweise des Chorals wieder zu gewinnen. Darüber, wie der Choral im Sinn und Geist der Liturgie vorzutragen sei, nämlich nicht plump und schleppend, sondern „sanft, lieblich und lebhaft bewegt, doch ohne Künstelei und wie von selbst, aus vollem (fromm gestimmtem) Herzen strömend", mit einem Worte, melodiös, also über den richtigen Vortrag des Chorals wird man vortrefflich orientirt aus dem Buche des Benedictiners von Solesmes, Dom. Jos. Pothier, „Mélodies Grégoriennes", deutsch von Pater Ambrosius Kienle (Benedictiner in Emaus zu Prag) mit dem Titel: „der Gregorianische Choral, seine ursprüngliche Gestalt und geschichtliche Ueberlieferung" (Tournay 1881). — Zunächst für praktische Zwecke sind ferner besonders empfehlenswerth: Sauter, Benedict (Benedictiner von Beuron), „Choral und Liturgie", Schaffhausen 1865; Kornmüller, Utto (Benedictiner in Metten), „der Kirchenchor" 1868; Battlog, F. J. (Pfarrer in Tirol), „die liturgischen Gesangesgebete beim Hochamt", 1875; Selbst, „der katholische Kirchengesang beim heiligen Meßopfer", 1880. Für den Zweck des Nachschlagens über kirchenmusikalische Dinge eignet sich vorzüglich Kornmüllers „Lexikon der kirchlichen Tonkunst" (Brixen 1870). — Vortreffliche Abhandlungen über Kirchenmusik, auch solche von streng wissenschaftlichem Werthe, finden sich in den verschiedenen kirchenmusikalischen Zeitschriften, unter denen die von Dr. Witt, dem um die Restauration der Kirchenmusik in Deutschland höchst verdienten Begründer des deutschen Cäcilienvereins, herausgegebenen, die „Musica sacra" (16. Jahrg. 1883) und die „fliegenden Blätter für katholische Kirchenmusik" (18. Jahrg. 1883) verdientermaßen weitaus die größte Verbreitung haben; Aufsätze von wissenschaftlichem Werth enthält auch das „Gregoriusblatt" (herausgegeben von Hermesdorf) und der seit 1876 erscheinende Cäcilienkalender (herausgegeben von F. X. Haberl).

10. Zur Literatur der Liturgik gehören auch die sogenannten Pastoralblätter, deren seit den fünfziger Jahren in Deutschland mehrere erscheinen. Sie enthalten nicht bloß amtliche Erlasse des Papstes, der Diöcesanbischöfe, der römischen Congregationen u. s. w., sondern mitunter sehr werthvolle, vielfach streng wissenschaftlich bearbeitete Aufsätze und Abhandlungen,

wie aus dem gesammten Gebiete der Pastoraltheologie, so namentlich auch aus dem der Liturgik. Das älteste von den deutschen Pastoralblättern ist das Eichstätter, seit 1854 ununterbrochen erscheinend (1883 der dreißigste Jahrgang); es enthält zahlreiche und werthvolle liturgische Aufsätze über die verschiedensten Gegenstände von Generalvicar und Professor Suttner. Seit 1858 erscheinen das Augsburger (als Redacteur desselben von 1860—1863 habe ich besondere Aufmerksamkeit der Liturgik zugewendet) und das Bamberger (beide in 26 Jahrgängen), seit 1860 das Münchener (bis 1879 20 Jahrgänge; von da an „Amtsblatt für die Erzdiöcese München", mit literar. Beilagen), seit 1863 das Münsterer, seit 1867 das Kölner, seit 1869 das Ermländer, seit 1880 das Schlesische und seit 1882 auch ein Rottenburger Pastoralblatt. Prälat Dr. Schwarz, der sich um die Förderung der kirchlichen Kunst schon so viele Verdienste erworben, gibt seit 1883 ein den Geistlichen bestens zu empfehlendes „Archiv für christliche Kunst" heraus, das auch Organ für den Rottenburger Diöcesan-Kunstverein ist.

11. Auch unter den Protestanten Deutschlands, deren Liturgie, wie oben gezeigt worden (S. 116—117), durch den Einfluß des Rationalismus sehr gelitten hatte, ist in den letzten Decennien unseres Jahrhunderts auf verschiedenen Wegen, durch mancherlei Phasen und Krisen hindurch ein Umschwung auf theologischem Gebiete erfolgt. Des Herz und Geist tödtenden Rationalismus müde, kehrte man, namentlich seitdem Strauß dessen letzte Consequenzen gezogen hatte, wieder mehr und mehr zum Positiven, zur Kirchenlehre zurück, schloß sich aber hiebei nicht kurzweg und einfachhin an die Symbole der Reformation an, sondern durchforschte auch eifrig, bald mehr, bald weniger vorurtheilsfrei, das christliche Alterthum und fand, daß die Liturgie der Protestanten und Reformirten in Deutschland weit abgewichen sei von der altchristlichen Liturgie, daß ihr das, was Hauptsache ist beim Kult, nämlich das latreutische Element, fast vollständig fehle, zumeist aus dem Grunde, weil die eucharistische Feier ihre ursprüngliche centrale Stellung im Kult eingebüßt habe. In vielen der positiv gesinnten Theologen und Laien erwachte, besonders seitdem die neue preußische Agende (1822) erschienen und sofort ein gewaltiger Agendenstreit entbrannt war, ein tiefgefühltes Bedürfniß nach Reform der bestehenden Liturgie, welchem entschieden Ausdruck gegeben wurde von Abeken, Alt, Bähr, Daniel, Otto, Schöberlein u. A., und welchem die Agendenreform, mit welcher Preußen zuerst und energisch vorangegangen war, auch in Bayern, Baden, Hessen u. s. w. Rechnung tragen sollte. In dieser Zeit ruhelosen Suchens nach anderen und besseren Kultformen wurden von protestantischen Theologen verschiedener Richtung sogenannte Kultustheorien aufgestellt; auch erschienen unter verschiedenen Namen liturgische Schriften, in welchen eingehend untersucht wurde, welches die Gestalt der Liturgie in altchristlicher Zeit gewesen sei, wie dieselbe im Lauf des Mittelalters sich gestaltet habe, welche Stellung die Reformatoren zur Liturgie der Kirche nahmen, worin sie zu weit gingen, worin man wieder auf das christliche Alterthum und resp. auf die protestantischen Liturgien des 16. und 17. Jahrhunderts zurückgreifen müsse u. s. w. Auf Grundlage solcher historischen Studien über den Kultus veröffentlichten einzelne Gelehrte Muster-Agenden, andere behandelten theils in eigenen Handbüchern der Liturgik, theils

in der „praktischen Theologie" die Principien des Kultus, wie er nach ihrer Ansicht zu gestalten sei. Gegenstand der eingehendsten und mitunter heftigsten Debatte war im Zusammenhang mit der Frage nach der Gestaltung der Liturgie die Frage nach dem kirchlichen Amte, dem des Liturgen insbesondere, nämlich ob es göttlicher Einsetzung und hierarchischer Natur oder ob es bloß Ausfluß der Gemeinde als der Trägerin aller kirchlichen Gewalt sei. Die erstere Ansicht, auf welche das Studium des christlichen Alterthums, der alten Liturgien insbesondere, hindrängte, fand in protestantischen Kreisen in den letzten Decennien in verschiedenen Schattirungen große Verbreitung. Dorner (Gesch. der protest. Theologie, München 1867, S. 822) berichtet hierüber: „Während nur die englisch- und schottisch-reformirte Kirche je ihrer Verfassung göttliche Auctorität und Einsetzung zuschreibt, die lutherische aber dieses entschieden verwirft, haben Anhänger dieser (oben bezeichneten) Richtung sich im Eifer für die rechtliche und regimentliche Feststellung der Kirche dahin fortreißen lassen, dem Amte der Regierung (Kybernese), also den Consistorien und Oberkirchenräthen oder dem Klerus unmittelbar göttliche Einsetzung und Auctorität beizulegen. Ja es fehlte in verschiedenen deutschen Ländern nicht an Solchen, welche die Pastoren als Nachfolger der Apostel bezeichneten, für sie einen priesterlichen Charakter in Anspruch nahmen, das ‚Gnadenmittelamt' zur Bedingung des geistlichen Segens machten und die von ihm verwalteten Sacramente an Stelle des rechtfertigenden Glaubens zum Mittelpunkt des lutherischen Lehrsystems fortan gemacht wissen wollten. Jener priesterliche Charakter sollte außerdem in der Schlüsselgewalt, die ausschließlich das geistliche Amt zu üben habe, in der Forderung der Privatbeichte und Absolution hervortreten, und die Kirche, nämlich die klerikalisch zu gestaltende, schien das Grunddogma werden zu sollen, christliche Frömmigkeit nichts zu gelten ohne moderne Kirchlichkeit." Es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß die erwähnten Bewegungen auf liturgischem Gebiete unter den deutschen Protestanten mehr oder weniger von denen beeinflußt waren, welche sich ziemlich gleichzeitig in England vollzogen.

Auch die Protestanten in England nämlich hatten sich in den ersten Decennien unseres Jahrhunderts eingehendem Studium der Kirchenväter (Erscheinen der Library of the Fathers seit 1838; eine „Bibliothek der Kirchenväter" in englischer Sprache) und der alten Liturgien zugewendet. Unter den bekannten 90 Tractaten (von 1833—1841 erschienen), von welchen die in England so einflußreich gewordenen Tractarianer (Pusey, Keble, Faber, Manning, Maskell, Newman, Ward, Wilberforce u. s. w.) ihren Namen erhielten, sind mehrere, in welchen mit steter Rücksicht auf das christliche Alterthum liturgische Materien behandelt werden, wie desgleichen in der Ende December 1843 eingegangenen Vierteljahrsschrift the British Critic; auch liturgische Quellen wurden von Tractarianern, z. B. von Maskell, herausgegeben. Obgleich die in England gemeinübliche Liturgie (Common Prayer-book), die noch Vieles aus der katholischen enthielt, ungleich reichhaltiger war als die der Protestanten in Deutschland, so drangen doch die Tractarianer, welche zum Verdruß vieler hochkirchlichen Bischöfe und namentlich der Staatsregierung großen Anklang fanden, sehr entschieden auf eine tiefgehende Umgestaltung jener seit Eduard VI. gebräuchlichen Liturgie, und zwar

nach dem Urbild der altchristlichen Liturgie, welches in der römischen Kirche verhältnißmäßig am ungetrübtesten sich erhalten habe. Ganz besonders betonten sie den Opfercharakter der Eucharistie, die centrale Stellung der Opferfeier im gesammten Kult und den priesterlichen Charakter des Liturgen; auch drangen sie auf Einführung zahlreicher Ceremonien, die in der katholischen Kirche sich finden (liturgische Gewänder, Altarkreuz, Altarlichter, Altarcrucifix u. s. w.) und auf ergiebige Heranziehung der Kunst (in Architektur, Musik u. s. w.) zum Kultus. Bekanntlich traten seit Mitte der vierziger Jahre die consequentesten und angesehensten Tractarianer zur römischen Kirche über; den anderen fehlte jedenfalls der volle Begriff des römischen Primates, auch scheint ihre Lehre vom eucharistischen Opfer und vom mittlerischen Priesterthum mit der römischkatholischen sich nicht völlig zu decken. — Noch entschiedener als weiland die Tractarianer dringen gegenwärtig auf Reform der Liturgie in England die sogenannten Ritualisten (Anglokatholiken), welche die weiteste Verbreitung gefunden haben, durch ihren Eifer in der Seelsorge, sowie durch ihren energischen Kampf um die Befreiung der Kirche aus dem Joch des Staates höchst einflußreich sind und unbekümmert um die Verbote der Staatsregierung sowie der Bischöfe eine Liturgie in ihren Kirchen eingeführt haben, welche sehr reich ist an *ritus externi* (Symbolen und symbolischen Handlungen), die zumeist aus der römischen Liturgie entlehnt sind, mit welch letzterer diese anglokatholische auffallende Aehnlichkeit hat; Näheres s. bei Brückmann, „die ritualistische Bewegung in England", Wiesbaden 1882.

Viel Aehnlichkeit mit den Bestrebungen der Tractarianer haben die der Irvingianer; nur waren letztere, die schon seit Ende der zwanziger Jahre in England und Schottland, später auch in Deutschland und in der Schweiz sich ausbreiteten (Irving starb 1834), theologisch nicht so gründlich geschult, nicht so consequent und klar wie die Tractarianer. Auch die Irvingianer betonten unter Berufung auf die Väter und die alten Liturgien gar sehr, daß die Kirche ein Opfer haben müsse, daß die Eucharistie dieses Opfer, daß die eucharistische Feier (= Liturgie) der Mittelpunkt des gesammten christlichen Kultes, und daß die Verwerfung des Opfers seitens der Protestanten ein folgenschwerer Mißgriff sei. In der Liturgie der Irvingianer, welche theils der römischen, theils und in vielen Punkten der griechischen und anglikanischen nachgebildet ist, begegnen wir nach dem Credo einer Naturaloblation, die als Opfergabe bezeichnet ist, und unmittelbar nach der Consecration einer feierlichen Darbringung des Consecrirten, „des vernünftigen und unblutigen Opfers" vor Gottes Majestät. Wir werden aber später sehen, daß es sich hier doch um kein Sacrificium im Sinne der katholischen Kirche, sondern lediglich um eine Oblation handelt, wie denn auch die Irvingianer ausdrücklich den Sühnopfercharakter der eucharistischen Feier sehr entschieden läugnen, dieselbe nur als Dank- und Gedächtnißopfer gelten lassen, weßhalb auch ihre „Priester", obgleich „von Oben" (durch Ordination) kraft göttlicher Einsetzung und nicht durch Delegation des Volkes bestellt, doch nicht Mittler im katholischen Sinne sind. Das Ritual der Irvingianer, die auch Firmung, Krankenölung sowie die Ordination ihrer Amtspersonen als Sacramente betrachten und daneben mehrere Segnungen von Personen und Sachen haben,



ist unläugbar sehr reichhaltig; es enthält sogar Formularien für ein Stundengebet (Matutin, Terz, Sext, Vesper). Es wurde durch die angeblich von Gott berufenen zwölf Neuapostel unter Beirath der „Propheten" im Jahre 1842 in englischer Sprache festgestellt und in deutscher Sprache herausgegeben von dem gelehrten vormaligen Marburger Professor H. W. Thiersch bei Felix Schneider in Basel, 1. Ausg. 1866, 2. Ausg. 1872 in 2 Bänden kl. 8⁰. mit dem Titel „die Liturgie und andere Gottesdienste der Kirche", nämlich der apostolischen, als welche die Irvingianer sich betrachten. Ihre Opfer- und Kultustheorie ist sehr bündig und schwungvoll dargestellt von Karl Rothe in dem Schriftchen: „das Opfer unseres Herrn Jesu Christi am Kreuze und das Opfer der Kirche im heiligen Sacrament des Altars"; Frankfurt bei Heyder und Zimmer, 2. Aufl., 1854. Eine Art Commentar über die gesammte Gottesdienstordnung der Irvingianer sind: Readings upon the Liturgy and other divine offices of the Church; London, Thomas Bosworth. Den ersten Theil dieses Werkes, die Erklärung der Liturgie, d. i. nach irvingianischem Sprachgebrauch der eucharistischen Feier, hat Richthofen in deutscher Sprache herausgegeben unter dem Titel: „Vorlesungen über die Liturgie und die anderen Gottesdienste der Kirche; erster Band, die Eucharistie oder das Abendmahl des Herrn;" 2. Aufl., Augsburg 1882, bei Preyß. Die anderen Theile jenes englischen Commentars wurden übersetzt von Thiersch (über Taufritus) und von Geering (über Handauflegung = Firmung); Basel, Verlag von Felix Schneider; die Uebersetzungen des Commentars über den Ordinationsritus erschien zu Leipzig im Selbstverlag von Watkins.

a. Im Jahre 1856 schrieb Bähr, in 300 Jahren sei unter den Protestanten nicht so viel über Liturgie geschrieben worden wie in den letzten 10—20 Jahren. Das ist buchstäblich wahr und es kann daher gewiß nicht meine Aufgabe sein, die neuere und neueste liturgische Literatur der deutschen Protestanten hier auch nur annäherungsweise vollständig zu verzeichnen; lediglich Solches, was auch für uns Katholiken mehr oder weniger beachtenswerth ist, soll namhaft gemacht werden.

b. Der Erforschung des christlichen Alterthums widmete sich schon Schöne in den „Geschichtsforschungen über die kirchlichen Gebräuche und Einrichtungen der Christen, ihre Entstehung, Ausbreitung und Veränderung"; Berlin 1819 ff., 3 Bde.; — mit größerem Erfolge und mit bleibendem Verdienst Augusti, J. Chr. W., Professor in Bonn († 1841), welchem wir „Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie", Leipzig 1817—1831 in 12 Bänden, und ein brauchbares Handbuch der christlichen Archäologie (1836—1837; 3 Bde.) verdanken. Das Studium der altchristlichen Liturgien sowie der älteren protestantischen und reformirten Agenden wurde wesentlich erleichtert und gefördert durch Neale's tetralogia liturgica (London 1849), und durch Daniels Codex liturgicus univ. eccl.; 4 Bde., 1847—1853; der letztgenannte Verfasser gab auch heraus den schon oben erwähnten thesaurus hymnologicus, und J. L. König veröffentlichte in deutscher Uebersetzung „die Hauptliturgien der alten Kirche", Neustrelitz 1865; K. Bartsch schrieb über die lateinischen Sequenzen des Mittelalters (Rostock 1868), nachdem schon früher (1852) Neale eine Sammlung von solchen (125) hatte erscheinen lassen. — Eingehende (freilich nicht immer vorurtheilsfreie) archäologische Untersuchungen über die Taufe enthält Höflings († 1853) „Sacrament der Taufe nebst den übrigen damit zusammenhängenden Acten der Initiation", 1 Bd., 1846; Professor Dr. Ernst Ranke hat in einem sehr gründlichen Buche „das kirchliche

Perikopensystem aus den ältesten Urkunden der römischen Liturgie dargelegt und erläutert", Berlin 1847, und dadurch eine feste Basis geschaffen für die Debatten unter den Protestanten bezüglich der Beibehaltung, Abschaffung oder Erweiterung des althergebrachten Perikopencyklus; vgl. dazu Ranke's Schriftchen über den „Fortbestand des herkömmlichen Perikopenkreises", Gotha 1859, ferner Dr. Fried. Strauß, „das evangelische Kirchenjahr", Berlin 1850 (ist für Beibehaltung der alten und Aufnahme von neuen Perikopen), dann Bobertag, „das evangelische Kirchenjahr", Breslau 1853 (ist für Verwerfung des alten und Einführung eines ganz neuen Perikopenkreises), und die schon früher (1836) erschienene Schrift von Lisco († 1866) über das Kirchenjahr (4. Aufl. 1852; 2 Bde.). Um die archäologisch-historische Würdigung des gesammten Gottesdienstes haben sich ganz besondere Verdienste erworben Alt und Kliefoth, von deren Werken darum etwas eingehender hier die Rede sein soll. Im Verlauf des heftigen Streites wegen der neuen preußischen Agende war Dr. Heinrich Alt, Pastor in Berlin, zu der Ueberzeugung gekommen, daß man, um in der Reformfrage ein vernünftiges Urtheil fällen zu können, vor Allem geschichtlich über den christlichen Kultus orientirt sein, dessen vielhundertjährige, überaus reiche und mannigfaltige Entwicklung seit ältester Zeit kennen müsse. Um solche Kenntniß nicht bloß den Gelehrten, sondern allen Gebildeten zu vermitteln, schrieb nun Alt mit anerkennenswerther, wohlthuender Objectivität sein zweibändiges Werk „der christliche Kultus" (1. Aufl. 1847; 2. Aufl. 1851), in welchem er einen klaren Ueberblick über die gesammte Liturgie seit ältester bis in die neueste Zeit gibt. Im ersten Bande mit dem Specialtitel „der kirchliche Gottesdienst nach seinen verschiedenen Entwicklungsformen und seinen einzelnen Theilen historisch dargestellt" handelt der Verfasser zuerst von dem Tage (Sonntag), an dem gewöhnlich Gottesdienst gehalten wird, dann vom gottesdienstlichen Raum und seiner Einrichtung bei den verschiedenen Confessionen, sofort vom Gottesdienst selber, seinen einzelnen Bestandtheilen und seinem Verlauf bei Griechen, Katholiken, Lutheranern, Reformirten und Anglikanern. Im zweiten Band kommt das Kirchenjahr in seiner altchristlichen Gestalt und in seiner historischen Entwicklung bei Griechen, Katholiken, Protestanten, Armeniern und Nestorianern zur Darstellung und weil für das Kirchenjahr die Perikopen besonders charakteristisch sind, ist diesen eine besondere Aufmerksamkeit zugewendet, speciell auch denen der Griechen. — Der Oberkirchenrath Dr. Th. Kliefoth hatte im Interesse der Umgestaltung und Bereicherung des protestantischen Gottesdienstes schon 1847 die Schrift veröffentlicht: „die ursprüngliche Gottesdienstordnung in den deutschen Kirchen lutherischen Bekenntnisses, ihre Destruction und Reformation", sich aber nachmals überzeugt, daß die Protestanten zum Zweck einer gründlichen Kultusreform nicht lediglich auf die Liturgie der Reformatoren zurückgreifen dürfen, sondern viel weiter hinauf, bis zu den Anfängen des christlichen Kultes, der sein Prototyp im mosaischen Kult gehabt, zurückgehen müssen. In diesem Sinn erweiterte Kliefoth obige kleine Schrift in einer zweiten Auflage (Schwerin 1858—1861) derart, daß sie auf fünf Bände anwuchs, ohne übrigens, wie die Natur der Dinge es gefordert hätte, den Titel zu ändern. — In diesem umfänglichen Werke nun, das auch als 4.—8. Band von Kliefoths „liturgischen Abhandlungen" ausgegeben wurde, handelt der Verfasser zunächst vom alttestamentlichen Kult als der Wurzel des neutestamentlichen, dann von diesem selbst, soweit seine Gestalt aus den neutestamentlichen Schriften sich erkennen läßt, und sofort von der „altkirchlichen Gottesdienstordnung", d. i. von der Liturgie in der Gestalt, in welcher sie bei den Vätern und Kirchenschriftstellern der ersten drei Jahrhunderte und in den sieben ersten Büchern der apostolischen Constitutionen uns entgegentritt (Bd. I.). Nach Kliefoth beginnt der mittelalterliche Charakter der Liturgie (zahlreiche symbolische Handlungen, Betonung

des Opfers u. s. w.), in welchem er selbstverständlich schon eine Verirrung erblickt, bereits im vierten Jahrhundert; daher behandelt er im II. Band unter dem Titel „der römisch-mittelalterliche Kultus" zunächst auch die Liturgie des 8. Buches der apostolischen Constitutionen, des hl. Basilius und Chrysostomus; dann folgt die altafrikanische Liturgie (zumeist nach Augustin), hierauf die mailändische, spanische und gallikanische Liturgie. Im III. Band verfolgt der Verfasser sehr eingehend die allmähliche Entwicklung der römischen Liturgie (einschließlich des Kirchenjahres), wie dieselbe seit dem 5. Jahrhundert durch das ganze Mittelalter herab bis zu der Gestalt sich vollzogen hat, in welcher sie den Reformatoren vorlag. Im IV. Band sodann legt er eingehend zunächst die **Kultusprincipien** dar, mit welchen die Reformatoren an die nach ihrem Urtheil entartete und darum umzugestaltende Liturgie der römisch-katholischen Kirche herantraten, zeigt hierauf, wie sie ihren Grundsätzen gemäß das **Kirchenjahr** einrichteten, und legt dann im V. Bande ausführlich dar, welche Gestalt der **Hauptgottesdienst** und welche die **Nebengottesdienste** (Sonntagsmetten, Sonntagsvesper, Beicht- und Bußgottesdienste) durch sie erhielten. Hierauf folgte eine schneidige Erörterung über die Destruction der altlutherischen Gottesdienstordnung durch den Pietismus und Rationalismus im 18. Jahrhundert, woran sich dann detaillirte, auf den vorausgegangenen geschichtlichen Erörterungen fußende Vorschläge reihen über die Reform des protestantischen Gottesdienstes, resp. über den Wiederaufbau der lutherischen Gottesdienstordnung in der Gegenwart. In den ersten drei Bänden seiner „liturgischen Abhandlungen" (Schwerin 1854 ff.) hat Kliefoth in einer der bisher besprochenen ähnlichen Weise solche liturgische Acte behandelt, die nicht zur Liturgie im engern Sinn gehören, nämlich im I. Band die Einsegnung der Ehe, das Begräbniß (2. Aufl. 1869), die Ordination und Introduction, im II. Band Beichte und Absolution und in dem nicht vollständig erschienenen III. die Confirmation. Kliefoth zeigt sich in allen seinen liturgischen Schriften da, wo es sich um Beurtheilung specifisch katholischer Grundsätze und Einrichtungen handelt, als einseitigen, von vielen Vorurtheilen gegen den Katholicismus eingenommenen Protestanten, obschon ihm die Liberalen unter seinen Confessionsgenossen den Vorwurf des Katholisirens und des Puseysmus gemacht haben; trotz seiner ausgebreiteten historischen Kenntnisse vermochte er doch nicht einzusehen, daß keineswegs erst die Subjectivisten des 18. Jahrhunderts, gegen die er so energisch sich äußert, sondern daß schon die Reformatoren auf liturgischem Gebiet den „Bruch mit der Geschichte" vollzogen, die „historische Continuität" unterbrochen haben, indem sie, wie wir später des Nähern sehen werden, grundstürzende, geschichtswidrige Kultprincipien aufstellten, aus welchen die Männer des „zerstörenden Vandalismus" im 18. Jahrhundert die Consequenzen zogen und die liberalen protestantischen Theologen, die bei Kliefoth gar schlecht angeschriebenen „Universitätstheologen", fort und fort sie ziehen. Gerade die bunt durcheinander laufenden geistigen Bewegungen in Sachen der Liturgie, wie sie unter den Protestanten seit fünf Decennien sich vollziehen und die so recht den Eindruck einer Tantalusarbeit machen, hätten Kliefoth zu der Einsicht bringen können, daß zur Erzielung einer einheitlichen, nachhaltigen Reform auf dem Gebiete der Liturgie außer gründlichen historischen Kenntnissen auch und allererst eine **lebendige, von Gott gesetzte Auctorität** nothwendig sei, wie die Katholiken in der Hierarchie sie besitzen, welche die Reformatoren verwarfen, um den Subjectivismus zu proklamiren, der eben auch die **Geschichte versubjectiviren** kann. Uebrigens bleibt Kliefoth das große Verdienst, gegenüber den gleich Pilzen aufschießenden, theils rationalistischen, theils pietistischen Kultustheorien recht nachdrucksam auf die Nothwendigkeit eingehender geschichtlicher Studien gedrungen und hierin selber durch die „liturgischen Abhandlungen" das beste Beispiel gegeben zu haben. Schon in seiner Schrift „Theorie des Kultes

der evangelischen Kirche" (1844), deren Anschauungen er später in mehreren Punkten wesentlich modificirte, hatte Kliefoth die Auctorität der Geschichte in Sachen des Kultes sehr betont und erklärt, den Titel „Theorie des Kultes" sollte man eigentlich abthun, weil der Kult nicht a priori gemacht werde, sondern ein Produkt geschichtlicher Entwicklung sei.

c. Es gehört wahrlich eine große Geduld dazu, die verschiedenen Kultustheorien zu studiren, die seit Schleiermacher und dem Erscheinen der preußischen Agende von protestantischen Theologen theils in eigenen Schriften, theils in Werken über praktische Theologie aufgestellt worden sind, und sofort auch die auf diesen Theorien fußenden Gottesdienstordnungen des Näheren zu verfolgen. Hier sollen nur einige der einschlägigen Publikationen namhaft gemacht werden. Schon im Jahre 1815 veröffentlichte der Schleiermacherianer J. C. Gaß († 1831) eine Schrift „über den christl. Kultus"; dann folgten: Höfling, „von der Composition des christl. Gemeindegottesdienstes", Erlangen 1837; Karl Wilhelm Vetter, „die Lehre vom christl. Kult nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche", Berlin 1839; Fr. Ehrenfeuchter, „Theorie des christl. Kultus", Hamburg 1840; J. D. Seisen, „der Genius des Kultus", Berlin 1841 (gegen Strauß); Bähr, Dr. Karl, der gelehrte Verfasser der Symbolik des mos. Kultus († 1871), „der protestantische Gottesdienst vom Standpunkt der Gemeinde aus betrachtet", Heidelberg 1850, ein äußerst interessantes Schriftchen, in welchem die Mängel des protestantischen Gottesdienstes, wie er durch den Rationalismus geworden war, in einschneidender Weise dargelegt und namentlich die Alleinherrschaft der Predigt gegeißelt wird. Behufs vorläufiger Motivirung der Gottesdienstordnung, welche in ganz Baden eingeführt werden sollte, die aber bekanntlich wegen ihrer unionistischen Tendenz nicht durchführbar war, schrieb Bähr im Jahre 1856: „Begründung einer Gottesdienstordnung für die evangelische Kirche mit besonderer Beziehung auf das Großherzogthum Baden". Auch diese Schrift ist äußerst instructiv; weil allem Apriorisiren in Sachen der Liturgie abhold, will der Verfasser „auf historischem Boden" (im Anschluß an die lutherische und reformirte Liturgie des 16. und 17. Jahrhunderts) eine nur „relativ neue" Gottesdienstordnung herstellen. — Gleich Kliefoth und Bähr gehören der positiven Richtung an Fr. Nees von Esenbeck, „der christliche Gottesdienst nach dem Bekenntniß der evangelischen Kirche" (sehr lesenswerth), und Ludwig Schöberlein, „der evangelische Gottesdienst nach den Grundsätzen der Reformation und mit Rücksicht auf das jetzige Bedürfniß", Heidelberg 1854 (vgl. desselben „Wesen des christl. Gottesdienstes", 1860, und „Geheimnisse des Glaubens", 1872, den Abschnitt über Abendmahl). Fertige Agenden, nach orthodoxen Principien bearbeitet, haben als Privatarbeiten veröffentlicht: Petri, „Agende der Hannoveranischen Kirchenordnungen", Hannover 1852, und der in vielen Punkten katholisirende Pastor Löhe, „Agende für christl. Gemeinden des lutherischen Bekenntnisses", Nördlingen, 2. Aufl. 1859. Die officielle „Agende für die evangelisch-lutherische Kirche in Bayern mit vorangestellter Ordnung und Form des Hauptgottesdienstes an Sonn- und Festtagen" ist in zweiter (1. Aufl. 1856) revidirter und ergänzter Auflage erschienen in Ansbach 1879, 1 Bd. 4°.

d. Unter dem Titel „Liturgik" schrieben über den protestantischen Kultus: Klöpper, „Liturgik oder Theorie der stehenden Kultusformen in der evangelischen Kirche", Leipzig 1841 (gibt nicht bloß eine sogen. Kultustheorie, sondern behandelt des Einzelnen den gesammten Gottesdienst); ferner Ebrard, Joh., „Liturgik vom Standpunkt der reformirten Kirche", Frankfurt 1843 (sehr compendiös; schroff reformirt), und Hagenbach, „Grundlinien der Liturgik und Homiletik", Leipzig 1863 (Alles kurz und gut beisammen; betrachtet die Predigt als Bestandtheil der Liturgie und daher die Homiletik als Parcelle der Liturgik; behandelt auch

Taufe, Confirmation, Ordination, Trauung und Begräbniß). — In ihren respectiven Handbüchern der „praktischen Theologie“ haben — bald mehr bald weniger ausführlich und von den verschiedensten theologischen Standpunkten aus — die Liturgie behandelt: Marheineke (Berlin 1837), Nitzsch (Bonn 1847—1867; im II. Bd. 2 Abth.), Gaupp (Berlin 1848—1852; im I. Bd.), Moll (Halle 1853), Otto (Gotha 1869; behandelt die Liturgik in positiver Richtung ziemlich ausführlich, auch Taufe, Confirmation, Ordination, Trauung, Segnung und Weihungen), Henke (herausgegeben von Zschimmer 1876; Wesen und Zweck des Kultes eingehend behandelt), v. Zezschwitz (Leipzig 1876; sehr gelehrt, Darstellung schwerfällig; betrachtet als Gegenstand der Liturgik nur den Kultus der „Communiongemeinde“, schließt daher Taufe, Confirmation, Trauung und Begräbniß aus) und Harnack (1877—1878; im I. Bd.); letzterer hält ein von Christo eingesetztes Gnadenmittelamt fest, das nicht aus dem Volkspriesterthum herausgewachsen ist; gibt zuerst eine allgemeine Theorie des Kultus, dann „Theorie und Geschichte der stehenden Formen des Kultus“, d. i. des öffentlichen und gemeinsamen Gottesdienstes oder der Liturgie im engeren Sinn; seine Darstellung ist klar, die Richtung im Ganzen die lutherische. Schon im Jahre 1854 hatte Harnack in der Ueberzeugung, daß man bei der Reform des protestantischen Gottesdienstes nicht einfach auf die altlutherischen Liturgien des 16. und 17. Jahrhunderts zurückgehen dürfe, sondern auch und allererst die Gestalt des Gottesdienstes in altchristlicher Zeit berücksichtigen müsse, eine größere Schrift über den „christlichen Gemeindegottesdienst im apostolischen und altkatholischen Zeitalter“ veröffentlicht, und in ihr von seinem protestantischen Standpunkt aus den gemeinsamen öffentlichen Gottesdienst nach den neutestamentlichen Schriften und den ältesten Vätern (Justin, Irenäus, Origenes, Tertullian, Cyprian, II. Buch der apostolischen Constitutionen) eingehend beschrieben und gewürdigt. — Unter der Herrschaft des Rationalismus ist bei den Protestanten auch die Kirchenmusik, besonders der Choral tief in Verfall gerathen; für Hebung derselben ist in neuerer Zeit auf literarischem Gebiet und praktisch viel geschehen; die umfängliche einschlägige Literatur ist verzeichnet bei Harnack, prakt. Theologie, Band I., S. 520—521 und bei v. Zezschwitz, prakt. Theologie, S. 298—300.

Allgemeine Liturgik.

Erstes Hauptstück.

Vom Wesen der katholischen Liturgie oder Theorie des katholischen Kultus.

§ 11.

Vom Kultus im Allgemeinen oder von den naturgesetzlichen Grundlagen der katholischen Liturgie.

1. In der von uns sogenannten allgemeinen Liturgik muß allererst der Begriff der „Liturgie“ nach katholischem Sprachgebrauch entwickelt, oder, was gleichbedeutend ist, es muß eine Theorie des katholischen Kultus gegeben werden. Das kann aber füglich nur auf der allgemein menschlichen, auf der naturgesetzlichen Grundlage jeglichen religiösen und öffentlichen Kultus geschehen, weßhalb wir diese Grundlage in gegenwärtigem Paragraphen des Näheren besprechen müssen. Nur nebenbei soll je am treffenden Orte auch hier schon darauf hingewiesen werden, daß und wie die naturgesetzlichen Kultprincipien bereits im Mosaismus unter dem Einfluß positiv göttlicher Offenbarung eine höhere Entwickelung und sodann im Christenthum ihre übernatürliche Verklärung und im Kultus der Kirche den relativ vollendeten Ausdruck gefunden haben.

Definiren wir vor Allem den Begriff Kultus von diesem allgemein menschlichen Standpunkt aus, so werden wir sagen müssen, der Kultus sei Bethätigung der Religion in unmittelbarer Beziehung auf Gott, näher, er sei religiöse Bethätigung des Verhältnisses der Abhängigkeit von Gott, zu dem Zwecke, um ihm als dem höchsten Wesen in Unterwürfigkeit die schuldige Ehre zu erweisen und dadurch sein gnadenvolles Wohlgefallen (χάριν, *gratiam*) zu erlangen und resp. sich darin immer mehr zu befestigen.

Cultus leitet sich ab von colere. Colere *aliquid* bedeutet Sorgfalt (**curam**), Pflege auf etwas (agrum, corpus etc.) verwenden. Colere *aliquem* heißt einer Person besondere Aufmerksamkeit und Pietät erweisen, die man ihr auf Grund eines besonderen Verhältnisses, wie z. B. den Eltern, Verwandten u. dgl., schuldet (Cicero de invent. lib. II. c. 54. n. 161). Colere *Deum* bezeichnet nach Cicero das Erweisen der Pietät, welche der Mensch auf Grund seines Abhängigkeitsverhältnisses der Gottheit schuldet, also das religiöse Pflegen (colere) der Gottheit. *Cultus* (vel cultura) ist sodann bei Cicero der Act des colere,

und wird von ihm in Beziehung auf die Gottheit als gleichbedeutend mit *religio* gebraucht, „quae (religio) superioris cujusdam naturae, quam divinam vocant, *curam caeremoniamque* (= ritus) adfert". Nach diesem Sprachgebrauch, welcher sich allgemein eingebürgert hat, fallen unter den Begriff cultus Dei, wofür man auch kurzweg Cultus sagt, sämmtliche „*ritus religionis*", sohin alle jene sinnenfälligen Handlungen, in welchen der Mensch seine Religion in unmittelbarer Beziehung auf Gott bethätigt, diesem die ihm schuldige religiöse Pflege oder Aufmerksamkeit erweist, ihm den schuldigen religiösen Dienst leistet zu dem in unserer Definition angegebenen Zwecke. Unter den mannigfachen ritus religionis nimmt bei allen Völkern des Alterthums die erste Stelle das Opfer ein, welches nach allgemein menschlicher Anschauung nur der Gottheit gebührt und darum allenthalben als das eigentliche Specificum des cultus Dei, als die λατρεία κατ' ἐξοχήν erscheint, wie der hl. Augustin (de civit. Dei X. c. 1) so schön ausgeführt hat. Was die Lateiner als cultus Dei, religio oder pietas bezeichneten, das nannten die Griechen λατρεία (Gottesdienst), θρησκεία, θεραπεία, εὐσέβεια, θεοσέβεια.

Nicht unpassend gebraucht schon Cicero, wie bereits erwähnt wurde, die Begriffe religio und cultus Dei als identisch; ist ja nach allgemein menschlicher Anschauung das, was man Kultus nennt, Bethätigung der Religion in unmittelbarer Beziehung auf Gott und erscheinen die Kultacte so recht als actus eliciti der virtus religionis. Selbstverständlich gestaltet sich nach Verschiedenheit der Religionen auch der Kultus im Einzelnen sehr verschieden; doch gibt es wie eine allgemein menschliche Grundlage der Religion, so auch allgemein menschliche Kultprincipien und Kultgesetze, denen wir überall begegnen, wo die Religion gottesdienstlich bethätiget, religiöser Kult vollzogen wird. Das Positive und Specifische der einzelnen Religionsbekenntnisse und sofort das Eigenthümliche ihres Kultus kann nur auf dieser allgemein menschlichen oder naturgesetzlichen Grundlage gehörig verstanden und gewürdigt werden. Es gilt das auch vom christlichen, näher vom katholischen Kult; auch hier heißt es: gratia praesupponit naturam. Der christliche, in specie der katholische Kultus hat die natürlichen Kultgesetze, die allgemein menschlichen Kultideen zur Grundlage, und es ist gewiß unrichtig, wenn v. Zezschwitz sagt: „daß ein Kultusbegriff, hergenommen von dem, was der Religionsübung im Allgemeinen und obenan auch der heidnischen eignet, nicht als Grundlage für die principielle Darstellung christlichen Kultuslebens geeignet sein könne" (prakt. Theologie § 198). Diese allgemein menschlichen Kultusideen können nicht bloß, sondern müssen als Grundlagen bei Entwicklung des christlichen Kultusbegriffes beigezogen und gewürdigt werden; nur darf man dabei nicht stehen bleiben, sondern es muß die Verklärung der Natur durch die Uebernatur auch auf dem Gebiete des colere Deum nachgewiesen, das Specifische und Positive des christlichen Kultus dargelegt werden. Im Kultus der Kirche erscheinen die allgemein menschlichen Kultprincipien nicht als aufgehoben, sondern als in eine höhere Sphäre hinaufgehoben. Eine Folge dieser Nichtberücksichtigung der allgemein menschlichen Kultideen seitens der Protestanten ist ganz speciell ihre Verwerfung des Opfers im christlichen Kulte. Was in allen Kulten seit dem Sündenfalle eine so centrale Bedeutung hatte, wie das Opfer, kann auch im christlichen Kulte nicht fehlen, muß sich in demselben in verklärter, vollendeter Form vorfinden.

2. Seine tiefste, auch durch die Sünde nicht zerstörbare Wurzel hat aller religiöse Kult in der natürlichen Religion. Als endliches, geschaffenes Wesen ist der Mensch ganz und gar von Gott, dem Unendlichen, als seinem Schöpfer und Herrn, abhängig; von ihm hat er das Leben und alle Güter des Lebens, „in ipso enim vivimus et movemur et sumus" (Apg. 17, 28);

an Gott ist und bleibt der Mensch in höchst realer Weise gebunden, und dieses Verhältniß des Gebundenseins auf Grund der Schöpfung ist natürliche Religion im objectiven Sinne.

Daß Religion weder von relegere (Cic. de nat. deor. II. 28) noch von religere (Aug. de civ. Dei X. 4), sondern von religare (Lactant. inst. IV. 28; cf. Aug. retract. I. 13, de vera relig. 55) abzuleiten sei, ist unzweifelhaft. Das Gebundensein (religatio) des Geschöpfes an den Schöpfer ist keineswegs ein bloß moralisches, sondern allererst ein physisches, und mit vollstem Recht sagt Heinrich (Dogm. § 3, erste Aufl., Bd. I, S. 8, Anm. 2): „auch schon das bloß natürliche Sein ist eine gewisse Theilnahme am göttlichen Sein", freilich nicht im Sinne irgendwelchen Pantheismus, sondern im Sinne eines realistischen Creatianismus.

3. Aber nicht bloß thatsächlich, objectiv an Gott gebunden ist der Mensch, sondern wenn er im Verkehr mit Seinesgleichen und im Contact mit der äußeren Schöpfung geistig sich entwickelt hat, weiß er auch um dieses thatsächliche Verhältniß des Gebundenseins; als endliche Persönlichkeit weiß er sich kraft seines natürlichen Gottesbewußtseins von einem unendlichen Wesen abhängig, das er sich nicht etwa als abstractes Absolute, sondern mit einer gewissen Nothwendigkeit als absolute Person, als persönlichen Gott, als seinen höchsten Herrn, als „primum principium *creationis* et *gubernationis* rerum" (Thom.) denkt. Schon im Lichte der bloßen Vernunft vermag der Mensch mit Sicherheit zu erkennen, daß in Gott der letzte Grund wie der ganzen herrlichen Schöpfung, so auch seines eigenen Daseins gelegen sei, daß er keinen Augenblick existiren könnte, ohne von Gott, dem Erhalter und Regierer der Welt, gehalten und getragen zu sein, daß er ihm alles Gute verdanke, und daß dieses höchste Wesen in allen Beziehungen unendlich vollkommen sein müsse. Im Gewissen sodann fühlt der Mensch schon von Natur aus sich verpflichtet und angetrieben, sein Abhängigkeitsverhältniß von Gott im Drange natürlicher Liebe zu ihm frei und freudig dadurch anzuerkennen, daß er die erkannte höchste Majestät Gottes anbetet, ihn ob all seiner Vollkommenheiten verherrlicht, ihm Dank zollt, im Gefühle der Hilfsbedürftigkeit ihn um Huld und stetige Hilfe anfleht und sich in all dem und mit allen Kräften um so rückhaltsloser an den majestätischen Gott hingibt, als ja das schon von Natur aus nach Ruhe und Befriedigung sich sehnende menschliche Herz erfahrungsgemäß in keinem Geschöpfe dauernde Befriedigung und wahre Ruhe findet. Wenn der hl. Augustin sagt: „fecisti nos, Domine, ad te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te", so hat er dabei das in der natürlichen Gottebenbildlichkeit wurzelnde Verlangen des Menschen nach Vereinigung mit Gott im Auge, und zwar nicht bloß nach einer Vereinigung und Ruhe, die man als natürliche Seligkeit bezeichnen kann, sondern auch nach jener Vereinigung, deren Erreichung die natürlichen Kräfte des Menschen weit übersteigt, die er aber gleichwohl von Natur aus, mehr oder minder klar bewußt, sich ersehnt oder doch zu ersehnen vermag (vgl. Scheeben, Dogm. § 171. n. 930 ff.). Dazu kommt noch, daß seit dem Sündenfalle der Stammeltern unseres Geschlechtes jeder einzelne Mensch schon von Natur aus thatsächlich zur Sünde hinneigt, und daß er — sofern nicht übernatürliche Gnade befreiend dazwischentritt — als Knecht der angestammten Sünde und verkehrten Begierlichkeit (Röm. 7) nur zu viele

actuelle Sünden begeht, die ihn Vernunft und Gewissen unzweideutig als Rebellion gegen Gott erkennen lassen, gegenüber welchem er sich daher strafwürdig und gedrungen fühlt, in Reue und Zerknirschung sich demuthsvoll zu beugen, Abbitte und nach Kräften Genugthuung zu leisten. Die soeben beschriebene natürliche Erkenntniß Gottes und der natürliche Zug zu Gott hin können durch fortgesetztes Sündigen wohl immer mehr getrübt und geschwächt, aber nie ganz zerstört werden.

Wenn nun der Mensch, seinem Gewissen folgend, das erkannte Abhängigkeitsverhältniß von dem erhabenen Gott in innerlichen Acten reuiger Abbitte, der Anbetung, des Dankes und der Bitte vor Gott bethätigt, dann hat und übt er das, was man innere Religion nennt. Vor dem majestätischen Gott in Demuth, in Zerknirschung, in Ehrfurcht und Zuversicht innerlich sich beugend, erweist der Mensch dem höchsten Wesen jene Herzenspietät, jene geistige Aufmerksamkeit und Pflege (colere — cultus), welche er demselben auf Grund der objectiven Religion, des völligen Gebundenseins an selbes schuldig ist (cultus debitus). Aus der objectiven Religion erwächst die subjective, welche zunächst und wesentlich eine innere ist und als geistiges *colere Deum* sich bethätigt.

a. Die subjective Religion ist eine Tugend und die einzelnen religiösen Handlungen sind Tugendacte. Scholastik und Nachscholastik haben eingehend erörtert, ob die Religion auch virtus *intellectualis* sei. Sie ist das ohne Zweifel, sofern sie den Menschen sein Abhängigkeitsverhältniß von Gott und die in demselben wurzelnde Verpflichtung zum colere Deum erkennen läßt. Sofern dann der Mensch in Folge des ihm eigenen habitus religionis seinen Willen zu dem als pflichtmäßig erkannten colere Deum bestimmt und sofort wirklich Kultacte vollzieht, erweist sich die Religion als virtus *moralis*. Unter den sittlichen Tugenden steht die Religion, alle andern überragend und mächtig beeinflussend, oben an, weil sie das erste und wichtigste Pflichtverhältniß des Menschen, das zu Gott, ordnet. Zwar ist Gott nicht, wie dieß bei den theologischen Tugenden der Fall ist, ihr objectum „quod", aber ihr objectum „cui"; während die übrigen sittlichen Tugenden zunächst das eigene Innere des Menschen und sein Verhältniß zum Nächsten ordnen, zielt die Religion zunächst auf Gott ab, weil auf die Normirung des Verhältnisses zu ihm durch Leistung der ihm schuldigen Anerkennung seiner höchsten Majestät; der hl. Thomas drückt dieß ganz passend also aus: „religio magis de *propinquo* accedit ad Deum, quum aliae virtutes morales, in quantum operatur ea, quae *directe* et *immediate* ordinantur in honorem divinum. Et ideo religio *praeeminet* inter alias virtutes morales (Summ. theol. II. 2. quaest. 58. art. 1). Näher auf das innere Verhältniß der Religion zu den göttlichen und sittlichen Tugenden einzugehen, ist Sache der Moral; mit bewunderungswürdiger Genauigkeit, aber nicht ohne ermüdende Breite hat all das hier Einschlägige behandelt Suarez de virtute et statu religionis; vgl. auch Wirthmüller, „die moralische Tugend der Religion" S. 10 ff.

b. Weil die gottesdienstlichen Handlungen die anderen sittlichen Handlungen überragen und ihrer Natur nach directe darauf abzielen, das Verhältniß des Menschen zur Gottheit zu regeln, so erscheint bei allen Völkern der Kult als das primäre Mittel, Gott zu versöhnen und Gnade von ihm zu erlangen, wodurch nicht ausgeschlossen ist, daß auch die im engeren Sinn sogenannten sittlichen Tugenden dem Menschen Gottes Wohlgefallen erwerben, zumal wenn man bei deren Vollbringung die (explicite oder implicite) Intention („gute Meinung") hat, durch Ausübung der betreffenden sittlichen Handlung was

immer für einer Art auch den majestätischen Gott zu verherrlichen, ihm sich dankbar zu zeigen, ihn zum Erbarmen, zur Gnadenhilfe zu bewegen, also nicht bloß seinen Willen zu erfüllen, sondern ihm dadurch eine λατρεία zu erweisen. Durch solch intentionelle directe Beziehung auf Gott und seine Ehre wird, wie Augustin (civit. Dei X. c. 6) und Cassian (collat. 9. c. 6) so schön ausführen, dem gesammten Thun des Menschen das Gepräge des Kultus aufgedrückt, wird Alles „purissima et sincerissima oratio". Uebrigens setzt das Erheben der im engern Sinn sogenannten sittlichen Handlungen das Vorhandensein gesonderter, von ihnen innerlich verschiedener gottesdienstlicher Handlungen voraus, welche man eben als Kultus bezeichnet. Es ist ein Irrthum, zu behaupten, der Kultus habe kein selbständiges Gebiet, sondern falle schlechthin mit der Sittlichkeit zusammen. All die Tugenden, welche Christus als Repräsentant des Geschlechtes übte, vermochten für sich Gott noch nicht zu versöhnen und der Menschheit das Leben aus Gott noch nicht zu verdienen; es mußte der Kultus Christi hinzukommen, den er abschließend im Kreuzesopfer vollbrachte. Im Hinblick auf die Thatsache, daß im Neuen Testamente die Versöhnung und das Leben in Christo aus dessen Opfer, aus dessen λατρεία abgeleitet wird, begreift man so recht und ganz, warum allüberall den Kulthandlungen in erster Reihe die Kraft beigelegt wird, das religiöse Verhältniß des Menschen seinem Gott gegenüber zu normiren.

c. Um die Nothwendigkeit und Pflichtmäßigkeit des innerlichen cultus Dei von Seiten des Menschen darzuthun, betont man gewöhnlich nur das in der Schöpfung begründete Verhältniß der Abhängigkeit von Gott, ohne auf das Sünd- und Schuldbewußtsein zu reflectiren. Dieses Verfahren wäre gerechtfertigt, wenn der Mensch in statu naturae purae sich befände, und wenn nicht vielmehr alle Menschen schon auf Grund der Erbsünde von Natur aus filii irae Dei (Ephes. 2, 3) wären, und sodann der höchsten Majestät gegenüber sich namentlich wegen ihrer actuellen Sünden als arme, todeswürdige Sünder fühlten und wüßten. Selbst im entartetsten Heidenthum begegnen wir diesem allgemeinen Sünd- und Schuldbewußtsein, ohne welches die allgemein menschliche Thatsache der Opfer sich nicht erklären ließe (vgl. des Nähern Thalhofer, das Opfer des A. und N. Bundes, S. 35 ff.); darum haben wir gleich von vorne das Sünd- und Schuldbewußtsein, als eingeschlossen im Begriff der natürlichen Religion, wie sie seit dem Sündenfalle factisch ist, stark betont.

4. Was die Seele naturgemäß so tief bewegt und ergreift, wie die Bethätigung ihres religiösen Verhältnisses zu Gott in geistigen Acten der Verdemüthigung, der Reue, der Anbetung, des Dankes und der Bitte vor ihm, das kann bei der innigen Verbindung der Seele mit dem Leibe in der Regel nicht im Innern verschlossen bleiben, sondern strebt erfahrungsgemäß nach sinnenfälliger Manifestation, um in dieser sich erst zu vollenden und eine religiöse That des ganzen Menschen zu werden, der aus Seele und Leib besteht. Die unmittelbarste, der Seele zunächst liegende äußere Manifestation ihrer inneren Kultacte ist die im körperlichen Worte, im mündlichen Gebete (oratio), sei es Sühne- oder Anbetungs- oder Dank- oder Bittgebet, oder all das zumal. Daß solcher Gebete nicht Gott, sondern wir bedürfen, hat sehr schön der hl. Augustin in seinem Briefe an die Wittwe Proba (ep. 130. n. 17 sqq.) dargelegt.

Aber nicht bloß in Worten, sondern auch durch verschiedene körperliche Gesten und sinnenfällige Handlungen vermag der Mensch seiner inneren Religion, vermag er den geistigen Kultacten sinnlichen Ausdruck zu geben, und wie die Kulte der verschiedenen Völker beweisen, drängt ihn

seine Natur förmlich dazu, dieß zu thun, z. B. durch Niederknieen, Prosterniren, durch Erheben der Augen und Hände zum Himmel, durch Küssen, Brustklopfen, durch all die religiösen körperlichen Handlungen, welche man unter dem Begriff *adoratio* im engeren Sinne zusammenfaßt (vgl. Katholik, Jahrg. 1877, II. Bd., S. 611 ff.). Ihren vollkommensten sinnenfälligen Ausdruck findet die innere Religion im Opfer. Von diesen verschiedenen möglichen Manifestationsweisen kann der Einzelne im concreten Falle für sich diejenige wählen, welche ihm nach seiner individuellen Stimmung als angemessenster sinnenfälliger Träger und Dolmetsch der religiösen Vorgänge in seiner Seele erscheint; von einer naturrechtlichen und insofern allgemeinen Bindung an bestimmte äußere Kultformen kann für den Einzelnen unseres Erachtens nicht die Rede sein. Eben deßhalb, weil hier der Individualität viel freier Spielraum gelassen ist, müssen die äußeren Riten nach der Intention der Colenten beurtheilt werden, und darf man z. B. daraus, daß die Gläubigen am Charfreitag das Crucifixbild kniefällig verehren, nicht folgern, daß sie es anbeten wie die Eucharistie.

Es ist ein Verstoß gegen das Naturgesetz, wenn man einem Menschen, der in der Tiefe seiner Seele gottesdienstliche Acte vollzieht, zumuthet, denselben keinen sinnenfälligen Ausdruck zu geben, von ihm verlangt, daß er nur im Geiste bete oder sein geistiges colere Deum höchstens im mündlichen Worte zum Ausdruck kommen lasse. Wo immer Kult stattgefunden, haben die Menschen sich nicht auf's Beten beschränkt, sondern auch verschiedene sinnenfällige Handlungen vollzogen, unter welchen die Opfer obenan stehen. Griechen und Römer erhoben nicht bloß die Hände beim Gebet, sondern warfen sich auch auf die Kniee und das Angesicht nieder, küßten die Götterbilder, ja sogar die Tempelschwellen; selbst der siegreiche Julius Cäsar nahte auf den Knieen Stufe für Stufe dem capitolinischen Jupiter, als er ihm seinen Dank für die errungenen Siege darbrachte (Lasaulx, die Gebete der Griechen und Römer, Würzburg 1842, S. 12). In diesen sinnenfälligen Handlungen gewinnt die religiöse Seelen-Stimmung und cultische Geistesthat nicht bloß vollen menschlichen Ausdruck, sondern auf dem Wege der Rückwirkung auch neue Anregung, einen Zuwachs an Schwunghaftigkeit, Intensivität und Klarheit; sie wird „verfestigt und umschränkt". — Sehr schön und wahr schreibt hierüber der hl. Augustin: Orantes de *membris sui corporis* faciunt, quod supplicantibus *congruit*, cum genua figunt, cum extendunt manus, vel etiam prosternuntur solo et si quid alind visibiliter faciunt, quamvis eorum invisibilis voluntas et cordis intentio Deo nota sit, nec ille indigeat his indiciis, ut humanus ei pandatur animus; sed hinc *magis seipsum excitat* homo ad orandum gemendumque humilius ac ferventius. Et nescio, quomodo, cum hi motus corporis fieri nisi motu animi praecedente non possint, *eisdem rursus exterius visibiliter factis ille interior invisibilis*, qui eos fecit, *augetur, ac per hoc cordis affectus*, qui ut fierent ista praecessit, quia facta sunt *crescit*. Verumtamen si eo modo quisque teneatur vel etiam ligetur, ut haec de suis membris facere nequeat, non ideo non orat interior homo, et ante oculos Dei in secretissimo cubili, ubi compungitur, sternitur" (de cura gerenda pro mortuis c. 7. edit. Maurin. tom. VI. pag. 520). — Unter den Scholastikern spricht sich der hl. Thomas wiederholt (Summa theolog. I. 2. q. 81. art. 7. q. 84. art. 2) über die im Naturgesetze wurzelnde Nothwendigkeit äußerer Kulthandlungen und ihre rückwirkende Kraft auf die Seele aus; unter den Nachscholastikern hat Suarez unsere Frage besonders gründlich und klar behandelt, weßhalb wir die einschlägige Hauptstelle aus ihm hier wörtlich

anführen: *Jure naturae* praeceptum est, colere Deum cultu *externo*. Probatur primo ex *usu omnium gentium;* nam omnes eo modo, quo Deum cognoscunt, illum colunt aliquo *externo cultu*, ergo signum est, id fieri *naturali* ratione dictante. Secundo, quia cum homo a Deo habuit non solum animum sed etiam corpus, *non solum animo sed etiam corpore tenetur eum colere*, non quidem quia *Deus* sensibili aliquo signo indigeat, ut mentis nostrae affectum cognoscat, sed ut *nos totos* et non solum animâ sed etiam corpore Deo *subjiciamus*. Honor enim est in honorante, et ideo exhiberi debit modo ipsi accommodato. Unde argumentatur tertio divus Thomas, quia naturale est homini, ut mentem suam sensibilibus signis exprimat, ergo hoc etiam modo tenetur colere Deum, primum quia *ex interno affectu naturaliter sequitur externa manifestatio;* vix enim potest homo animi sui sensum et mentem interius omnino continere, et ideo si interior cultus Dei est de lege naturae, consequenter fit, ut sit etiam exterior. Deinde quia hoc multum juvat et fere necessarium est ad interiorem cultum; *anima enim per actus corporis ad interiores animi motus excitatur* (De sacrament. disput. 83. sect. 8). Consequent festhaltend an dem Grundsatze, das colere der Seele müsse sich naturgesetzlich irgendwie auch an dem mit ihr verbundenen Leibe kundgeben, nimmt Suarez an, daß es auch im Zustand der künftigen Verklärung einen äußern Kult, eine Anbetung in Worten und eine adoratio Christi per reverentiam exteriorem geben werde (l. c. disput. 3. sect. 1). Hiernach ist von selbst klar, daß man die ritus externi nicht schlechthin und ganz im Allgemeinen als adiaphora erklären darf; ritus externi gehören zum Wesen des Kultes, und solche anzuwenden ist im Allgemeinen eine naturgesetzliche Verpflichtung, sowie auch deren factische Anwendung in zweckentsprechender Weise mit zum actus religiosus gehört, unter den Begriff des servitium erga Deum fällt. Vorurtheilsfreiere Protestanten gestehen offen, daß in ihrem Kult, der außer dem mündlichen Wort fast keine sinnliche Form zuläßt, dem Menschen Unnatürliches zugemuthet werde. So sagt K. Bähr (der protest. Gottesdienst vom Standpunkt der Gemeinde, S. 74): „Vermöge seiner leiblich-geistigen Natur kann der Mensch gar nicht anders, als daß er das, was ihn geistig bewegt und was er ausspricht, mit leiblichen Bewegungen begleitet. Dieß ist so sehr natürlich, daß es geradezu Unnatur und Zwang wäre, wenn er es nicht thäte. Was würde man von einem Redner sagen, dessen Stimme und Vortrag noch so schön wäre, der aber die Arme beständig herunter hielte und fest anschlöße, oder überhaupt dastände wie eine Statue? Mag es daher für noch so correct protestantisch gelten, so ist es doch ganz unnatürlich, beim Act des Gebetes dem Menschen jede seine innere Stimmung ausdrückende leibliche Bewegung zu untersagen und namentlich im öffentlichen Gottesdienste, der ja überhaupt das äußere Bezeugen und Kundthun des innern Wesens ist, bezeichnende Handlungen als mit der Anbetung im Geist und in der Wahrheit streitend zu verpönen."

5. Indem der Mensch, seinem Gewissen folgend, das religiöse Abhängigkeitsverhältniß von Gott in entsprechenden inneren und äußeren Acten bethätigt, vollbringt er etwas, das er der höchsten Majestät, von welcher er ja ganz und gar abhängig ist, schuldet; leistet er als *servus*, was er in unmittelbarer Beziehung auf Gott zu leisten die Pflicht hat; vollzieht er direct und in eminentem Sinne sein *servitium* erga Deum; vollbringt er ein heiliges, ein göttliches *officium*. Es ist daher ganz entsprechend, daß man die inneren und äußeren religiösen Handlungen des Menschen als Gottesdienst, als gottesdienstliche Handlungen bezeichnet, den Kultus

definirt als exhibitio religiosa in protestationem *servitutis* (Thom.). Schon die Heiden bezeichneten das religiöse Thun, das Opfer insbesondere, als λατρεύειν, als λατρεία, eine Bezeichnung, deren auch die christlichen Schriftsteller sich bedienten, und die von den Lateinern gewöhnlich mit *servitus* übersetzt wird (Aug. de civ. Dei X. c. 1. n. 2). Das Gebet, welches nach dem Opfer als vorzüglichstes servitium erga Deum erscheint, sollte daher nicht primär als „Gnadenmittel" aufgefaßt werden, wie es selbst in Katechismen geschieht; letztere Seite daran ist secundär, wie sich zeigen wird.

Die Bezeichnung des Kultus als „Gottesdienst" hat bei den Protestanten, namentlich bei den Schleiermacherianern, vielfach Beanstandung gefunden, und wenn es sich im Kult lediglich um Manifestation religiöser Gefühle, nur um ein Schwelgen und Ruhen in Gott handelte, dann wäre der Name Gottesdienst in Wahrheit nicht passend. Allein wir haben bereits oben (S. 150) betont, daß schon das noch rein innerliche Anbeten, Danken, Bitten und Abbitten, zu dem ja der Mensch auf Grund seiner Gotteserkenntniß sich frei und seinem Gewissen gemäß entschließt, gerade um dessentwillen auch sittlicher Natur sei; schon die inneren religiösen Acte sind in aller Wahrheit ein Thun, sind sittliche Handlungen, ein freies Dienen der servi vor ihrem Herrn, unter seinen Augen und im unmittelbaren Aufblick zu ihm. Die aus dem inneren religiösen Thun sich ergebenden äußeren Handlungen, von welchen in n. 4 die Rede war, dürfen dem Gesagten zufolge keineswegs ausschließlich als „darstellendes Handeln" aufgefaßt werden, wie es in den modernen Kulttheorien zumeist geschehen ist. Wohl stellt sich im mündlichen (körperlichen) Worte, in den verschiedenen habitus et gestus corporis, in der äußeren Opferhandlung u. s. w. das innere, seelische Thun sinnenfällig dar; aber um der innigen Verbindung willen, welche zwischen Seele und Leib besteht, nimmt auch das körperliche Thun am religiös-sittlichen Charakter des seelischen Antheil; erst wenn die inneren actus religionis auch äußere geworden sind, den Körper mit afficirt haben, sind sie vollkommen menschliche Acte; nicht bloß die Seele, sondern auch der Leib des Menschen ist zum religiösen servitium erga Deum verpflichtet, und er leistet es im sinnenfälligen kultischen Handeln, das eben deßhalb nicht bloß „darstellendes", sondern, gleich dem inneren religiösen Act, auch „wirksames" Handeln, darum auch mitverdienstlich ist. Unter dem Einfluß jener protestantischen Kulttheorien, welchen der Kultus weiter nichts ist, als Darstellung innerer Frömmigkeit, hat man häufig auch katholischerseits das Aeußere, Sinnenfällige am Kultus nur noch als sinnbildlich bedeutsam aufgefaßt; dem gegenüber führen wir nochmals an, was Suarez über den Zweck der äußeren Kulthandlungen sagt: ut nos *totos* et non solum animâ sed *etiam corpore Deo subjiciamus*, quia non solum animo sed etiam corpore tenemur eum colere. Auch das äußere Thun beim Kultus fällt also mit unter den Begriff des freien Dienens vor der göttlichen Majestät. Wir betonen das Moment der Freiheit hier deßhalb, weil man gegen die Bezeichnung des Kultus als Gottesdienst unter Anderem auch geltend machte, diese Bezeichnung charakterisire den Kult als ein „knechtisches Thun", weil dienen und Knecht sein identische Begriffe seien. Allein über das Knechtsein kommt der Mensch seinem Gott gegenüber niemals hinaus,

auch nicht auf religiösem Gebiete, selbst nicht im Christenthum, und es ist daher grundverkehrt, vom Gebiet des christlichen Kultus den Begriff der „Pflichterfüllung“ ausschließen zu wollen, wie z. B. Jakoby (Liturgik der Reformatoren, S. 3) thut. Auch der in Christo Wiedergeborene, das der göttlichen Natur theilhaft gewordene Kind Gottes, ist und bleibt als Geschöpf, als in allweg von der göttlichen Majestät abhängig, Knecht Gottes, und insofern auch sein Kult ein — wenngleich sehr zärtliches und inniges — pflichtschuldiges Dienen vor Gott; und umgekehrt, auch der Sündensklave ist und bleibt hienieden frei. Wohl ist die Freiheit der Kinder Gottes (libertas, qua Christus liberavit nos; Gal. 4, 30) von der Freiheit eines Todsünders, der in Furcht und Zittern seinem Gott gegenübersteht, gewaltig verschieden, aber ihrem natürlichen Wesen nach sind und bleiben sie identisch; und wenn der Sündensklave in Reue und Zerknirschung vor Gott sich zitternd beugt, ihm den Kultus demüthiger Abbitte weiht, so ist dieses sein kultisches Thun ein freies, ist freies Dienen. — Selbstverständlich ist, daß gleich allem sittlichen Thun auch das gottesdienstliche — das äußere wie das innere — vor Gott verdienstlich sei; der λατρεία entspricht das λάτρον, d. i. ein Lohn (ein bloß natürlicher oder ein übernatürlicher), wovon sogleich des Näheren die Rede sein wird.

6. Bei Vollbringung innerer und äußerer Kultacte hat der Mensch, schon auf rein natürlichem Standpunkte, es nicht in erster Reihe auf sich, sondern auf Gott abgesehen; ihm will er leisten, was er ihm auf Grund des erkannten Abhängigkeitsverhältnisses als der summa majestas schuldet; er will durch solche Leistung sich im rechten Verhältniß zu Gott erhalten oder — wenn dieses gestört ist — sich wieder in's rechte Verhältniß zu ihm setzen; er will als Knecht getreulich seinem Herrn den schuldigen religiösen Dienst leisten, um sein Wohlgefallen zu besitzen und als Ausfluß des thätigen Wohlwollens Gnade mannigfacher Art, das gnadenvolle Herablassen Gottes, zu erlangen, das in gewissem Sinne auch Lohn ist. Als ersten Zweck des Kultes werden wir daher zu bezeichnen haben das Geben an Gott (Sacrificium in sensu lato), als zweiten sodann das Empfangen von Gott, die Vereinigung mit Gott („ut sancta societate inhaereamus Deo“; Aug. civ. Dei X. c. 6), die eine gnadenvolle Herablassung Gottes voraussetzt und in ihr sich vollzieht. Der latreutische und der (im weiteren Sinne) sacramentale Charakter findet sich an jedem Kulte, ja an jedem einzelnen Kultacte, mag dabei immerhin bald das latreutische, bald das sacramentale Moment im Vordergrund stehen. Dieses Grundgesetz tritt besonders deutlich am öffentlichen Kultus der katholischen Kirche hervor. Auf den Opferact folgt bei der eucharistischen Feier das Opfermahl, der Genuß des heiligsten und centralsten Sacramentes, und daß auch die übrigen Sacramente mit dem Meßopfer zusammenhängen, fructus der einen auf dem Altar fortdauernden λατρεία des Hauptes seien, werden wir später sehen. Was sodann die subjectiven latreutischen Acte (der Anbetung, Bitte, Reue u. s. w.) betrifft, welche die Gläubigen bei der heiligen Messe im Anschluß an Christi Opfer vollziehen, so sind an diese Acte zahlreiche Gnaden geknüpft, welche man als fructus ex opere operantis bezeichnet, weil sie — obschon von Christo verdient — doch durch die religiöse Thätigkeit des Empfängers aus dem Opfer-

schatze herangebracht werden. Auch die gratia sacramentalis im engsten Sinne, welche dem Empfänger ex operato, d. h. durch den vorschriftsmäßigen Vollzug der Sacramentshandlung eo ipso und aus ihr zufließt, erscheint bezüglich ihrer Wirksamkeit im Subject als von der λατρεία desselben abhängig, weil sie im erwachsenen Empfänger eine gewisse religiöse Disposition voraussetzt, welche ohne latreutische Acte (z. B. des Glaubens als der Unterwerfung unter die summa majestas qua untrügliche Wahrheit, der Reue als schmerzlicher Abbitte vor dem heiligen Gott u. s. w.) nicht denkbar ist. Auch sei hier schon darauf hingewiesen, daß in der kirchlichen Liturgie mit den Acten der sacramentalen Gnadenspende regelmäßig auch latreutische Acte (Gebete u. s. w.) verbunden sind, ihnen vorhergehen und nachfolgen.

a. Man sollte meinen, das oben Gesagte verstehe sich von selber; allein wer sich in den protestantischen Kultustheorien umgesehen hat, weiß, wie wenig dieß vielfach der Fall ist, und wie man dort fast bis zum Unsinn betont hat, der Kult habe nur sich selbst, die „freie Selbstoffenbarung" nur die Manifestation „des Gefühles der Seligkeit" zum Zweck, jeder außer ihm resp. außer dem Colenten liegende Zweck sei grundsätzlich auszuschließen, ganz besonders die Tendenz, durch die Kultacte etwas zu „bewirken oder hervorzubringen", „sich die Gottheit geneigt zu machen, sich ein Verdienst vor ihr zu erwerben". Heiden und Juden hatten es wenigstens bei den Sünd- und Bittopfern mit ihrer λατρεία selbstverständlich darauf abgesehen, das verwirkte Wohlgefallen Gottes wieder zu erlangen (θεὸν ἵλαον = ἱλαρὸν ποιεῖν) und resp. eine Wohlthat, eine Gnadenhilfe von Gott zu erwirken; was sodann die Anbetungs- und Dankopfer, die Anbetungs- und Dankgebete betrifft, so ist es doch wohl in der Natur Gottes gelegen, daß er durch solche Kultacte gegen den Colenten gnädig gestimmt werde, und daß er demselben, auch wenn dieser es nicht erstrebte, sich thatsächlich gnädig erweise, sich gnadenspendend gerade dann zu ihm herablasse, wenn dieser huldigend vor ihm steht, in Anbetung und Dank sich an ihn hingibt. Es gehört zur Natur Gottes, sich gnadenvoll zu seinen Geschöpfen herabzulassen, und da er sich zu diesen schon herabläßt (gratia praevenienti), ehe sie an ihn sich hingeben, ja selbst trotzdem, daß sie an ihn sich nicht hingeben, wie sollte er sich nicht jederzeit zu ihnen herablassen, wenn sie im Kulte, sei es im Gefühle der Sündhaftigkeit und Hilfsbedürftigkeit, oder sei es in ehrfurchtsvoller Liebe und herzlicher Dankbarkeit, sich unmittelbar an ihn hingeben, dabei ihr ganzes Thun und Lassen, all' ihre Arbeiten, Leiden u. s. w. auf ihn beziehen, es in dem Kultacte, den sie eben vollbringen, ihm „aufopfern"? Wahrlich, die Ueberzeugung, daß schon jegliches Gebet und daß namentlich jedes Opfer auch Gnadenmittel sei, ist in der Natur der Sache begründet, und hat daher schon Origenes (contra Cels. VIII. 8; cf. Macarii hom. 15. n. 22) gewiß mit Recht ganz allgemein gesagt, daß der Gottesdienst nicht bloß der Gottheit Ehre bringe, deren sie übrigens von uns nicht bedürfe, sondern auch den Colenten Segen von Gott erwirke. Den Juden hatte Gott feierlich versprochen (Exod. 20, 21), daß er zu denen, welche seinen Namen im Kulte feiern, sich gnädig herablassen wolle, weßhalb denn auch die mosaische Kultusstätte „Zelt der Zusammenkunft" hieß, d. i. Zelt der Zusammenkunft Gottes mit den Colenten. Wie die menschliche Natur es fordert, daß die innere religiöse Hingabe des Menschen an Gott auch sinnenfällig sich manifestire (n. 4), so erscheint es offenbar auch als ganz naturgemäß („sicut hominum natura exigit"; Trident.), daß Gott hinwiederum seine gnadenvolle Herablassung zu den Colenten, daß er seine Gnadenspende an sinnenfällige Handlungen und Formen knüpfe, und daß die Menschen das gnädige Kommen Gottes

zu ihnen, das licht- und lebenspendende Eingehen Gottes in sie, zu allen Zeiten an sichtbare Zeichen und sinnenfällige Handlungen geknüpft sich dachten (im katholischen Kult zunächst an die Sacramente und Sacramentalien), daß sie insbesondere allüberall das Genießen von dem Gott dargebrachten und von ihm angenommenen Opfer im sogen. Opfermahl als die innigste (communio) Vereinigung Gottes mit dem Colenten betrachteten.

b. Wir haben schon in § 1 (n. 1) erwähnt, daß manche protestantische Theologen die Taufe und alle Segnungsacte von der Liturgik ausschließen, weil nach ihnen nur die sogenannten „sacrificiellen" Acte, d. i. die Acte der anbetenden und betenden Hingabe an Gott, unter den Begriff des Kultus oder der Liturgie fallen; consequent müßten sie auch die Eucharistie als Communion vom Begriff des Kultus ausschließen, wonach ihnen, da sie den Opfercharakter der Eucharistie ohnehin verwerfen, so ziemlich nichts mehr für die Liturgik übrig bliebe. Es hängt dieß offenbar mit der Verkennung der sacramentalen Seite am Kultbegriff zusammen, die gleich der latreutischen wesentlich, wenn auch nicht an erster, sondern erst an zweiter Stelle zu betonen ist. Nicht selten motiviren katholische Autoren die Zugehörigkeit der Sacramente und Sacramentalien zum Kulte — zum colere Deum — damit, daß sie sagen: auch dadurch ehre und verherrliche der Mensch Gott, daß er dessen Gnadengaben dankbar annehme und empfange, was ja gewiß wahr ist; aber damit ist das eigentlich Sacramentale im Kult wohl noch nicht gehörig gewürdigt; dasselbe hätte hiernach nur in sofern einen Platz in der Liturgie, als es den Gläubigen Anlaß gibt, ihrerseits Gott Ehre zu geben, etwa auch noch, sofern Gott selber sich verherrlicht (seipsum colit!), indem er gnadespendend seine Größe nnd Güte manifestirt, keineswegs aber erschiene die Gnadenspende an und für sich als wesentlich zum Kult gehörig. Unseres Erachtens ist die Gnadenspende, ist das Sacramentale ein constitutiver, nicht bloß ein accidenteller Factor in jeglichem Kult, ein Factor, dem freilich nicht die erste Stelle einzuräumen ist, wie im Gegensatz zu der oben erwähnten Richtung unter den Protestanten Andere aus ihnen (Bähr, Harnack u. A.) gethan haben, indem sie im Kultbegriff an erste Stelle den Gnadenempfang und erst an zweite Stelle das von ihnen sogenannte Sacrificium (λατρεία) setzen, unter dem sie nach einem ziemlich willkürlichen, sehr weiten Sprachgebrauch die Acte der subjectiven religiösen Hingabe an Gott verstehen, welche im Anbetungs-, Dank-, Bitt- und Sühnegebet sich vollziehen. Freilich ist wahr, was diese Theologen betonen, daß jeder Act religiöser Hingabe an Gott (Sacrificium im weitern Sinn) schon den Empfang göttlicher Gnade, und sei es auch nur den Empfang einer sogenannten gratia naturalis voraussetzt, wie z. B. die natürliche Befähigung und der im Gewissen gelegene Trieb zum colere Deum solch' natürliche Gnaden Gottes sind, und daß für den christlichen Kult wenigstens die Gnade des übernatürlichen Glaubens und des in ihm beschlossenen amor initialis nothwendige Voraussetzung ist. Aber diese natürlichen oder übernatürlichen Gnaden, welche Voraussetzung des subjectiven Kultactes sind, erscheinen noch nicht als specifische Kultusgnaden, zu deren Begriff es eben gehört, daß sie im Zusammenhang mit einem bestimmten latreutischen Acte, und sei es nur ein Act des Glaubens, der Reue u. dgl., empfangen werden. Niemand bezweifelt, daß Christi Opfer am Kreuze der erhabenste Kultact war, aber auch Niemand, daß hierbei die λατρεία das Erste, die Gnadenspende und resp. der Gnadenempfang als *fructus* sacrificii das Zweite gewesen ist. An diesem erhabensten Kultacte, am Opfer Christi, zeigt sich auch recht klar, wie wenig man Grund habe, sich dagegen zu verwahren, daß durch die Kultacte etwas „bewirkt" oder gar etwas verdient werde. Alle übernatürliche Gnade, sowohl die, welche in Sacramenten, Sacramentalien, überhaupt im christlichen Kulte empfangen wird, als auch die, welche unabhängig vom Kulte und vor allem sub-

jectiven religiösen Thun verliehen wird, ist Wirkung, ist fructus der λατρεία, welche Christus betend und opfernd während seines Erdenlebens und endgiltig am Kreuze Gott geweiht hat, ist Verdienst seines absolut vollkommenen Kultus. Was aber in vollkommenster Weise vom colere Deum des Gottmenschen gilt, das muß *suo modo* auch von den Kultusacten des einzelnen Menschen gelten, vorausgesetzt, daß sie recht beschaffen, daß sie wenigstens *bona fide* vollzogen sind. Selbst der Heide, welcher seine Kultacte nach bestem Wissen und Gewissen vollzog, erwarb sich durch dieselben ein Verdienst vor Gott, freilich (sofern nicht übernatürliche Gnade dabei war) nur ein meritum naturae, ein Anrecht auf natürliche Gnaden und Güter. Dieses Anrecht gründete sich allerdings nicht auf den titulus justitiae commutativae, welcher zwischen der höchsten, absolut unabhängigen Majestät Gottes und dessen Geschöpf selbstverständlich nicht bestehen kann, wohl aber auf den titulus justitiae *distributivae*, eine Eigenschaft, die auch an Gottes Gerechtigkeit nicht fehlen kann. Was dann (um es schon hier im principiellen Zusammenhang zu erwähnen) das kultische Verdienen der Christen betrifft, so sind dieselben Glieder am Leibe Christi, nehmen Theil am Verdienst, am übernatürlichen Leben des Hauptes; und was sie durch ihr subjectives colere Deum vor Gott an Gnade verdienen, das verdienen sie in Christo, als ὄντες ἐν Χριστῷ, weßhalb sie ihr religiöses Thun auch äußerlich möglichst an das eucharistische Opfer, welches der Kultus ihres Hauptes ist, anschließen. Von selbst versteht sich, daß die Gnade, welche der Einzelne im christlichen Kulte empfängt, nicht von ihm für sich durch vorausgehende religiöse Acte verdient werde, die übrigens für den Gnadenempfang vorbereiten und je nach ihrer Beschaffenheit mehr oder weniger empfänglich machen, ein Verdienst ex opere operantis begründen; die gratia sacramentalis im engern und im weitern Sinn des Wortes ist wie alle übernatürliche Gnade Verdienst des Hauptes, von demselben vermittelt an die in Reue, Anbetung u. s. w. an Gott sich hingebenden, also sacrificielle Acte im weitern Sinn vollbringenden Glieder, ist Lohn, weil Verdienst des Hauptes, das die Glieder als λατρεύοντες an seinem λάτρον theilnehmen läßt.

c. Außer den eben besprochenen beiden Hauptzwecken des religiösen Kultus, dem Geben an Gott und dem Empfangen von Gott, zählt man vielfach auch noch andere Kultzwecke auf, die theils in diesen beiden an sich schon eingeschlossen sind, z. B. der Zweck, den Glauben zu bekennen, den Glauben zu bewahren und das Wachsthum im Glauben zu fördern u. s. w., theils nicht so fast Zwecke des Kultus, als vielmehr Wirkungen desselben sind. So redet man z. B. häufig von einem ethischen Kultzweck; und in der That übt der Kultus auf die Sittlichkeit den größten Einfluß, einmal sofern die Kultacte selbst die intensivsten sittlichen Thaten sind und durch jeden guten Vollzug eines Kultactes naturgemäß die sittliche Kraft erstarkt; sodann weil durch das lebensvolle Andenken an Gott und durch den betenden Verkehr mit ihm der Glaube an Gott, welcher die Wurzel aller Sittlichkeit ist, und die Liebe zu Gott gekräftigt, die verkehrten Begierden, welche das Herz an die Creatur zu fesseln suchen, wirksam zurückgedrängt, dagegen alle Kräfte der Seele auf Gott hin gerichtet werden; endlich weil dem Sichhingeben an Gott im Kulte ein Sichherablassen Gottes an den Colenten, eine Gnadenspende entspricht, die auf den ganzen innern Menschen erhebend und verklärend einwirkt. In diesem gnadenvollen Sichherablassen Gottes zum Menschen, in dieser unzählige Grade umfassenden Vereinigung Gottes im Kulte mit dem Menschen liegt auch der tiefste Grund des „Gefühles der Seligkeit", dessen Offenbarung die Schleiermacherianer als einzigen Zweck des Kultus bezeichnet haben. Schon oben (S. 150) wurde gesagt, daß selbst die Heiden erkannten, das Menschenherz könne nicht in den Geschöpfen, sondern nur in der Hingabe an Gott zur Ruhe kommen, und es läßt sich wohl denken, daß selbst für den Heiden,

wenn er bei seinem colere Deum die Gottheit vor Augen hatte und ihr näher kam, eben darin etwas Erhebendes, eine wenn auch nur natürliche Verklärung seines Innern, ein gewisses Ruhen in Gott gegeben war. Im christlichen, speciell im kirchlichen Kultus läßt sich Gott als das übernatürliche Licht und Leben der Menschen zu den Colenten herab, geht in den mannigfachsten Abstufungen die realste Verbindung mit ihnen ein, die allerinnigste im eucharistischen Opfermahl; und indem nun so der Gläubige gerade im Kult an Gottes Licht und Leben Theil nimmt, erhält er hienieden schon auch Antheil an Gottes Ruhe und Gottes Frieden, gestaltet sich der Kult für ihn zu einem nach Maßgabe der vorhandenen Disposition bald mehr bald weniger fühlbaren Genießen Gottes, zu einer Anticipation des himmlischen Schauens und Genießens der Gottheit. Doch das „Gefühl der Seligkeit", desgleichen die sittliche Weihe und Kräftigung werden füglich zunächst als Wirkungen des Kultus und nicht als unmittelbare Kultzwecke aufzufassen sein. Die sittliche Weihe und seelische Tröstung bleiben nicht auf den Kultact als solchen eingeschränkt, sondern erstrecken sich über ihn hinaus auf die mannigfachen Lagen und Verhältnisse des Lebens; die Ruhe, der innere Frieden, welchen der Gottesfürchtige auch in tiefster Armuth, im schwersten Leiden, im härtesten Kampfe allzeit besitzt und bewahrt, haben ihre unversiegliche Quelle im Kult, in der durch ihn vermittelten, bewahrten und sich steigernden Lebensverbindung mit Gott.

d. Die Wichtigkeit des religiösen Kultes für die Sittlichkeit, ja für das gesammte Leben des Menschen erhellt besonders aus dem Ausspruch des Apostels Paulus Röm. 1, 21 ff., gemäß welchem der grauenhafte sittliche und religiöse Zustand, die allseitige Corruption des Heidenthums daher kam, weil die Menschen dem von ihnen noch erkannten wahren Gott den schuldigen Kult nicht weihten — οὐχ ὡς θεὸν ἐδόξασαν ἢ εὐχαρίστησαν. Und bis zur Stunde sind die gewissenhaften Colenten auch die sittlich besten und zufriedensten Menschen, während diejenigen, welche ihre religiösen Pflichten vernachlässigen, um so weniger die sittlichen erfüllen und, weil sie den Frieden und die Genüsse in Gott nicht kennen, um so gieriger nach den Lüsten und Gütern dieser Welt jagen. Schon von diesem Gesichtspunkte aus läßt sich auch die Wichtigkeit des religiösen Kultes für die Societät und socialen Verhältnisse ermessen, wovon noch des Nähern in der nächsten Nummer.

7. Wie der Mensch, soll in ihm die subjective Religion lebendig werden, von Natur aus auf andere Menschen angewiesen ist, so trägt er als κοινωνικὸν ζῶον (Basil.) in sich auch den Drang und fühlt er sich verpflichtet, die lebendig gewordene Religion nicht ausschließlich und immer für sich allein, sondern auch in Gemeinschaft mit Anderen zu bethätigen, mit solchen nämlich, die seine religiöse Gesinnung und Ueberzeugung theilen und zugleich durch die Lebensverhältnisse (Familie, Gemeinde u. s. w.) enger mit ihm verbunden sind; so ergibt sich der gemeinsame, corporative Kult, auch öffentlicher Gottesdienst genannt. Wo mehrere Menschen sich zu einer Societät oder einer πολιτεία verbinden, ist zum geordneten Bestande derselben eine auctoritative Leitung und eine Gesetzgebung nothwendig, an welche sich alle Einzelnen, soweit es sich um die gemeinsamen Interessen handelt, mit Unterordnung ihrer Individualität zu binden haben. Gerade so verhält es sich, wenn und wo gemeinsame und insofern öffentliche Bethätigung der Religion, ein gemeinsamer äußerer Kultus stattfinden soll; es müssen bezüglich der sinnenfälligen Formen, in welchen die innere Religion gemeinsamen äußeren Ausdruck und Bethätigung finden soll, bindende Normen bestehen, an welche die Einzelnen sich zu halten haben, sei es nun, daß diese Normen

(Gebetsformularien, sinnenfällige Handlungen, fixirte Liturgie) durch ausdrückliche Gesetzgebung oder auf dem Wege der Gewohnheit rechtskräftig wurden, und es ist für den gemeinsamen Kult auch eine maßgebende Leitung nothwendig. Die Gemeinsamkeit des religiösen Kultus und die durch sie bedingte Bindung des Einzelnen an bestimmte Kultformen oder an eine gemeinsame Liturgie und deren Leiter wurzelt so gut im Naturgesetz, wie das Vorhandensein sinnlicher Kultformen überhaupt, und erweist sich in mehrfacher Hinsicht als höchst förderlich.

a. Nie und nirgends hat es eine Societät religiöser Menschen gegeben ohne allen und jeden gemeinsamen religiösen Kultus. „Forschen wir nach den Gründen des religiösen Gemeinlebens in der Menschheit überhaupt, so werden diese in dem Wesen der Religion selbst und in der menschlichen Bestimmung enthalten sein. Die Begriffe von Religion, Persönlichkeit und Gemeine, teleologisch gefaßt, sind von der Beschaffenheit, daß jeder sich durch die beiden andern und zu den beiden andern entwickeln muß. Die menschliche Bestimmung ist das zunächst Vermittelnde. Hier findet sich immer das Eigenthümliche am Gattungsmäßigen; soll aber jenes nicht zufällig erscheinen, so muß es als ein Moment des Mannigfaltigen in die Einheit zurückgehen, das Einsame überwinden und die Gemeine mit bewirken. Der Mensch ist wesentlich bestimmt, Er selbst (Individuum) und doch Mitglied zu sein; und da die Religion wesentliches Moment der (einzelnen) Persönlichkeit ist, so ist sie auch wesentliches Moment des Gemeinlebens, Moment des Gemeinbewußtseins und der Persönlichkeit der Gemeinen." (Nitzsch.)

b. Es wurde oben (S. 153) bemerkt, daß der Einzelne für sich frei sei, jene sinnlichen Formen zu wählen, welche ihm nach seiner Individualität am passendsten erscheinen, um sein religiös bewegtes Innere zu manifestiren; der private Kult ist naturrechtlich nicht an bestimmte einzelne Formen gebunden, vielmehr gilt von ihm das Wort des hl. Thomas: de dictamine rationis naturalis est, quod homo *aliqua* faciat ad reverentiam divinam; sed quod *haec determinate faciat vel illa*, istud non est de dictamine rationis naturalis, sed de institutione juris divini vel humani (Summ. theolog. II. 2. q. 81. art. 2. ad 3). Wenn aber mehrere Menschen ihre innere Religion gemeinsam in Worten und Handlungen bethätigen wollen, so muß dieß, soll statt gegenseitiger Erbauung nicht das gerade Gegentheil erzielt werden, in feststehenden einheitlichen Formen geschehen, wie bereits oben bemerkt wurde. Diese Formen sind, sofern sie nicht durch positive Offenbarung Gottes festgesetzt worden, naturrechtlichen Ursprunges, gleichviel ob das Naturgesetz auf dem Wege allgemeinerer Gewohnheit oder durch den gesetzgeberischen Willen eines Vorgesetzten [1] zum Ausdruck gekommen. Gleichfalls durch die Natur der Dinge und im Interesse guter Ordnung gefordert ist, daß da, wo gemeinsamer äußerer Kult vollzogen wird, eine Leitung desselben durch einen oder mehrere Einzelne stattfinde, die Namens der Gemeinde Gebete sprechen, religiöse Handlungen vornehmen u. s. w.; übrigens erscheinen uns derlei Leiter zunächst noch nicht als mittlerische Personen, die als solche wesentlich von der Gemeinde verschieden und über sie erhaben wären, sondern als Repräsentanten, als die Höhe- und Gipfelpunkte der Gemeinde. Wäre der Mensch in natura pura in's Dasein gesetzt worden und verblieben, so wären wohl die Leiter des gemeinsamen Kultes keine Mittler im eigentlichen Sinn des Wortes; solche

[1] Ueber die Frage, ob auf dem rein natürlichen Standpunkte die Auctorität in Sachen der Religion dem Staate als solchem zugestanden hätte oder nicht, vgl. „Stimmen aus Maria-Laach", Jahrg. 1876, S. 68 ff.

gibt es erst seit dem Sündenfall und in Folge desselben, wie sich weiter unten zeigen wird.

c. Weil durch's Naturgesetz gefordert, ist die Gemeinsamkeit des äußern Kultes selbstverständlich auch sehr nutzbringend und förderlich. Seine innere Religion in passenden, gemeinverständlichen, weil gemein recipirten Formen öffentlich manifestirend, erbaut der Einzelne alle Anwesenden (I. Theff. 5, 11), wirkt auf deren innere Religion anregend und belebend, wie hinwiederum er selber durch die übrigen Colenten innerlich gefördert wird[1]. Das Gemeinschaftliche wird nie so schnell und leicht zum todten Werk, wie das was der Einzelne thut. Ist schon eine Förderung, Erstarkung und Klärung des Innern darin für den Einzelnen gelegen, daß er privatim, ganz für sich allein, seinen religiösen Anschauungen und Gefühlen sinnenfälligen Ausdruck gibt, welch erhebenden Einfluß muß es auf sein Inneres erst üben, wenn er zahlreiche Andere das Gleiche thun sieht und hört? Seine religiöse Ueberzeugung wird gestärkt, seine andächtige Stimmung gehoben, sein Herz mit gesteigerter religiöser Freude und mit größerer Liebe zu den Mitbrüdern, die eben im öffentlichen Kulte als eins mit ihm vor Gott erscheinen, erfüllt und durch all' das dem sittlichen und socialen Leben ein großer Vorschub geleistet. Der öffentliche, gemeinsame Kult ist das vorzüglichste Mittel, eine Gemeinde, ein Volk vor dem Verfall der Religion und vor all' dem mannigfachen Elend zu bewahren, welches im Gefolge solchen Verfalles zu sein pflegt, und will man ein sicheres Urtheil über den religiös-sittlichen Zustand einer Gemeinde, eines Volkes fällen, dann frage man nur nach deren Theilnahme am öffentlichen Gottesdienst. — Abgesehen sodann von diesen subjectiven Vorzügen und Wirkungen des gemeinsamen Gottesdienstes, wird auch fest zu halten sein, daß die Gemeinde, die ja auch als solche ein Werk Gottes und von ihm abhängig ist, verpflichtet sei, als Gemeinde ihm Kult zu weihen, und daß es Gott auch besonders wohlgefällig sei, wenn die ganze Gemeinde vor ihm erscheint, ihm gemeinsam den schuldigen Dienst erweist, darin öffentlich ihren Glauben bekennt, gemeinsam und darum intensiver ihre Liebe bethätigt, wenn Einer für den Andern und Alle mit einander um Segen zu ihm flehen, Einer dem Andern ein gutes Beispiel gibt; eben darum wird auch Gott selber an den gemeinsamen Kult ein reicheres Maß von Gnade knüpfen, und wird dieser objectiv betrachtet auch nach seiner sacramentalen Seite über dem privaten Kultus stehen.

d. Für den Einzelnen sodann erweisen sich die gemeinsamen Kultformen, die ja Ausdruck der allgemein menschlichen Natur oder gar durch eine höhere Auctorität vorgeschrieben sind, in der Regel als ein heilsames Correctiv in Sachen der Religion, schützen ihn vor Verirrungen, denen der Einzelne jedenfalls viel leichter ausgesetzt ist als eine Communität. Wohin wäre die Menschheit gekommen, wenn nicht in gewissen feststehenden Formen des gemeinsamen Kultes noch reinere Normen des religiösen Glaubens und Thuns aus den frühesten Zeiten der Menschheit herab auch in Mitten des immer tiefer sinkenden und zerbröckelnden Heidenthums wären erhalten worden? Und welchen Verirrungen wäre der Glaube und das religiöse Leben des Einzelnen selbst im Christenthum ausgesetzt, wenn es nur privaten und keinen öffentlichen Kultus, der auch öffentliches Glaubensbekenntniß ist, gäbe? Wie schrecklich könnte und würde der private Kult entarten, wenn er nicht am öffentlichen stets ein Musterbild und heilsames Correctiv hätte!

---

[1] Kliefoth betont in seiner Theorie des Kultus dieses „erbauende" Moment so sehr, daß er den Namen „cultus" davon ableitet, colere im Sinne von „Andere erbauen" nimmt, was übrigens entschieden falsch ist; Object des religiösen colere ist allzeit und allein Gott.

8. Gemeinsamkeit des Kultes ist bedingt durch einen geeigneten Raum, durch das Vorhandensein einer **Kultusstätte**. Die Kultusstätten galten bei allen Völkern als **heilig**, als ausgeschieden aus dem Kreise des Profanen, und zwar nicht bloß, weil man an ihnen vom Lärm des Alltagslebens abgeschlossen ist und darum ungestörter, weihevoller dem colere Deum obliegen kann, sondern hauptsächlich, weil man sich an ihnen die Gottheit in besonderer Weise gegenwärtig dachte, weil man sie als **Wohnstätten der Gottheit** betrachtete, welche hier mit den Colenten gnadenvoll zusammenkomme. Diese Auffassung der Kultstätten legt schon die allgemein menschliche Natur nahe, und ist sie insofern im Naturgesetz begründet.

a. Die Griechen nannten den einer Gottheit geweihten Raum oder Bezirk τέμενος von τέμνειν (abgrenzen, absondern), wovon templum der Lateiner; das **Ausgesondertsein** aus dem Kreis des Profanen[1] ist für den Begriff der Kultusstätte grundwesentlich. — Wohl kann im Allgemeinen der Mensch an jedem Ort sein Inneres zu Gott erheben und der summa majestas inneren und auch äußeren Kult weihen; aber es ist unläugbar, daß dem Menschen dieß leichter und völliger gelingt, wenn der betreffende Ort ein stiller, ruhiger ist und wenn auch dessen sonstige Beschaffenheit religiös anregend und erhebend einwirkt; daher die im Naturgesetz begründete Erscheinung, daß Griechen und Römer ihre Kultstätten durch eine Umfriedung (περίβολος, ἕρκος) vom Kreis des Alltaglebens absonderten, daß sie ihre Tempel in großartigen, für den Beschauer **erhebenden** Formen aufbauten, die Wände (wenigstens der Cella) mit auf die Gottheit bezüglichen Bildern schmückten, all' das, um dem Menschen die im Kult sich vollziehende Erhebung zu Gott möglichst zu erleichtern. Es ist ein Verstoß gegen das Naturgesetz, wenn man protestantischerseits Kirchen baut, denen schon im Aeußern jegliche erhebende Bauform und im Innern aller Bilderschmuck, überhaupt Alles mangelt, was ein Herz fromm zu stimmen und zu erheben, deßgleichen die gehobene Stimmung zu reflectiren vermag. Diese „Hörsaalkirchen" haben ihren Entstehungsgrund nicht in der vielgerühmten Geistigkeit des protestantischen Kultus, sondern einmal darin, daß unter den Protestanten die Predigt den eigentlichen Kult, das *Adorare* Deum, fast ganz verschlungen hat, dann ganz besonders darin, daß die Kirchen der Protestanten nicht **Wohnstätten Gottes** sind, kein Opfer, kein tabernaculum Dei und deßhalb kein mysterium haben.

b. Die mosaische Kultusstätte (Heiliges und Allerheiligstes) hieß bekanntlich kurzweg מִשְׁכָּן, d. i. **Wohnung** — nämlich Gottes, der im innersten Raume über Kapporeth in einer Lichtwolke (Schechina) als Herr und König seines Volkes gegenwärtig war (Lev. 16, 2; vgl. Exod. 29, 45). Als Wohnstätte des heiligen und heiligenden Gottes war und hieß die mosaische Kultusstätte מִקְדָּשׁ, d. i. **Heiligthum** (Exod. 25, 8) und אֹהֶל מוֹעֵד, d. i. Gezelt der **Zusammenkunft**, Stätte, wo der in besonderer Weise gegenwärtige Gott zu den im Kulte an ihn sich hingebenden Menschen gnadenvoll sich herabläßt, mit ihnen zusammenkömmt, gemäß der Verheißung: „an jeglichem Orte, wo ich meinen Namen (im Kult, speciell durch Opfer) feiern lasse (אַזְכִּיר), da werde ich zu dir kommen und dich segnen" (Exod. 20, 21). Lage, Anlage, Baumaterial, alle Geräthe, selbst die verschiedenen Farben an der mosaischen Kultusstätte waren darauf berechnet, sowohl die Colenten sinnbildlich zu belehren und zu erbauen, als auch den genau abgegrenzten Kultusraum als Wohnstätte des majestätischen Gottes, als Himmel auf

[1] Bei den Römern geschah es durch die effata (daher fanum) consecratoria des Augur oder Pontifex.

Erden zu charakterisiren[1]. Was die Juden ans positiver Offenbarung klar und sicher wußten, nämlich daß an der gemeinsamen Kultusstätte Gott in ganz besonderer Weise gegenwärtig sei, das legte den Heiden — wenn auch mangelhaft und mit Irrthümern untermischt — ihre natürliche Erkenntniß nahe. In keinem Tempel der Griechen und Römer fehlte das Gottheitsbild, welches man sich als mit der betreffenden Gottheit wesentlich verbunden (ἀγάλματα θείας μετουσίας ἀνάπλεα; Jamblich.), häufig als vom Himmel gefallen, ja als die Gottheit selber dachte. Aus Origenes (contra Cels. VII. 69), Augustin (civ. Dei VIII. 23 ff.) u. A. ersehen wir, daß man eigene consecratorische Zauberformeln anwendete, um die Gottheit (resp. Dämon) an das im Tempel aufgestellte Götterbild zu binden, sie in's Bild förmlich zu bannen. Die Ueberzeugung, daß an den Kultstätten (im Götterbilde) die Gottheit real gegenwärtig sei, drängte von selbst dazu, Bauformen für dieselben zu wählen, durch welche sie augenfällig von den Wohnungen der Menschen unterschieden und zu Abbildern des Himmels (οὐρανοῦ μιμήματα; Clem. Alex.) gestaltet wurden; vgl. Bötticher, Karl, die Tektonik der Hellenen, S. 120. 263 u. ö. Was Arnobius (adv. nationes lib. VI. cap. 4) einen Heiden in Beziehung auf die Göttertempel sagen läßt, gibt getreu die bessere heidnische Anschauung wieder: non idcirco attribuimus diis templa, tamquam humidos ab his imbres, ventos, pluvias arceamus aut solis, sed ut eos possimus *coram* et *comminus* contueri, adfari de *proximo* et cum *praesentibus* quodammodo venerationum colloquia miscere; man dachte die Gottheit an der Kultstätte sich unmittelbar nahe, und den Kultact als einen nahen, innigen Verkehr mit Gott. So fordert es die Natur des Menschen, der als ein räumlich begrenztes Wesen die Gottheit, auch wenn er von deren Allgegenwart klar und lebendig überzeugt ist, zum Behuf des innigeren Verkehres mit ihr bei den Kultacten sich räumlich nahe denkt. Und warum sollte dieser aus einem tief innern Bedürfniß des Colenten stammenden Vorstellung nicht auch eine Realität ent'prechen? Warum sollte Gott, der unbeschadet seiner Allgegenwart an verschiedenen Orten auf eine mannigfach verschiedene Weise zugegen sein kann, nicht gerade an den Orten, wo man im Kulte mit ihm auf's Intimste verkehren will, auch in reellerer, unmittelbarer Weise gegenwärtig sein? — Freilich hatten die Heiden (und das urgirt Arnobius mit Recht gegen sie) mit dem richtigen Gottesbegriff auch die wahre Idee von Gottes Allgegenwart verloren und in Folge dessen auch den an sich richtigen Gedanken von der speciellen Gegenwart der Gottheit an den Kultstätten in's grob Sinnliche und Irrthümliche verzerrt, wie ja ihre Opferidee unter dem Einfluß der Sünde und des Satans sich gleichfalls immer mehr verunstaltete, so daß man ohne Uebertreibung sagen konnte, beim heidnischen Kult treibe der Dämon, der Vater des Irrthums und der Sünde, sein Unwesen (I Kor. 10, 20). So gewiß aber in den heidnischen Opfern auch in ihrer größten Entartung noch eine natürliche Wahrheit und ein allgemein menschliches Bedürfniß zum Ausdruck kommt, so auch in der heidnischen Auffassung der Kultstätten als Wohnstätten der Götter, und es ist eine Verkennung dieser natürlichen Wahrheit und dieses allgemein menschlichen Bedürfnisses, wenn der Protestantismus seine Kultstätten des Charakters von Wohnstätten Gottes entkleidet. Was schon die Heiden ahnten und ersehnten, was den Juden in ihrer Schechina auf unvollkommene Weise gegeben war, nämlich besondere Gegenwart Gottes an der Kultusstätte, das muß, um schon hier darauf hinzuweisen, sich im Christenthum in möglichst vollkommener Weise finden, und findet sich wirklich in der katholischen Kirche, deren Kultusstätten in Wahrheit Wohnstätten Gottes sind, und zwar einmal, insofern

[1] Vgl. Thalhofer, die unblutigen Opfer des mos. Kultus, S. 219 ff., und besonders Bähr, Symbolik des mos. Kultus, I. Bd., 2. Aufl., 1874.

Gott der Dreieinige in der Einweihung sich in ganz besonderer Weise mit seiner Gegenwart an sie bindet, sodann und hauptsächlich sofern über ihren Altären der verherrlichte Gottmensch, die Erfüllung der alttestamentlichen Schechina (Licht = Gottheit, Wolke = Menschheit) im Opfer persönlich gegenwärtig wird und im Sacrament des Altares gegenwärtig bleibt. Es ist unbestritten, daß Heidenthum (sofern natürlich Wahres und Gutes in ihm war) und Judenthum nur die σκία τῶν μελλόντων, nur ein Schattenriß dessen waren, was im Christenthum in aller Fülle (πλήρωμα) und Realität uns gegeben ist; wenn man nun frägt: wo ist das πλήρωμα in Beziehung auf die Kultusstätten, welche im Christenthum jedenfalls in ungleich vollerem und reellerem Sinn Wohnstätten Gottes sein müssen, als sie im Heiden- und Judenthum dafür galten und resp. es waren? so können solchen Fragen gegenüber die Katholiken mit voller Zuversicht auf ihre Kirchen als dieses πλήρωμα hinweisen, da in ihnen der fleischgewordene Gottessohn leibhaftig wohnt, und sie eben deßhalb (abgesehen vom Himmel) Wohnstätten Gottes im vollkommensten Sinn des Wortes sind. Und darum hauptsächlich nun, weil die katholischen Kirchen in aller Wahrheit Wohnstätten Gottes sind, hat auch, um dieß vorläufig hier schon zu bemerken, der katholische Kirchenbau von jeher ein specifisch mysteriöses Gepräge gehabt, mag die Kirche in was immer für einem der jeweilig herrschenden Baustyle gebaut sein; als Haus, in welchem der majestätische Gott-König wohnt, um die Huldigungen seines Volkes entgegenzunehmen, um gnadenvoll zu demselben sich herabzulassen und unter ihm thätig zu sein, muß die Kirche naturgemäß außen und innen von allen profanen Bauten sich unterscheiden, muß sich als zur Erde gekommenen Himmel charakterisiren. — Bähr wirft in seiner Schrift „der protestantische Gottesdienst" die Frage auf, woher es denn komme, daß der Protestantismus bis heute nicht ein einziges Bauwerk produciren konnte, das einen auch nur entfernt ähnlichen, eigenthümlich erhebenden Eindruck auf den Beschauer zu machen vermöchte, wie der Kölner Dom oder das Freiburger Münster, und gibt dann die Antwort: „weil der protestantische Gottesdienst beinahe ausschließlich im Reden besteht und die Predigt das Ein und Alles ist" (S. 26)[1]. — Daran ist gewiß etwas Wahres, aber es ist nicht die ganze Wahrheit. Bähr meint, wenn im protestantischen Kult neben der Predigt auch die λατρεία seitens der Gemeinde wieder zur Herrschaft käme, die Gemeinde als solche in Wort und sinnenfälliger Handlung latreutisch thätig wäre, dann würde sich solcher Umschwung alsbald auch im protestantischen Kirchenbau reflectiren, was wir durchaus nicht bezweifeln wollen; aber gerade das Gepräge des „Einzigen" in seiner Art, der Charakter des wahrhaft Mysteriösen würde auch solchen Kirchenbauten noch fehlen; denn was ist eine noch so andächtig betende, subjectio sich opfernde Gemeinde Einziges und Mysteriöses im Vergleich mit der Himmel und Erde umfassenden Opferthat des Gottmenschen, die in den katholischen Kirchen sich vollzieht, im Vergleich mit seinem wunderbaren, gnadenvollen Wohnen im Tabernakel? Sodann vergesse man nicht, daß der subjectiove Kult seitens der Gemeinde erst durch die reale Präsenz des Hauptes, durch den Anschluß an dessen im eucharistischen Opfer sich vollziehende λατρεία ein lebens-

[1] Luther hatte bekanntlich erklärt: „Man heißt gewöhnlich die Kirche ein Gotteshaus, nicht daß da Gott wäre, sondern daß da Gottes Wort gehört und geprebigt wird. Und wenn es auch unter einer grünen Linde oder Weide gepredigt würde, so hieße doch derselbige Ort Gottes Wohnung und Stätte, denn Gottes Wort regiert daselbst. Gottes Wort allein macht die Stätte heilig und zu Gottes Stätte und Hause." Vgl. Kliefoth, liturg. Abhandl., 7. Bd., S. 128. Um recht drastisch auszudrücken, daß der Kultstätte keinerlei objective Heiligkeit eigne, lassen die Reformirten in der Kirche vielfach die Hüte auf.

voller, inniger, schwunghafter Kult wird; nur weil die Protestanten die Realpräsenz des Hauptes im Opfer verworfen haben, konnte es so weit kommen, daß der gemeinsame Kult der Glieder so sehr zerfiel, von der Predigt fast ganz überwuchert wurde und im Vergleich mit dem katholischen Kultus auffallend wenig besucht ist; doch davon wird weiter unten noch des Nähern die Rede sein; hier sollte nur auf die *naturgesetzliche* Grundlage hingewiesen werden.

c. Sofern die Kultusstätte *Wohnung* (ναός) *Gottes* ist, steht es zunächst der Gottheit selber zu, den Platz zu bestimmen, wo sie den Menschen in besonderer Weise nahe sein und im Kult sich zu ihnen herablassen will; es erscheint daher als ganz *naturgemäß*, daß der Ewige selber nach Verwerfung Silo's den Sionsberg als Stätte seines Wohnens in Israel und hiedurch als Kultusstätte für sein Volk bezeichnete (Ps. 67, 17; 77, 68; 131, 14). Wo eine ausdrückliche Weisung seitens der Gottheit nicht vorliegt, ist es das Natürlichste, eine solche Stätte für den Kult auszuwählen, an welcher die Gottheit sich irgendwie in besonderer Weise bereits geoffenbart hat; so errichtet Jakob am Ort seines wunderbaren Traumgesichtes einen Altar (Gen. 28, 12 ff.), und an die heidnischen Kultstätten knüpfte sich häufig die Sage von vorausgegangenen außerordentlichen Manifestationen der Gottheit. Wenn weder directe noch indirecte Kundgabe göttlichen Willens vorliegt, wird naturgemäß jener Platz als der Gott genehmste angesehen, welcher für die Zwecke des Kultus als der geeignetste sich erweist. Dem Brauch, die Kultstätte durch einen Act der *Weihe* aus dem Kreis des Profanen auszusondern und zu heiligen, begegnen wir bei Heiden und Juden, und wurzelt auch die *Kirchweihe* in allgemein menschlicher Anschauung, wie aus dem oben Gesagten sich von selbst ergibt. Als geweihte Wohnstätte der Gottheit galt Tempel und Tempelbezirk selbst bei den Heiden als objectiv *heilig*, und pflegte man sich vor dem Eintritt in denselben mittelst Besprengung zu lustriren.

9. Der geordnete Bestand eines gemeinsamen öffentlichen Kultus setzt das Vorhandensein feststehender *Kultuszeiten* voraus, das sind Stunden, Tage (bei den Juden auch Monate und Jahre), welche den profanen Alltagsgeschäften entzogen und in ganz specieller Weise Gott und seinem religiösen Dienste geweiht und schon insofern heilig sind, aber auch noch in *anderem* Sinne als *heilig* erscheinen, sofern nämlich Gott an sie als die Tage des specifischen Dienstes vor ihm auch eine besondere Weihe knüpft, sie heiligt (Gen. 2, 3), sie zu Tagen der Gnade für die Colenten macht. Kein Volk, das Religion hat und dieselbe in gemeinsamem Kulte bethätigt, kann solcher heiligen Zeiten — mögen sie im Einzelnen wie immer geordnet und beschaffen sein — entbehren; sie sind durch's Naturgesetz gefordert, so gut wie geweihte oder heilige Räume.

a. Wer tief religiös ist, wird täglich und stündlich, zu Hause und in Gottes freier Natur Acte des Dankes, der Anbetung u. s. w. vollbringen, wird all' seinem Thun und Lassen, seinen Arbeiten und Entsagungen intentionell eine religiöse, gottesdienstliche Beziehung geben und insofern sein ganzes Leben zu einem ununterbrochenen Kultact — zu einem stetigen *Feiertag* gestalten, wie bekanntlich die Väter der Kirche von den eifrigen Christen es gefordert haben: πάντα τὸν βίον ἑορτὴν ἄγειν, συνεχῶς τὸν ὅλον βίον σέβειν καὶ τιμᾶν τὸν θεὸν (Clem. strom. lib. VII. cap. 7; vgl. bes. Origen. contr. Cels. VIII. cap. 21—23; Chrys. hom. I. in Pentecost. n. 1). Aber das *continuirliche* colere Deum (Feiern Gottes) im angegebenen Sinn ist auf die Dauer nur demjenigen möglich, welcher täglich wenigstens einige bestimmte Zeit (Morgens, Abends) *ausschließlich* dem Kulte,

dem Verkehr mit Gott widmet und der sodann in größeren oder kleineren Zwischenräumen auf einen oder mehrere Tage seine Alltagsgeschäfte gänzlich einstellt, um sich ungestört, andauernd und im Verein mit Andern dem actuellen Dienste Gottes widmen zu können als ἀκολούθος τῇ εἰς θεὸν θεραπείᾳ καὶ εὐσεβείᾳ (Origen. l. c. c. 21). Den Sinnesmenschen, den sündeverhafteten zumal, zieht es eben gar gewaltig zu den Geschöpfen hin, und wenn er nicht von Zeit zu Zeit sich vom Genuß derselben, von der Beschäftigung mit ihnen losmacht und seinen Geist zu Gott erhebt, abbittend, dankend u. s. w. im Kulte an Gott ihn hingibt, dann wird er mehr und mehr ein Sclave der Geschöpfe, geräth in immer größere Gottesferne, bis er endlich gottlos, für alles Göttliche unempfänglich geworden. Das ist nun einmal so die Natur des unverklärten Menschen, und ihr mußte man auch in den besten Zeiten des Christenthums, wo das stetige feriari noch stark betont wurde, Rechnung tragen (Origen. l. c. cap. 23) dadurch, daß für jeden einzelnen Tag bestimmte Gebetsstunden festgesetzt und die Gläubigen angehalten wurden, wenigstens Morgens (officium matutinum vel Laudes) und Abends (officium vespertinum) zu gemeinsamem Gebete sich einzufinden (Const. apost. II. 59. VIII. 34); ferner dadurch, daß man seit Apostelzeiten allwöchentlich den Sonntag als Tag der Ruhe von weltlichen Geschäften und als Tag der besonderen θεραπεία θεοῦ in gemeinschaftlicher Zusammenkunft (Justin. I. dialog. cap. 67; Const. apost. VII. 30) zu begehen befahl und schon frühe auch noch andere Festtage einführte zum Zweck specieller Verherrlichung Gottes ob der großen Heilsthatsachen und zum Behuf immer größerer Conformirung der Gläubigen mit Christus ihrem Haupte (im Kirchenjahr)[1].

b. Dieser allgemein menschlichen Natur hat Gott selber schon im Alten Testament Rechnung getragen, da er im Mosaismus ausdrücklich anordnete, daß jeder einzelne Tag durch die im Namen des ganzen Volkes geschehende Darbringung des Morgen- und Abendopfers (Num. 28, 3 ff.), daß jede Woche durch das besondere Sabbath-Opfer (Num. 28, 9 ff.; Lev. 24, 8), daß jeder Monat durch das Neumondsopfer (Num. 28, 11 ff.), daß jedes Jahr durch die Opfer des Neujahr- und des Versöhnungstages (Num. 29, 1 ff.) gottesdienstlich geheiligt, und durch solche Opferdarbringung das Volk wieder und wieder gemahnt und veranlaßt werde, seiner Pflicht des colere Deum nachzukommen. Die faßlichste und eindringlichste Mahnung zum Kulte, zur actuellen Hingabe an Gott lag in dem für jeden siebenten Tag und für alle höhere Feste streng gebotenen vollkommenen Ruhen von aller Arbeit, welches die Schrift (Exod. 20, 10; Lev. 25, 2 u. ö.) bedeutsam als ein „Ruhen für den Ewigen“ (שבת ליהוה) bezeichnet. Damit ist deutlich genug als Hauptzweck[2] des Ablassens von den weltlichen Geschäften, des Losschälens von der Creatur, der Dienst Gottes, die Verherrlichung Gottes, die positive Hingabe an ihn bezeichnet; das Ruhen aller profanen Geschäfte charakterisirte den siebenten Tag sinnenfällig als einen von den übrigen Tagen ausgesonderten, und zwar als ausgesondert für Gott und darum als heilig (קדש ליהוה; Exod. 31, 15; Isaias 58, 13). Schon der immer wiederkehrende Zusatz „für den Ewigen“ sagt uns deutlich genug, daß die Israeliten ihre Sabbathfeier unmöglich auf das materielle Ruhen als solches können beschränkt, daß sie vielmehr mit demselben auch Acte der positiven Hingabe an Gott, eigentliche Kultacte müssen verbunden haben. Freilich konnten (abgesehen vom Zug durch die Wüste und von den drei Hauptfesten) verhältnißmäßig nur

---

[1] Eingehender wird von all dem in der speciellen Liturgik gehandelt werden; hier haben wir nur die ganz allgemeinen Principien darzulegen.

[2] Die sociale Bedeutung der Sabbathruhe, ihre Nothwendigkeit für die Erhaltung des natürlichen Menschen und seiner Kräfte u. s. w. bleibt hier füglich außer Betracht.

wenige Israeliten an dem specifischen Sabbath-Kultact, d. i. am Sabbathopfer in Jerusalem actuell Theil nehmen; die Auswärtigen konnten es aber intentionell; auch ist uns Lev. 23, 3 im Zusammenhalt mit Isaias 1, 13; IV. Kön. 4, 23 Grund genug, festzuhalten, daß wie im Tempel zu Jerusalem so auch auswärts in den *Gemeinden* schon lange vor dem babylonischen Exil am Sabbath gottesdienstliche Versammlung (מקרא) stattgefunden habe. Jedenfalls wird man in den *Familien* mit der Sabbathruhe auch Acte der Hingabe an Gott verbunden haben, wie solche — abgesehen von aller positiven Vorschrift des mosaischen Gesetzes — schon durch den Ursprung und die ursprüngliche Idee des Sabbaths als gefordert erschienen. Wieder und wieder bringt ja das mosaische Gesetz in Erinnerung, daß die Sabbathruhe ein gottgewolltes, gnadenreiches *Nachbild sei von jener Ruhe, in welche Gott nach vollbrachter Schöpfung eingegangen ist* (Gen. 2, 2—3). Diese Gottesruhe liegt nun aber im *absoluten*, unwandelbaren Gotteswesen, gegenüber der im Sechstagewerk in's Dasein gesetzten Creatur, die, ihrer Natur nach veränderlich, in steter Fluctuation begriffen ist und daher aus sich das für Gott, für die Theilnahme am Wesen und hiedurch auch am Frieden, an der Ruhe Gottes geschaffene Menschenherz nicht zu befriedigen vermag. Je lebendiger der Mensch in sich erfährt, daß die Creatur und die werktägliche Beschäftigung mit ihr sein Herz nicht wahrhaft ruhig, sondern nur noch unruhiger machen könne, desto stärker sehnt er sich nach Ruhe im *nichtgeschöpflichen*, aus der Schöpfung in sich zurückgekehrten, d. i. im absoluten Gott, und desto mehr drängt es ihn auch, sich abbittend, dankend, bittend u. s. w. an diesen Gott hinzugeben, in ihn sich zu versenken, wie das im Kult geschieht. Dem Israeliten nun, welcher wußte, was die „Ruhe" Gottes bedeute, konnte keinen Augenblick zweifelhaft bleiben, daß die im Gesetze ausdrücklich mit der *Gottesruhe* in Verbindung gebrachte *irdische Sabbathruhe* zum höheren Zweck den habe, durch Losschälung von den Geschöpfen und actuelle Hingabe an Gott schon hienieden mehr und mehr in Verbindung mit ihm und zur Ruhe in ihm zu gelangen. Die Sabbathe und Festtage der Israeliten sollten vorschriftsgemäß Tage der *Freude* (Num. 10, 10. Hos. 2, 13) und der Erquickung sein; selbstverständlich ist damit nicht eine pur weltliche Freude, sondern eine solche gemeint, wie sie der Idee entspricht, *wahre* Freude und Erquickung, wie sie nur in der Verbindung mit Gott und auf Grund der (im Kult sich vollziehenden) Hingabe an ihn genossen wird (Sabbathruhe und Sabbathfreude sind anticipatio futurae gloriae, d. i. der ewigen Ruhe und himmlischen Wonne; Hebr. Kap. 4).

c. *Heilig* heißt der Sabbath und heißen die Festtage nicht *bloß*, sofern sie durch die Ruhe und durch den subjectiven Kult von den übrigen Tagen ausgesondert und geheiligt werden, sondern auch darum, weil Gott an diese Tage für die Colenten einen besondern Segen geknüpft, diese Tage also auch seinerseits geheiligt hat, wie es in Beziehung auf den Sabbath ausdrücklich heißt: „Gott segnete (ברך) und heiligte (קדש) ihn" (Gen. 2, 3).

d. Im *Heidenthum* finden wir zwar keine so *häufige* und *regelmäßige* Wiederkehr von Ruhe- und Kultustagen, wie im Juden- und Christenthum; allein auch bei den heidnischen Völkern des Orients und Occidents begegnen wir im Laufe des Jahres bald mehr bald minder zahlreichen Tagen, an denen *Ruhe* gehalten (übrigens nirgends so strenge, wie bei den Juden) und der Gottheit resp. den Gottheiten *besonderer Kult* geweiht wurde. Wiewohl die heidnischen Religionen — zumal in späterer Zeit — vorwiegend *naturalistischen* Charakter hatten, was sich besonders an ihrer Festfeier zeigte, so machte sich doch auch hier die naturgesetzliche Forderung geltend, von Zeit zu Zeit sich aus dem Alltagsleben zurückzuziehen und mit Höherem, Göttlichem sich zu befassen. Wir dürfen daher unbedenklich behaupten, *die Wiederkehr heiliger Zeiten in*

irgend einer bestimmten Form sei für den religiösen Menschen durch's Naturgesetz gefordert.

10. Wiewohl der Mensch seiner inneren Religion privatim und öffentlich auf sehr verschiedene Weise Ausdruck geben kann (vgl. n. 4), so erscheinen doch bei allen Völkern als die vorzüglichsten Acte des Kultes, des öffentlichen zumal, Gebet und Opfer (cf. Greg. Naz. orat. in plag. grand. n. 20). Sie machen die sogenannte „ordentliche Gottesverehrung" aus, den Kult in dem Sinne, in welchem er Gegenstand der Liturgik ist.

Die Gebete (εὐχαί) sind bald auf Erzielung von Sühne (λίται — supplicationes) oder von Rache (exsecrationes — ἀραί; Ps. 108), bald auf Erflehung von göttlicher Hilfe (δεήσεις — preces — תפלות) gerichtet, bald geben sie der Anbetung (δοξολογίαι, ἔπαινος) und dem Danke Ausdruck (εὐχαριστίαι — תהלים); naturgemäß sind sie von mancherlei habitus et gestus corporis begleitet, die nach der Individualität der Einzelnen und der Völker sehr verschieden sind. — Als die intensivste religiöse oder gottesdienstliche Handlung des gefallenen Geschlechtes, als der Mittel- und Höhepunkt seines Kultes erscheint das Opfer; es ist die λατρεία κατ' ἐξοχήν. So war es bei den Juden und selbst im tief gesunkenen Heidenthum, und nirgends, wo Menschen, die noch mehr oder weniger der Sünde verhaftet sind, öffentlichen Kult üben, darf bei demselben, wenn anders er ihren subjectiven Bedürfnissen völliglich entsprechen und sie befriedigen soll, das Opfer fehlen. Wo aber ein Opfer im wahren Sinne des Wortes ist, da müssen auch Priester, müssen mittlerische Liturgen sein, da erhält der Kult den Charakter eines mittlerischen Thuns.

a. Die unmittelbarste, natürlichste und unter allen Verhältnissen mögliche Manifestation der zu Gott erhobenen Seele ist das Gebet, welches eben darum in keinem Kulte fehlt und als Surrogat selbst für das Opfer erscheint (so bei den Juden seit Jerusalems Zerstörung). Die Orientalen bezeichnen das Gebet als „Rufen des göttlichen Namens" (קרא בשם יהוה), wie ja bekanntlich die indischen und persischen Gebete — ähnlich den orphischen Hymnen — sich fast ausschließlich als Aufzählung, als Aus- und Anrufen der zahlreichen Namen und Eigenschaften von Göttern verlaufen. Ueber die Gebete der Griechen und Römer, über deren Inhalt und über den körperlichen Habitus bei denselben gibt nähern Aufschluß Lasaulx in der schon erwähnten Schrift „die Gebete der Griechen und Römer". Daraus, daß im Pentateuch nur ein paar Gebete für den öffentlichen Kult verzeichnet stehen (Num. 6, 24—27. Deut. 26, 5 ff.), dürfen wir nicht folgern, daß an der mosaischen Kultusstätte wenig oder gar nicht gebetet, sondern nur geopfert wurde; die Psalmen, deren viele von vornherein für den öffentlichen Kult bestimmt waren, sind der schlagendste Gegenbeweis. Hieronymus, welcher das כפר der mosaischen Opfersprache durchweg mit „orabit vel rogabit pro eo (sc. pro offerente) sacerdos" übersetzt, muß der Ansicht gewesen sein, daß die jüdischen Priester während des Blutsprengens und Fleischverbrennens auch Gebete, Sühnegebete gesprochen haben, was sich allerdings nicht beweisen, aber auch nicht widerlegen läßt. Die Talmudisten leiten das jüdische Morgengebet von Abraham, das Abendgebet von Jakob ab; sachlich reichen beide wohl auf Adam zurück. Ein Muster von innigem Privatgebet an der Kultusstätte haben wir an der Mutter Samuels (I. Kön. 1, 11 ff.); über die Einhaltung bestimmter Gebetszeiten vgl. Ps. 118, 62. 164. Dan. 6, 10 und Luk. 1, 10.

b. Das Opfer im eigentlichen Sinn des Wortes, wie es als historische

Thatsache im Juden- und Heidenthum uns begegnet, ist bekanntlich eine freiwillige, aus religiösen Motiven hervorgehende, gewöhnlich unter Vermittlung von Priestern geschehende Weihung und theilweise oder gänzliche Zerstörung eines materiellen, zum öfteren in die Genußsphäre fallenden Besitzobjectes (das theuerste Besitzobject ist für jeden sein Leibesleben) in unmittelbarer Beziehung auf die Gottheit, zum Behufe religiöser Bethätigung des Abhängigkeitsverhältnisses von ihr in Anbetung, Dank, Bitte, Abbitte, oder — wenn man es lieber so ausdrückt — zu heiligem Dienste (λατρεία) vor ihr.

In meiner Schrift „das Opfer des alten und neuen Bundes" habe ich (S. 8 bis 24) eingehend dargethan, daß Opfer im eben angegebenen, gewöhnlichen Sinn des Wortes, das Opfer in forma destructionis gehöre keineswegs zu den wesentlichen Kultformen des paradiesischen Zustandes, ja nicht einmal zu denen des status naturae purae, sondern sei aus der Natur und den Verhältnissen des gefallenen Menschen herausgewachsen, und erscheine für den Kult desselben als eine wenn auch nicht schlechthin naturnothwendige, so doch als höchst naturgemäße Form, auf welche der gefallene Mensch wohl auch ohne positive Anordnung von Seiten Gottes aus sich selbst gekommen wäre; denn wie ließe sich sonst die Thatsache erklären, daß sich das Opfer in forma destructionis auch im Kultus von Völkern findet, bei denen kaum noch eine Spur von Uroffenbarung und Urtradition vorhanden ist?

Durch die Sünde wurde das religiöse Verhältniß unserer Stammeltern zu Gott fundamental alterirt. Konnte der Mensch vordem mit Kindes-Zuversicht Gott als seinen Schöpfer, Herrn und Vater anbeten, ihm danken, ihn um fernere Hilfe bitten und auf solche Weise mit innerer Freudigkeit das religiöse Verhältniß zu ihm bethätigen (colere Deum), so war in Folge der Sünde, welche Rebellion gegen Gottes Majestät ist und vor ihm todeswürdig macht, jederzeit, wenn der Mensch im Geiste sich Gott nahte, das Erste, was sein Inneres erfüllte, der Gedanke an die contrahirte Schuld, verbunden mit Furcht vor der verletzten göttlichen Majestät. Alles Anbeten, Danken und Bitten, der gesammte Kult des Sünders ist von solchem Geist der Furcht und des Zitterns durchwaltet und beherrscht, jedes Gebet, mag es seinem nächsten Anlaß nach immerhin Lob- oder Bittgebet sein, verwandelt sich in Herz und Mund des Schuldbeladenen in ein Sühnegebet; kann er ja selbstverständlich nicht darauf rechnen, daß Gott mit väterlichem Wohlgefallen auf diese seine λατρεία schauen werde, es sei denn, daß sein Zorn zuerst durch entsprechende Sühne besänftigt, die zerstörte übernatürliche Lebensgemeinschaft mit Gott, das Kindesverhältniß wieder hergestellt werde. Entschieden unhaltbar ist die Vorstellung, gemäß welcher der Sündenfall am religiösen Kult weiter nichts geändert hätte, als daß zum latreutischen, eucharistischen und impetratorischen Moment nunmehr als beigeordnetes viertes noch das propitiatorische hinzugekommen sei. Im gefallenen Zustand ist das letztere den drei andern übergeordnet, durchwaltet sie allzumal; und man ist daher insofern vollberechtigt, zu sagen, die Sühne sei primärer Zweck des Opfers in forma destructionis. Wohl erklärt Scheeben (Dogm. n. 1424) diese unsere Ansicht als unberechtigte Verengung der Opferidee, kommt aber gleichwohl im Wesentlichen zu keinem andern Resultate (vgl. n. 1430—1431). Auch das Sühnopfer ist Verherrlichung Gottes, ist „Heiligung des Namens Gottes" (Scheeben n. 1424), ist höchst energische Anerkennung der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes, ist thatsächliche Unterwerfung unter Gottes Majestät. Nur bei unserer Auffassung des Opfers in statu naturae lapsae wird erklärlich, warum in den neutestamentlichen Schriften am Kreuzopfer, dem Kultact der Kultacte, dem Opfer aller Opfer, über dem sühnenden, satisfactorischen Charakter der latreutische, eucharistische und impetratorische in den Hintergrund gestellt erscheint. Für den schuld- und todverhafteten

Sünder, der sich Gott gegenüber als solchen erkannt hat, gibt es keine wahre, irgendwie gottgefällige λατρεία, es sei denn, daß er allererst der zürnenden göttlichen Majestät gegenüber sich demüthige, die eigene Schuld- und Strafwürdigkeit anerkenne, ganz und gar durchdrungen sei von dem Gefühle: „justus es Domine, et rectum judicium tuum!"

Solch' reuiger Stimmung und dem Verlangen nach Aussöhnung mit Gott konnten unsere Stammeltern nach dem Falle zu Anfang und im Verlauf ihrer Anbetungs-, Dank- und Bittgebete allerdings auch schon in Worten, durch Prostration, durch Brustklopfen u. s. w. unter Gottes Augen hinreichenden Ausdruck geben; aber je klarer ihre Erkenntniß der Sünde, je tiefer und stärker ihre Reue und ihre Sehnsucht nach Verzeihung war, desto sicherer und desto mehr mußten sie sich auch angetrieben fühlen, wenigstens von Zeit zu Zeit, bei besonderen Kultanlässen von dem Ausdruck in bloßen Worten und körperlichen Gesten zu dem viel energischeren durch eine entsprechende religiöse That überzugehen; — und als solche erschien für unsere Stammeltern und ihre in gleicher Lage befindlichen Nachkommen sehr natürlich das Opfer. Durch Ungehorsam, der in verbotenem Genuß sich verkörpert hatte, war die Kluft zwischen Gott und dem Menschen aufgethan, Gottes Zorn wach gerufen, das übernatürliche Leben aus Gott in der Seele ertödtet, der Körper dem leiblichen Tode verhaftet geworden; durch feierliches Bekenntniß der Todeswürdigkeit und durch freiwillige, aus dem religiösen Gefühle der Abhängigkeit von Gott stammende Entsagung geübt in unmittelbarer Beziehung auf Gott, sucht der Mensch im Opfer die Kluft, so viel an ihm ist, wieder auszufüllen, Gott zu versöhnen, thatsächlich dessen summa majestas anzuerkennen, ihr zu danken, ihre Hilfe anzuflehen, sich an sie hinzugeben, ihr den schuldigen Kult zu weihen. In dem für jedes eigentliche Opfer wesentlichen Act der *destructio*, namentlich im Acte der Tödtung bei den blutigen Opfern ist das feierliche Bekenntniß der eigenen Todeswürdigkeit und zugleich der Bereitwilligkeit gelegen, zur Sündensühne und behufs der Wiedererlangung des verlorenen übernatürlichen Lebens in Gehorsam das eigene Leibesleben zu lassen, wenn Gott es fordere, also diejenige Entsagung zu üben, welche dem Menschen in der Regel am schwersten fällt, die Entsagung vom eigenen Leben. Darin sodann, daß der Opfernde das blutige und unblutige Material am Altare, an der Stätte göttlicher Gegenwart, ganz oder doch zum größern Theil zerstört, dem eigenen Besitz und Genuß es entzieht, übt er als Büßer auch eine materielle Entsagung, die in sofern religiöser, kultischer Natur ist, als sie in unmittelbarer Beziehung auf Gott zu dem Zwecke geübt wird, um der summa majestas gegenüber das Abhängigkeitsverhältniß zu bethätigen, sie zu begütigen, ihr Ehrfurcht und Dankbarkeit zu bezeigen, ihre Huld und Hilfe zu erlangen. Abgesehen vom freiwilligen, aus religiösem Motive stammenden Erleiden leiblichen Todes konnte der gefallene Mensch sein Abhängigkeitsverhältniß von Gott, konnte er seine innere Religion nicht intensiver und wirksamer bethätigen, als gerade im Opfer, im blutigen zumal, und betrachtet man daher mit vollem Rechte das Opfer unter allen andern möglichen Kultacten des gefallenen Menschen als den höchsten und bedeutsamsten. Es freut mich, daß auch Scheeben, der noch in andern Punkten meine Opfertheorie adoptirte, nunmehr anerkennt, was ich stets so stark betonte, das Opfer sei „zunächst eine reale Entsagung oder Entäußerung des eigenen Besitzes, resp. des Gebrauches und Genusses desselben, die als äußere thatsächliche Bekundung der Ehrfurcht gegen Gott und der Bußgesinnung unmittelbar einen eigenen religiös-sittlichen Werth besaß" (Dogm. n. 1431); nicht gerechtfertigt aber finde ich es, daß Scheeben den für das Opfer im eigentlichen Sinn so grundwesentlichen Begriff der *destructio* im Gegensatz zur Nachscholastik abzuschwächen und dadurch die Grenze zwischen Opfer im eigentlichen

und uneigentlichen Sinn zu verwischen sucht (S. 400). Die „Destructionstheologen" haben nie geläugnet, daß die destructio beim Opfer zugleich eine transformatio vel immutatio in melius sei (vgl. mein Opfer des A. und N. Bundes, S. 181 bis 182), es war ihnen aber auch klar, daß die Wandlung von der Destruction sich nicht trennen lasse, daß es keine liturgische transmutatio in melius ohne zugehörige Zerstörung gebe. Auch beim mosaischen Rauch- und Lichtopfer fehlt die destructio (durch's Feuer des Altares und resp. vom Altar) keineswegs (dagegen Scheeben n. 1425), so wenig als das Moment gottesdienstlicher Entsagung, die ja nicht bloß eine solche vom Essen, sondern auch vom profanen eigenen Gebrauche sein kann. Wenn nicht die vorchristlichen Kulte und namentlich das Kreuzesopfer nöthigen würden, die Destruction als wesentlich für jedes eigentliche Opfer festzuhalten, wahrlich aus purer Liebhaberei wäre man nicht darauf gekommen, zumal für die Destructionstheologen die Lehre vom heiligen Meßopfer große Schwierigkeiten darbietet.

Wir haben schon oben betont (S. 151), daß die Religion auch eine sittliche Tugend und von größtem Einfluß auf die im engern Sinn sogenannten sittlichen Tugenden sei. Das zeigt sich ganz klar an der centralsten aller religiösen Handlungen, am Opfer, das seiner innersten Natur nach eine sittliche That, ein dem sinnlichen Menschen schwer fallender Act des Gehorsams und der Entsagung ist, vollbracht um Gottes willen, in unmittelbarer Beziehung auf ihn. Das Opfer ist Tugendact in sensu eminenti, und wie der Höhepunkt alles Kultes so auch aller Sittlichkeit.

c. Man sagt vielleicht, unsere Deduction der Opferidee möge in Beziehung auf die Stammeltern des Geschlechtes, die auch nach dem Fall noch ein klares Gottesbewußtsein, tiefere Erkenntniß der Sünde und namentlich ein starkes Verlangen nach Wiederaussöhnung mit Gott behufs der Wiedererlangung des übernatürlichen Lebens in sich trugen, richtig sein; aber auf die Opfer der Heiden sei sie jedenfalls nicht anwendbar, da es ja dem Heidenthum wie an richtiger Gotteserkenntniß so namentlich an lebendigem Sünd- und Schuldbewußtsein gefehlt habe. Dagegen können wir nur im Allgemeinen bemerken, daß dem Heidenthum auch zur Zeit tiefster Verkommenheit das Wissen um höhere und höchste Wesen, von welchen der Mensch abhängig ist und die er sich wohlgeneigt machen soll, nie ganz abhanden gekommen ist, und daß namentlich die Gebildetern unter den alten Heidenvölkern sowohl die Gottwidrigkeit der Sünde als auch das Bedürfniß nach Sühne mitunter überraschend klar und nachdrucksam erkannten und aussprachen (vgl. Lasaulx, Sühnopfer der Griechen und Römer, die Linosklage, die Prometheus- und Oedipussage; Nägelsbach, nachhomerische Theologie; 1857, S. 318—370), das wird jede gründliche, nicht im Vorhinein pantheistische Beurtheilung des Heidenthums und seiner Kulte constatiren müssen. Eine auch nur halbwegs vernünftige Beurtheilung des Zustandes, in welchem sich der einzelne Mensch und die Menschheit seit dem Sündenfalle befand, und der sich progressiv fort und fort verschlechterte, ließ klar erkennen, daß dieser Zustand ein verschuldeter und der Einzelne in seinem Zustande innerer Ohnmacht und Zerrissenheit Gott gegenüber schuldverhaftet sei. — Was sodann die Juden betrifft, so hat Gott durch specielle Offenbarung dafür gesorgt, daß unter ihnen das wahre Gottesbewußtsein sowie das Sünd- und Schuldbewußtsein rein und lebendig erhalten wurde; hiezu trug ganz besonders der von Gott selber bis in's Einzelnste geordnete mosaische Kult bei; in ihm hat die Opferidee, wie sie seit dem Südenfall sich gestaltete, unter Gottes väterlich hegender Hand den reinsten, dem Zweck der Erlösung des Geschlechtes angemessensten Ausdruck erhalten.

d. Eine religiöse Weihung *in forma destructionis*, also ein eigentliches Opfer zu haben, gehört dem Gesagten gemäß zur Natur des Kultes gefallener

Menschen, und da auch die Christen, wiewohl in Christo erlöst, hienieden noch fort und fort auf's Neue der Entsündigung und Vermittlung bedürfen, so kann auch der christliche Kult des eigentlichen Opfers nicht entrathen. Erst im Zustand der künftigen Vollendung werden die Christen Gott ohne Opfer im eigentlichen Sinn des Wortes den Kult der ewigen Anbetung und Danksagung weihen.

e. Es wurde schon S. 161 bemerkt, die Natur der Dinge bringe es mit sich, daß der gemeinsame äußere Kult von Einem oder Mehreren geleitet werde, und daß diese Leiter im Namen und als Repräsentanten des zum Gottesdienst versammelten Volkes Gebete sprechen und gottesdienstliche Handlungen vollziehen. Selbstverständlich müßten solche Personen, um von dem Volke, als dessen Delegirte sie beten und handeln, gesehen zu werden, an der Kultusstätte auch einen hervorragenden, erhöhten Platz einnehmen, und in einem weiteren Sinn des Wortes könnte man sie sogar Mittler nennen, sofern sie nämlich in ihrem Beten und liturgischen Handeln Gott gegenüber das Volk vertreten, der religiösen Gesinnung der Anwesenden vermittelnd Ausdruck geben. Allein Mittler im engern und eigentlichen Sinn des Wortes, Mittler namentlich im biblischen Sinn oder Priester wären sie nicht, und darum auch ihre Stellung Gott gegenüber keine wesentlich andere als die des Volkes, so sie vertreten. Die Protestanten sträubten sich mit Recht dagegen, ihren Pastor, sofern er bei der Liturgie Organ der Gemeinde ist, in ihrem Namen betet, als „Priester" zu bezeichnen, wie Rees von Esenbeck (der christl. Gottesdienst, S. 54) ihnen vorschlug. Der Mittler im engern Sinn des Wortes ist nicht wie ein Kultusleiter obiger Art bloß von einer Seite oder Partei, sondern ist wesentlich von zwei Parteien aufgestellt, und zwar von solchen, die nicht unmittelbar mit einander verkehren können oder wollen, weil etwas Trennendes, eine Kluft irgend welcher Art zwischen ihnen besteht; er ist Vermittler, hat Differenzen zu heben, Getrenntes zu einigen. Nun besteht seit dem Sündenfall zwischen der unendlich heiligen Majestät Gottes und dem sündigen Geschlechte eine große Kluft, von welcher man, wie oben erwähnt, selbst im Heidenthum noch wußte. Zum Zweck des colere Deum vor Gott tretend, fühlte und fühlt sich der unerlöste Mensch zu tiefst in seiner Seele als armen, strafwürdigen Sünder, und besorgt er, der zürnende Gott werde die Gebete und Opfer von einem so unwürdigen Colenten nicht annehmen. Aus solcher Lage stammt das Bedürfniß nach einer Persönlichkeit, welche einerseits vor der göttlichen Majestät wohlgefällig ist, und aus deren Hand sie das Dargebotene ganz gewiß gnädig annimmt, welche aber andererseits auch mit dem von Sünd- und Schuldbewußtsein geängstigten, vor Gottes Majestät zitternden Colenten Mitleid trägt, und darum bereit ist, sein Beten, seine Opfer der summa majestas darzubieten, damit dieselben aus seiner Hand gnädig angenommen und in Folge dessen der Colent mit Gott versöhnt, die trennende Kluft aufgehoben, sein religiöser Dienst Gott wohlgefällig werde. Diese Persönlichkeit ist der Mittler im eigentlichen Sinn des Wortes. Soll für den Colenten Sicherheit bestehen, daß die betreffende Persönlichkeit wirklich Gott genehm sei und das von ihr Dargebotene von Gott allzeit gnädig angenommen werde, so muß dieselbe von Gott in bestimmter Weise anerkannt, zum Vermitteln zwischen ihm und den Menschen bestellt sein. So sehen wir es in ausgeprägtester Weise im alten Testament, welches hierin dem allgemein menschlichen Bewußtsein unter Gottes Einfluß klaren Ausdruck gibt. Moses, der Mittler des alten Bundes, war nicht bloß aus dem Volke Gottes genommen, für das er ein theilnehmend Herz hatte, wie sonst Niemand, sondern erscheint uns überall auch als der Liebling Gottes, den er wunderbar berief (Exod. 3, 4 ff.), mit dem er allein unmittelbar verkehrte, während das Volk und selbst die zum Priesterthum Designirten unter Furcht und Zittern sich fernhalten mußten (Exod. 19, 12—22; 20, 15. 16; 24, 2); er war augenfällig der Mann,

den Gott auserwählt hatte, daß er ihm nahe (Num. 16, 5). Er ist es daher auch, welcher als der erhabenste Priester des Gottesvolkes das von diesem in seinen Repräsentanten gebrachte Opfer (Blut = Lebensopfer) am Sinai nimmt, es an Gott hingibt (Sprengen des Blutes an den Altar) und zum Zeichen, daß Gott das Opfer angenommen und dem Volk in Gnaden sich zugewendet habe, vom Opferblut auch an das Volk sprengt, erklärend, daß nun der Bund geschlossen, die Kluft (soweit vor Christus überhaupt möglich) ausgefüllt sei, weßhalb auch die Repräsentanten des Volkes sich sofort Gott nahen und beim Opfermahl als seine Tischgenossen erscheinen durften (Exod. 24, 2—11). Als sodann Moses im göttlichen Auftrag durch feierliche Weihe (Lev. 8 und 9) den Aaron und seine Söhne zu Mittlern bestellt hatte, anerkannte der Ewige dieselben als seine Sachwalter, die er zum Mitteln verordnet habe, nicht bloß durch Feuer vom Himmel (Lev. 9, 24), sondern in ganz specieller Weise noch durch das Blühen des Aaronstabes und durch die Vernichtung aller jener frechen Laien, die sich — ohne von Gott dazu berufen zu sein — zu Mittlern aufgeworfen hatten, und bei diesem Anlaß zeigte der Ewige auf wunderbare Weise, daß nicht jedweder schon als Angehöriger des auserwählten (im weitern Sinn priesterlichen) Volkes (Exod. 19, 5. 6. Num. 16, 3) Mittler sein könne, sondern nur „wer sein ist (von ihm berufen, ausgewählt und zum speciellen Eigenthum gemacht), und wer heilig ist, und wen er sich nahen läßt; und den, welchen er erwählt, wird er sich nahen lassen" (Num. 16, 5). — Weil nicht bloß Stellvertreter des Volkes, sondern in erster Reihe Sachwalter, Stellvertreter des heiligen, majestätischen Gottes, von dem alle Versöhnung und Heiligkeit ausgeht, hatten die mosaischen Priester und der Hohepriester eine Amtskleidung, welche sowohl die Heiligkeit (weiße Farbe) als auch die Majestät (Purpur) Gottes sinnbildeten, welcher im Kulte durch die von ihm bestellten Mittler die Sünden (Karmesin — Blutschuld) des Volkes seines Bundes (Himmelblau) sühnt. — Auch das Heidenthum wußte, daß der Laie, um mit den Göttern zu verkehren, deren Priester bedürfe (Pauly a. a. O. VI. 1, S. 474), legte diesen mittlerischen Charakter (wenn auch nicht immer in rein ethischem Sinn) bei, und drückte gleichfalls durch die von der Volkskleidung allzeit specifisch verschiedene Amts-Kleidung der Priester unzweideutig aus, daß es im Priester nicht einen bloßen Delegirten des Volkes, sondern allererst einen Stellvertreter des heiligen, majestätischen Gottes erblicke. Bei allen heidnischen Völkern des Alterthums[1] (selbst bei den Schwarzen) ist die weiße Farbe (Symbol der in Gott wurzelnden und im Kult vermittelten Reinigkeit und Heiligkeit) Grundfarbe der Priestergewänder; in Verbindung mit ihr kommt Purpur (Symbol der Majestät) und kommen mannigfach verschiedene Ornamentstücke vor, welche den Priester als hoch- und höchstwürdig, als Träger einer Majestät ähnlich der des Königs erscheinen lassen (Scepter in der altgriech. Zeit, sella curulis, Lictoren, Ehrenplatz im Theater u. s. w., Pontifex maximus der Nächste am König u. s. w. u. s. w.). Noch unzweideutiger stellten die heidnischen Priester sich als sichtbare Stellvertreter ihrer Götter dar, wenn sie geradezu deren Namen führten und bei festlichen Gelegenheiten die Gewandung derselben trugen, genau wie diese costümirt waren[2].

f. Zum Begriff des Mittlers oder Priesters im eigentlichen Sinn des Wortes gehört nicht bloß nach biblischer, sondern nach allgemein menschlicher Anschauung erstlich, daß er aus dem Kreise der Sünder, die er vor Gott mitleidsvoll vertreten soll, entnommen sei (ex hominibus assumtus), sodann aber auch,

---

[1] Vgl. des Näheren Weiß, Kostümkunde, I. u. II. Abth., und Pauly a. a. O. s. v. Sacerdotes.

[2] Weiß a. a. O. S. 786—787 und Pauly, Bd. 1, S. 643.

daß er diesen Kreis hoch überrage durch seine active Beziehung zu Gott, dem Heiligen und Majestätischen, der ihm von seiner Heiligkeit und Macht mitgetheilt und ihn zu seinem Sachwalter gegenüber den sündigen Menschen bestellt hat; πᾶς ἀρχιερεύς ἐξ ἀνθρώπων λαμβανόμενος ὑπὲρ ἀνθρώπων καθίσταται (καλούμενος ὑπὸ τοῦ θεοῦ) τὰ πρὸς τὸν θεόν, ἵνα προσφέρῃ δῶρά τε καὶ θυσίας ὑπὲρ ἁμαρτιῶν (Hebr. 5, 1). Sein mittlerisches oder, was gleich viel ist, priesterliches Thun vollzieht sich hauptsächlich im Opfern; da nimmt er das, auf was der Opfernde zum Zweck des colere Deum in unmittelbarer Beziehung auf Gott verzichtet[1], und bietet es der summa majestas dar, die aus seiner Hand es wohlgefällig annimmt und durch ihn als fructus sacrificii dem Opfernden Gnade und Frieden zuwendet. Aber nicht bloß opfernd, sondern auch betend sind die Mittler thätig, sofern sie als die Gott Nahestehenden in Worten bei ihm Fürbitte für die Sünder einlegen (Exod. 32, 11—13; Hebr. 7, 25); auch dem Heidenthum ist das mittlerische Gebet nicht unbekannt (vgl. Becker IV. S. 219). — Freilich vermochten jüdische und heidnische Mittler durch ihr Opfern und Beten die sündige Menschheit nicht in Wahrheit mit Gott zu versöhnen und zu verbinden, da sie selber nur sinnbildlich und typisch heilig, nur symbolisch Gottes Eigenthum und Gottes Stellvertreter waren; das vermochte erst der Mittler, welcher nicht bloß in Wahrheit Mensch und in Allem (χώρις ἁμαρτίας) den Menschen ähnlich, sondern als wesensgleicher Sohn Gottes auch in aller Realität Eigenthum Gottes („wer sein ist") und als Gottmensch zum μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων (I Tim. 2, 5) bestimmt war („wen er erwählt"; vgl. Hebr. 5, 4 ff.). Durch sein Opfer und Gebet, wovon weiter unten die Rede ist, wurde endlich real vermittelt, Friede zwischen Himmel und Erde gestiftet (Col. 1, 20), dem mosaischen Bunde sein πλήρωμα gegeben in der wirklichen und dauernden Verbindung Gottes mit dem Geschlechte (Hebr. 9, 15; vgl. 8, 6 ff.).

g. Wie bei Juden und Heiden die Priester durch ihre Gewandung als Mittler, als die Gott Nahestehenden und Nahenden charakterisirt waren, so auch durch ihre locale Stellung im Kultusraume. An den Altar, welcher überall als die Stätte der speciellen Gegenwart der Gottheit galt, durften nur die Priester treten und resp. ihn besteigen; das Heilige der mosaischen Kultusstätte, welches den Vorderraum der eigentlichen „Wohnung" Jehovahs ausmachte, durfte kein Laie, durften nur Priester betreten, und in den Hinterraum, wo das Symbol der Gottesgegenwart, die Schechina thronte, ging nur der Hohepriester einmal des Jahres hinein, und zwar fichtlich als Mittler, weil mit Rauchwerk (Gebet) und Blut (Opfer). Auch die heidnischen Tempel hatten ihre Adyta oder Penetralia, die kein Laie, die nur der Priester als Mittler betreten durfte[2]. Wie die Idee von Priestern als Mittlern allgemein menschlich ist, so auch die Herstellung von eigenen Priesterräumen an der Kultusstätte; diese entstammen zunächst nicht irgend welchen Utilitäts-Rücksichten (etwa damit die Liturgen besser gesehen

[1] Ganz klar sieht man im mosaischen Kult, welche Stellung der Mittler zum λαός einzunehmen hat. Der opfernde Laie schlachtet das Opferthier, gibt hierin dessen Leben in den Tod hin, daneben steht der Priester als Mittler, in welchem λαός und θεός so zu sagen in eine Einheit zusammengegangen sind, und fängt das Blut auf, gibt es in der Sprengung an Gott hin u. s. w. und vermittelt so dem Opfernden die Sühne. Nur beim charakteristischen Opfer des Versöhnungstages (Lev. 16, 15) war der Hohepriester nicht bloß Mittler (Blutsprengung), sondern als Repräsentant des ganzen sündigen Volkes auch Schlachtender, d. i. laikaler Opferer; denn dieses Opfer war specifischer Typus des Kreuzopfers, bei welchem der laicale Darbringer (Christus als Repräsentant des Geschlechtes) und der Mittler (Gottmensch) eine Person ausmachten.

[2] Vgl. z. B. Becker a. a. O. IV. S. 205 und Bötticher a. a O. S. 15.

und leichter gehört werden), sondern der Ueberzeugung, daß der Priester als Mittler wesentlich vom Volk verschieden, als „Gott Nahender" über dasselbe hoch erhaben sei. Da wir bereits in den ältesten christlichen Kultusstätten (Const. apost. II. 57) einen gesonderten Priesterraum mit Bischofsthron und Altar finden, so drängt uns dieß zu der Annahme, daß man schon damals das Thun der christlichen Liturgen als ein mittlerisches und die Eucharistie als Opfer betrachtet habe. So mußte es auch sein. Nur wenn durch Jesu Mittlertod sofort die ganze in ihm repräsentirte Menschheit in den Zustand himmlischer Vollendung eingegangen wäre, hätte es, wie schon oben bemerkt, der Fortdauer des Opfers Jesu zum Zweck der Versöhnung und fortwährenden Heiligung und hätte es eines mittlerischen Priesterthums nicht bedurft; da aber das Kreuzopfer nicht magisch wirkte und es durch die Jahrhunderte herab bis an das Ende der Tage Menschen gibt (und zu ihnen gehören auch die Frömmsten, solange sie hienieden pilgern), welche der Vermittlung (Sühne, Heiligung, Hilfe u. s. w.) bedürfen[1], so muß es fort und fort Priester oder Mittler geben und muß das Opfer Jesu als mittlerisches in den Händen der Priester fortdauern bis an's Ende der Tage. Daß dieses eine Opfer nicht etwa bloß im Jenseits in der Person des verklärten Mittlers, sondern auch hienieden auf Erden fortdaure und in Folge dessen der katholische Kult wesentlich ein mittlerischer sei, werden wir in § 15 des Näheren darlegen.

11. Es wurde oben (S. 156 ff.) gezeigt, daß der Mensch bei seinem subjectiven colere Deum nicht bloß auf Leistung des schuldigen religiösen Dienstes an die Gottheit, sondern auch auf Erlangung von Gnade mannigfacher Art seitens Gottes es abgesehen habe, daß Gebet, Opfer und die übrigen Kultacte auch Gnadenmittel seien. Erscheinen auch die Gnaden, welche Gott denen erweist, so an ihn sich hingeben, vielfach, ja zum öfteren, unmittelbar an den betreffenden Kultact (Gebets- oder Opferact) geknüpft, und ist dieser daher latreutisch und sacramental zugleich, so begegnen wir doch im Judenthum sowohl als im Heidenthum noch eigenen sinnenfälligen Handlungen, welche primär, ja ausschließlich sacramentaler Natur sind, die Bestimmung haben, in sinnenfälligen Formen Gnade zuzuwenden; das Vorhandensein solcher gnadenvermittelnden, sinnenfälligen Handlungen ist durch die Natur des Menschen („sicut hominum natura exigit", Trident.) gefordert. Im mosaischen Kulte hängen diese Acte, die wir — freilich nur im alttestamentlichen Sinne, d. i. als media der καθαρότης σάρκος — sacramentale nennen wollen, vielfach mit dem Opferkult innigst zusammen, wie z. B. die (levitisch) reinigende und weihende Sprengung des Bundesblutes (Opferblutes) an das Volk (Exod. 24, 8; vgl. V. 5), die schirmende Bestreichung der Thürpfosten mit Pesachblut (Exod. 12, 6. 7), die entsündigende und weihende Bestreichung einzelner Glieder der Ordinanden mit Opferblut bei der Priesterweihe (Exod. 29, 19 ff.), die levitisch reinigende Besprengung mit dem ὕδωρ ῥαντισμοῦ (Hebr. 9, 13), in welches Sprengwasser

[1] Sehr schön sagt Augustin: ubicunque commemorari ecclesiam non habentem maculam vel rugam, non sic accipiendum esse *quasi jam sit, sed quae praeparatur ut sit,* quando apparebit etiam gloriosa. Nunc enim propter quasdam ignorantias et infirmitatis membrorum suorum habet, unde quotidie dicat, dimitte nobis debita nostra. Retract. 2, 18. Im eucharistischen Opfer als Quell stetiger Sühne und Heiligung ist die wirksamste praeparatio zu vollendeter Heiligkeit der Kirche gegeben.

die Asche vom Opfer der rothen Kuh gemischt war u. s. w. Die Beschneidung, welche die Gnade der Bundesangehörigkeit vermittelte, erschien ob der schmerzlichen Blutvergießung in unmittelbarer Beziehung auf Gott von selbst als eine Art von Opfer. — Die Salbung mit dem heiligen Salböle, welches den sich gnadenvoll zur Creatur herablassenden Geist Gottes sinnbildete (I Kön. 10, 1. 9; 16, 13. Js. 61, 1), ist Symbol und Medium der Heiligung und Weihe von Personen (Hohepriester und Priester; Lev. 8, 12. 13; Könige und Propheten) und von Sachen (der Kultusstätte und ihrer Geräthe; Exod. 26, 36 ff. Lev. 8, 10 ff.); auch diese Salbung steht zum Oefteren in Verbindung mit dem Opfer, und wird dadurch ihre Wirkung als fructus sacrificii charakterisirt. — Auch die Heiden hatten zahlreiche ritus externi, an deren Vollzug (vielfach durch die Priester) man sich versöhnende, reinigende, schirmende und weihende Kräfte der Gottheit geknüpft dachte; Belege siehe bei Pauly a. a. O. s. v. ritus und lustratio, und bei Schömann, griech. Alterthümer II, S. 337 ff.

12. Unsere bisherige Erörterung ließ ersehen, daß viele gottesdienstliche Handlungen unserer kirchlichen Liturgie suo modo schon im Juden- und Heidenthum sich finden; sie wurzeln eben in der allgemein menschlichen Natur, und begegnen uns daher überall, wo Menschen religiösen Kult üben. Das Christenthum, die Kirche, hat consequent an die allgemein menschliche Natur und ihre Bedürfnisse angeknüpft, hat die allgemein menschlichen Kultideen vervollkommnet und übernatürlich verklärt, hat dem schattenhaften colere Deum der Juden und Heiden die entsprechende Realität (πλήρωμα) gegeben, hat das Gute, so in den vorchristlichen Kulten sich fand, nicht aufgehoben, sondern in's Bereich des Uebernatürlichen hinaufgehoben, wie in den folgenden Paragraphen des Näheren sich zeigen wird.

§ 12.

Nothwendigkeit der Erhebung und Verklärung des bloß natürlichen Kultes durch die Uebernatur (durch Licht und Leben aus Christo).

Bei unserer Darlegung der naturrechtlichen Kultgesetze im vorigen Paragraphen hatten wir zunächst den Menschen im Auge, wie er durch den Sündenfall der Stammeltern geworden ist, als pures Geschöpf ohne übernatürliche Ausstattung, und dazu belastet mit Sünde, durch welche seine Natur auch noch verwundet und verderbt worden war. Der Kult nun, welchen der Mensch in diesem Zustande in was immer für Formen Gott weihte und weiht, entspricht der Idee Gottes vom Kulte der Menschen nicht, ist nicht an sich gottgefällig, weil er nicht von Kindern Gottes, sondern von Sündensklaven vollzogen, weil er ein servitium coram Deo in *timore* ist, nicht in *sanctitate et justitia* (Luk. 1, 74. 75), wie Gott bei seiner übernatürlichen Ausstattung des Menschen intendirt hatte. Dieser Kult vermag daher auch das nicht zu bewirken, wornach der gefallene Mensch im Kulte strebt, nämlich wahre Versöhnung mit Gott und jene Vereinigung mit ihm, in welcher der Mensch nicht mehr pures Geschöpf, sondern Kind Gottes ist, und als Theilnehmer an Gottes Licht und Leben jene Ruhe und jenen Frieden besitzt,

wornach das Menschenherz inmitten der ruhelosen Welt verlangt. Einen an sich und absolut Gott wohlgefälligen und Leben wirkenden (sacramentalen) Kult vermochte nur der gottmenschliche Mittler zu vollbringen, der als Repräsentant und Haupt des Geschlechtes allen Menschen es ermöglicht hat, in ihm und im engsten Anschluß an seinen Kult gleichfalls einen gottgefälligen und übernatürlich wirksamen Kult zu vollziehen, einen Kult, wie ihn Gott als Vater sucht (Joh. 4, 23), den Kult im Geiste und in der Wahrheit.

a. Gott hatte dem ersten Menschen von Anfang an ein seine natürlichen Kräfte weit überragendes, ein übernatürliches Ziel gesetzt und ihn behufs Erreichung desselben auch übernatürlich ausgestattet. Er hatte ihm außer dem lumen naturale auch noch Theilnahme an seiner eigenen Erkenntniß gewährt, auf daß er Gott in seiner übernatürlichen Offenbarung immer vollkommener zu erkennen und endlich ihn von Angesicht zu Angesicht (wesenhaft) zu schauen vermöge; ja er hatte ihn an seinem eigensten Leben, an seiner Liebe und Heiligkeit theilnehmen lassen, hatte ihn seiner göttlichen Natur theilhaft, aus einem puren Geschöpfe zu einem Kinde Gottes gemacht, welches bestimmt war, auf Grund seiner Vergöttlichung (consortium *divinae* naturae) einst am ewig seligen Leben Gottes, an Gottes ewiger κατάπαυσις (Hebr. 4) Theil zu nehmen, in Gott zu vollkommenem Frieden und unwandelbarem Genießen zu gelangen und hierin sein gottgesetztes Ziel endgiltig zu erreichen (vgl. des Näheren Scheeben, Dogm. § 164). Wie der Kult des ersten Menschenpaares in solch übernatürlichem Zustand, im sogenannten Urzustand des Näheren beschaffen gewesen sei, darüber ließen sich wohl Vermuthungen aufstellen, wissen wir aber nichts Gewisses.

b. Durch ihre Auflehnung wider Gottes Majestät sündigten unsere Stammeltern schwer, wurden aus Kindern der göttlichen Liebe Kinder des göttlichen Zornes (Ephes. 2, 3), und wenn auch das übernatürliche *lumen* fidei in Adam und Eva nicht sofort erlosch, so gingen dieselben doch des übernatürlichen Lebens aus Gott, der heiligmachenden Gnade und der mit ihr wesentlich (Scheeben n. 1101) zusammenhängenden Integritätsgnade verlustig. Auch pflanzte sich ihre Sünde zugleich mit dem schuldbaren Zustand des Herausgerissenseins aus der übernatürlichen Lebensverbindung mit Gott auf alle ihre Nachkommen über, weßhalb der Apostel (Röm. 5, 19) von den Abkömmlingen Adams sagt: οἱ πολλοὶ (= πάντες) ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν. In Sünde geboren entbehrten und entbehren alle Adamskinder von Natur aus der übernatürlichen Erkenntnißkraft und sind sie unfähig, irgend einen Act zu vollbringen, welcher in Beziehung auf die Erreichung des von Gott dem Menschen gesetzten übernatürlichen Zieles, also in Beziehung auf die ewige Seligkeit einen Werth hätte, ein Verdienst auf nur de congruo, wie die Theologen es nennen, zu begründen vermöchte. Zudem sind durch die Sünde auch die natürlichen Kräfte der Adamskinder verderbt; es ist das lumen naturale in der Seele geschwächt, die Neigung des Willens zum Bösen nach dem Verlust der Integritätsgnade um so stärker, als der Satan auf den durch die Sünde ihm verknechteten und durch jede actuelle Sünde noch tiefer in diese Knechtschaft hinein gerathenen Sündensklaven einen gewaltigen Einfluß auszuüben vermag.

Die heilige Schrift bezeichnet den Zustand des Menschen, welcher mit der Erbsünde, aus welcher in der Regel auch zahllose actuelle Versündigungen hervorwachsen, behaftet ist, öfters als Tod, und zwar ohne Zweifel aus dem Grunde, weil durch die Sünde unserer Stammeltern dem ganzen Geschlechte das übernatürliche Leben aus Gott, die heiligmachende Gnade verloren ging, welche im neuen Testament (vgl. Joh. 5, 24. 40 u. ö. Röm. 8, 10. II Petr. 1, 3. I Joh. 3, 14) kurzweg als Ζωή, als Leben κατ' ἐξοχήν bezeichnet wird, und

welche als göttliches σπέρμα (I Joh. 3, 9) nicht bloß alle Seelenkräfte geheimnißvoll gehoben, verklärt, übernatürlich belebt, sondern (sofern sie Quell der Integritätsgnade war) auch dem Leibe das Vermögen der Unsterblichkeit zugebracht hatte. Weil das übernatürliche Leben aus Gott ertödtend, wird die Erbsünde und jede schwere Sünde passend als Todsünde (vgl. Matth. 8, 22. Röm. 7, 10. I Joh. 3, 14; 5, 16) und werden derlei Sünder als νεκροί, als Todte durch die Sünde und in der Sünde bezeichnet (Ephes. 2, 1. 5. Kol. 2, 13). Der physische Tod, oder die Sünde als den Leib tödtendes Princip macht sich geltend als allmählige Zersetzung und Zerstörung des leiblichen Lebens. Analog (vgl. Chrysost. Homil. 6 über II. Korinth. n. 3 und 18. Homil. über Ephes. n. 3) wirkte und wirkt die eingedrungene Sünde auch in der Seele, nachdem dieser das übernatürliche Leben aus Gott zu Verlust gegangen ist; die vorhandenen natürlich guten Kräfte des Intellectes und Willens werden durch die einwohnende Sünde (Röm. 7, 17) immer mehr zersetzt, und hätte Gott nicht alsbald nach dem Sündenfall mit übernatürlicher Gnadenhilfe eingegriffen, so würde in der Menschheit die natürliche Gotteserkenntniß progressiv immer mehr verfinstert, die sündhafte Lust immer furchtbarer, es würde auch das natürliche Ebenbild Gottes im Menschen — zwar nicht zerstört — aber bis zur Unkenntlichkeit verdunkelt worden sein. Wohl mit Recht nimmt man daher an, Gott würde nach erfolgtem Sündenfall das Geschlecht sich überhaupt nicht haben entwickeln lassen, wenn er nicht von vornherein die Absicht gehabt hätte, die Menschheit aus der natura lapsa wieder in die Lebensverbindung mit sich emporzuheben, sie wieder mit übernatürlichem Licht und Leben auszurüsten, auf daß sie das ihr anfänglich gesteckte Ziel erreichen könne, nach welchem auch der gefallene Mensch bewußt oder unbewußt sich sehnt, und ohne dessen Erreichung er im günstigsten Fall (wenn er nämlich bei seinem Sterben nur mit der Erbsünde behaftet ist) einer ewigen poena damni, sonst aber der ewigen poena sensus verfällt.

c. Wie beim Menschen gleich nach dem Sündenfall das colere Deum sich gestalten resp. umgestalten mußte, wurde schon im vorigen Paragraphen (n. 10) des Allgemeineren angedeutet. Ohne Dazwischenkunft übernatürlicher Offenbarung würde das natürliche Gottesbewußtsein in der Menschheit immer mehr getrübt und im Zusammenhang damit sowie in Folge des sich steigernden sittlichen Verfalles auch der religiöse Kult progressiv degenerirt worden sein, wofür uns in den Kulten des Heidenthums, das nicht einmal der übernatürlichen Gnade schlechthin bar gewesen ist, traurige Beweise genug vorliegen. Solch' ein Kult, wie der sünde- und todverhaftete Mensch im Drange seines Gottesbewußtseins und seines Gewissens ihn zu leisten vermochte und laut Zeugnisses der Geschichte überall ihn leistete, konnte vor Gott nicht wahrhaft (absolut) wohlgefällig sein, selbst dann nicht, wenn der Colent, wie z. B. im Judenthum, eine relativ wahre, wenigstens keine irrthümliche Idee von Gott als dem Object des Kultus hatte. Gemäß der ursprünglichen übernatürlichen Ausstattung sollte der Mensch seinen religiösen Dienst vollbringen als Kind Gottes (Abbarufen; Röm. 8, 15; vgl. Joh. 4, 23), als durchwaltet von göttlichem Licht und göttlichem Lebensgeist, und insofern im Geiste und in der Wahrheit; nur solch ein Kult hätte der Idee Gottes vom Kulte der Menschen entsprochen, wäre eine λογικὴ λατρεία (Röm. 12, 1) gewesen (Näheres über den Kult „im Geist und in der Wahrheit" im nächsten Paragraphen n. 10). Gott einen solchen Kult zu weihen, war aber der Mensch aus sich nicht im Stande, und daß er es nicht konnte, wiewohl er es sollte, stand als Schuld (Erbschuld) für ihn vor Gott; sehr natürlich daher, daß gerade bei den intensivsten Kultacten des gefallenen Menschen, bei den Opfern, das Sünd- und Schuldbewußtsein so energischen Ausdruck gefunden, wie dieß im Act der Destructio, vorab des Tödtens der Fall ist (vgl. oben S. 171). Konnte der Mensch im

Zustand der heiligmachenden Gnade durch jeden, auch den unbedeutendsten Kultact sich in der übernatürlichen Lebensverbindung mit Gott befestigen, das Licht und Leben aus Gott in sich vermehren, und ein erhöhtes Anrecht auf Seligkeit im Himmel begründen, so waren dagegen auch die intensivsten Kultacte, welche er nach dem Sündenfall aus pur natürlicher Kraft vollbrachte, ohne allen Werth für die Ewigkeit, nicht einmal im Stande, auch nur eine übernatürliche **gratia actualis**, geschweige denn die heiligmachende Gnade, das übernatürliche Leben aus Gott zu verdienen; ist schon die **natura pura** diesem Leben völlig improportionirt, dann um so mehr die **natura lapsa** mit allem, was sie aus sich zu leisten vermag. Aus sich vermochten die gottesdienstlichen Handlungen des gefallenen Menschen nur ein Anrecht auf natürliche Gnaden, nicht auf Vatersgnaden, sondern nur auf Schöpfergnaden zu begründen, auf Gaben und Güter, welche das für Gott, für die Lebensgemeinschaft mit Gott, für das Schauen und Genießen Gottes bestimmte Herz des Menschen nicht dauernd zu befriedigen vermögen.

d. Sollte der Mensch gleichwohl zu dem Ziele, für welches Gott ihn ursprünglich bestimmt hatte, gelangen und für diesen Zweck der ihm zürnende Gott versöhnt und sofort in die Natur des Menschen das Leben aus Gott, die Liebe aus Gott, die Ζωὴ αἰώνιος als neuer göttlicher Lebenskeim wieder eingesenkt werden, so konnte all das nur durch pure Gnade von Seiten Gottes ohne jegliches Verdienst des Menschen erfolgen. Hätten alle Menschen alle Tage ihres Erdenlebens sich ausschließlich und eifrigst auf's colere Deum verlegt und eben darin die höchsten sittlich guten Thaten vollbracht, deren ein Mensch fähig ist, ja hätten sie im Drange pur natürlicher Religion selbst ihr Leben in unmittelbarer Beziehung auf Gott hingeopfert, es würde solch ein Kult, weil aus pur natürlicher Kraft vollzogen, weder Gott zu versöhnen noch die übernatürliche Lebenskraft mit ihm zu verdienen vermocht haben; das konnte, sofern der majestätische Gott die Menschheit nicht durch einfache Condonation ihrer Schuld und sofortige übernatürliche Wiederbelebung erlösen wollte, nur durch einen gottmenschlichen Mittler geschehen, der — weil Gott und Mensch in Einer Person — in seiner menschlichen Natur Namens der ganzen Menschheit durch seine λατρεία eine unendliche Genugthuung leisten und dem Geschlechte das übernatürliche Leben aus Gott verdienen konnte, um es sofort aus eigener Fülle (Joh. 5, 26) als zweiter Adam allen seinen Geschlechtsgenossen dem Fleische nach (Hebr. 2, 13) im Ueberfluße (Joh. 10, 10) mitzutheilen. Da unter allen sittlichen Handlungen des Menschen die gottesdienstlichen obenan stehen und daher die Menschen seit dem Sündenfall primär durch den Kult Gott zu versöhnen und seine Gnade zu erlangen suchten, so war schon a priori zu erwarten, daß auch jene Handlung des gottmenschlichen Mittlers, durch welche Gott endgiltig versöhnt und durch welche dem todverhafteten Geschlecht das übernatürliche Leben verdient werden sollte, eine gottesdienstliche Handlung, ein Kultact sein werde, wie denn auch unsere Versöhnung und unser Leben primär aus dem Kreuzestode Jesu abgeleitet wird, den die heilige Schrift als welterlösendes Opfer, als den erhabensten Kultact darstellt (vgl. d. Näheren meine Schrift über das Opfer d. A. u. N. B., S. 155 ff.), ohne dadurch auszuschließen, daß auch alle übrigen Gehorsams- und Liebesacte Jesu miterlösend gewesen seien. Der Kult des Gottmenschen, sein Opfer und Opfergebet, ist an sich und absolut Gott wohlgefällig und weil im Namen des ganzen Geschlechtes vollzogen, ist er auch Quell des übernatürlichen Lebens für alle Menschen, die gläubig an ihn als ihr Haupt sich anschließen, durch ihn sich übernatürlich beleben, zu Adoptivkindern Gottes sich erheben und dadurch in den Stand setzen lassen, auch ihrerseits im engsten Zusammenschluß mit Christo als dem Haupte einen an sich gottgefälligen und übernatürlich wirksamen Kult zu vollziehen, wie dieß in vollkommenster Weise in der katholischen Liturgie geschieht, die wir

unten des Näheren als *colere Deum* des gottmenschlichen Hauptes im Zusammenschluß mit seinen Gliedern werden kennen lernen. In der Liturgie der katholischen Kirche erscheinen die natürlichen Grundlagen und Principien des Kultes als übernatürlich verklärt, das pur natürliche colere Deum nicht als aufgehoben, sondern als hinaufgehoben in die Sphäre des göttlichen Lichtes und göttlichen Lebens. Wohl sind nicht Alle, die an der Liturgie der Kirche Theil zu nehmen ein Recht und die Pflicht haben, im vollem und actuellen Besitz der Uebernatur; aber auch der Todsünder, wiewohl des übernatürlichen Lebens, der heiligmachenden Gnade beraubt, trägt wenigstens das übernatürliche Licht des Glaubens und im Taufcharakter, der ihn mit Christus verbunden hält, auch das übernatürliche Leben wurzelhaft in sich, so daß sein colere Deum kein pur natürliches ist, der übernatürlichen Verklärung nicht völlig entbehrt und daher auch ein meritum de congruo zu begründen vermag.

§ 13.

Der Kultus oder die Liturgie des gottmenschlichen Mittlers in den Tagen seines Erdenlebens als die Grundlage des wahrhaft gottgefälligen Kultes oder des Kultes im Geiste und in der Wahrheit.

1. Die Grundlegung zum Kultus als einem übernatürlichen colere Deum begann schon vor dem Erscheinen des gottmenschlichen Mittlers im Fleische, ja sie begann alsogleich nach dem Sündenfall der Stammeltern. Im Protevangelium (Gen. 3, 15) wird bereits das Opfer auf Golgotha, die absolut vollkommene λατρεία Christi angekündigt, welche der Quell alles übernatürlichen Lichtes und Lebens, aller übernatürlichen Gnade ist, welche der gefallenen Menschheit durch die Jahrhunderte hinab behufs ihrer Wiedererhebung und noch höheren Verklärung zu Theil werden sollte. Dieses versöhnende und lebenspendende Opfer des Gottmenschen stand, schon bevor es in irdischer Sichtbarkeit vollzogen wurde, vor Gott, der im Hinblick auf dasselbe und kraft desselben nicht bloß den Juden, sondern sogar den Heiden anticipando übernatürliche Gnaden spendete, so daß der jüdische und selbst der heidnische Kult nicht bloßer Typus der kommenden λατρεία Christi, sondern in gewissem Sinne und bis zu einem gewissen Grade auch Träger übernatürlicher Gnade war, freilich nicht aus sich.

a. Um diejenigen Offenbarungswahrheiten, welche auf dem Weg der Ueberlieferung aus dem Urzustand herüber kamen, sodann um die gesammte Offenbarung an die Patriarchen, durch Moses und die Propheten gläubig (fide *divina*) festzuhalten, bedurften die Menschen wenigstens actueller übernatürlicher Erleuchtung. Daß Gott sich auch nach dem Sündenfall noch übernatürlich offenbarte und dadurch, sowie durch Verleihung übernatürlicher Glaubensgnade dafür sorgte, daß die Menschen, daß wenigstens die Israeliten das wahre Object des Kultes kannten, daß sie, wenn auch keine vollkommene, doch wenigstens eine richtige Kenntniß von Gott hatten, ist als Wirkung des kommenden Opfers Christi zu betrachten. Im Hinblick auf dasselbe gab Gott den Gläubigen des alten Bundes sicherlich auch für ihr sittliches Handeln actuelle übernatürliche Gnade, so daß ihre guten Werke nicht ein bloß natürliches, sondern schon ein übernatürliches Verdienst begründeten, freilich nur ein meritum de congruo. Wohl legte dem gefallenen Menschen schon seine Natur (vgl. oben § 11. n. 10) es nahe und

trieb ihn dazu an, Gott einen religiösen Dienst zu weihen, namentlich ihm Opfer in forma destructionis zu bringen; aber vielleicht hat Gott selber gleich an der Wiege des Geschlechtes auch noch durch übernatürliche Offenbarung und Erleuchtung in Beziehung auf den Kult und seine Formen wenigstens insoweit eingewirkt, daß die Menschen erkannten, ihr colere Deum sei aus sich unvollkommen und ihre Opfer insbesondere seien σκιὰ τῶν μελλόντων (Col. 2, 17. Hebr. 10, 1), seien Typus der künftigen λατρεία des verheißenen Erlösers. Jedenfalls wußten die Juden, deren Kult von Gott selber bis in's Einzelnste hinein geordnet und zum deutlichsten Typus des Kultes Christi, speciell des Opfers Christi gestaltet war, daß ihre Opfer aus sich nicht sühnekräftig seien, sondern an ein künftiges Opfer appelliren, welches innerlich und vor Gott (κατὰ συνείδησιν; Hebr. 9, 14), nicht bloß levitisch vor dem Gesetze (πρὸς τὴν τῆς σαρκὸς καθαρότητα. Hebr. 9, 13) zu reinigen und zu heiligen die Kraft habe. Wenn nun ein frommer Israelite Opfer brachte und dabei gläubigen Blickes (klar oder weniger klar, explicite oder implicite) hinausschaute auf das künftige Opfer der Vollendung, und wenn er dabei ferner in Folge übernatürlicher Bewegung seines Willens Acte der Reue, des Verlangens nach Vereinigung mit Gott u. s. w. erweckte, wer möchte läugnen, daß Gott einem Solchen, dessen colere Deum ja schon kein pur natürliches mehr, sondern bereits übernatürlich tingirt war, aus dem Schatze des künftigen Opfers Christi auch schon die heiligmachende Gnade verliehen, ihn zum Kind Gottes gemacht habe? Es kann nicht bezweifelt werden, daß es schon im alten Testamente wirklich (nicht bloß levitisch) Gerechte und Heilige gab, und es erscheint gewiß als im höchsten Grade wahrscheinlich, daß ihnen Gott die versöhnende und heiligende Gnade wohl am öftesten und liebsten beim Kulte, anläßlich ihrer Opferdarbringungen, freilich nicht als Frucht dieser, sondern als Wirkung des in ihnen vorgebildeten Opfers Christi verliehen habe; war schon die übernatürliche actuale Gnade der vorchristlichen Zeit fructus des einen welterlösenden Opfers, dann um so mehr die habituale Gnade, die heiligmachende zumal.

b. Aus dem Johanniseoangelium erfahren wir, daß der Logos schon vor seiner Menschwerdung jeden Menschen erleuchtete, sohin auf die ganze Menschheit eine übernatürlichen Einfluß (denn an einen solchen ist hier doch wohl zu denken) ausübte, und die ältesten Väter (vgl. Justin, Apolog. II. 13 u. ö. Athenagoras, Clemens Alexandr.) versichern ausdrücklich, daß der λόγος σπερματικός nicht bloß in der mosaischen Offenbarung in mannigfacher Weise wirksam war, sondern auch als übernatürlich befruchtendes σπέρμα in der besser gesinnten Heidenwelt sich erwies. Man hat daher gewiß Grund genug anzunehmen, daß die guten Werke jener Heiden, welche implicite an den kommenden Erlöser glaubten und nach ihm sich sehnten, auch schon unter dem Einfluß seiner übernatürlichen Gnade standen, was ganz besonders von ihren Kultacten gelten dürfte. Freilich wissen wir (I Kor. 10, 20 f.), daß der Kult und die Colenten des Heidenthums immer mehr unter den dominirenden Einfluß der Dämonen geriethen, was uns aber nicht nöthiget, jede Ausnahme zu läugnen, und den heidnischen Kult als jeglicher Gnade bar zu erklären. Auch in ihm lag eine fortwährende Appellation an jenen vollkommenen Kult, der aus sich zu versöhnen und zu heiligen im Stande ist, auch die heidnischen Opfer waren im weitern Sinn Typen des Opfers Christi, waren „Schattenrisse des Künftigen“, freilich so schwach und allgemein, daß man aus ihnen das entsprechende σῶμα vielfach kaum mehr herauszubeuten vermag, während dasselbe beim mosaischen Kult durchschnittlich leicht zu erkennen ist (vgl. mein „Opfer d. A. u. N. B.“, S. 155 ff.).

2. Zur wirklichen Begründung des schon im alten Testament vorgebildeten und angebahnten Kultes nach der Idee Gottes war allererst die übernatürliche

Lehroffenbarung in Christo erforderlich, durch welche die Menschen untrügliche Aufschlüsse erhielten über das Object und Subject dieses Kultes, über die Natur desselben und die wesentliche Art seines Vollzuges. Diese grundlegenden, übernatürlichen Aufschlüsse hat Gott, nachdem er in der vorchristlichen Zeit durch die Propheten geredet hatte, der Welt schließlich durch seinen Sohn gegeben (Hebr. 1, 1), welchen er nicht bloß zum Hohenpriester bestellt, sondern auch und zunächst zum Lehrer und vollkommenen Propheten gesalbt hatte (Luk. 4, 18).

Das colere Deum setzt voraus, daß man Gott kenne, und durch die Beschaffenheit der Gotteserkenntniß ist auch die Beschaffenheit des betreffenden Kultes wesentlich bedingt. Unter dem überwuchernden Einfluß der Sünde war die natürliche Gotteserkenntniß immer mehr getrübt worden und der heidnische Kult auf's höchste entartet. Die Juden kannten den wahren Gott durch die mosaische Offenbarung; durch die Propheten sodann war diese Gotteserkenntniß nicht bloß vor Trübungen gehütet, sondern auch weiter entwickelt worden, weil ja in der Fülle der Zeiten aus den Juden der Messias hervorgehen sollte. Die Gotteserkenntniß, auf welcher der jüdische Kult basirte, ist also eine wahre gewesen, und zwar wegen des speciellen Offenbarungseinflusses, den Gott im Hinblick auf den kommenden Messias am Judenvolk bethätigte, weßhalb Christus, mit den Juden sich zusammenschließend, zur Samariterin (Joh. 4, 22) sagte: **nos adoramus, quod scimus, quia salus ex Judaeis est.** Aber auch diese durch Moses und die Propheten vermittelte Gotteserkenntniß war noch unvollkommen und als Grundlage für den Kult nach der Idee Gottes nicht ausreichend. Wohl hatte man im alten Testament Ahnungen und Andeutungen von einem trinitarischen Leben in Gott, aber eine klarere Kenntniß des Dreieinigen, wie der christliche Kult sie voraussetzt, konnte erst der fleischgewordene Sohn Gottes aus dem Schooße des Vaters (Joh. 1, 18) bringen. Selbst aus dem Vater gezeugt und darum gleichwesentlicher, persönlicher Sohn des Vaters, vermochte er den Menschen sichere Kunde zu bringen von jener gnadenreichen Adoption zu Kindern Gottes, welche ihnen durch die Ineinsverpflanzung mit ihm, dem fleischgewordenen Gottessohne, und durch die Mittheilung des heiligen Geistes zu Theil werden sollte. Im alten Testament kannte man Gott wohl als Schöpfer und Herrn, als den absolut Seienden, Majestätischen und Gewaltigen, vor welchen der Mensch mit Furcht und Zittern treten muß; von Gott als Vater, in dem Sinn, in welchem die Christen, die gezeugt sind aus Gottes Samen (I Joh. 3, 9), ihn Vater nennen, wußte man im alten Bunde noch nichts. Nun sucht aber Gott als Vater (Joh. 4, 23) seine Anbeter; der Kult, welcher seiner Idee entspricht, ist wesentlich Kult des Vaters, wie denn auch Christus seine Gebete regelmäßig an den Vater richtete (Matth. 11, 25 f.; 26, 39. Luk. 23, 34. 46. Joh. 11, 41; 12, 28; 17, 1 ff.) und seine Schüler lehrte, zum Vater zu beten (Matth. 6, 9. Joh. 14, 13), weßhalb auch die Kirche ihre liturgischen Gebete gewöhnlich an den Vater richtet, aber durch den Sohn im heiligen Geiste schließt und so jederzeit den Dreieinigen verherrlichet. Die Grundeigenschaft der Colenten, wie der Vater sie will, ist deren Gotteskindschaft, und die specifische Natur des Kultes, den Gott verlangt, liegt nach Christi Lehre darin, daß er ein Kult „im Geiste und in der Wahrheit“ ist, eine Forderung, deren Sinn weiter unten (n. 10 unseres Paragraphen) näher wird erörtert werden.

3. Den Kult, welcher schon im alten Bunde vorgebildet und angebahnt wurde und mit dessen Beschaffenheit Christus als Lehrer näher bekannt machte, konnte, wie bereits gezeigt ist, kein Mensch Gott leisten; sollte er endlich doch

in die Wirklichkeit treten, so mußte der Gottmensch selber als Mittler, als Repräsentant des Geschlechtes ihn vollbringen und die Menschen befähigen, in Vereinigung mit ihm auch ihrerseits dem Vater jenen Kult zu weihen, welchen dieser von den ἀληθινοὶ προσκυνηταί, von den seiner Idee entsprechenden Anbetern fordert. Es geschah dieß von Christus in den Tagen seines Fleisches, und zwar in dem Kulte, welchen er als Mittler vollzog und endgiltig im Kreuzesopfer vollbrachte.

Schon oben (S. 173 f.) wurde dargethan, daß durch den Sündenfall ein Stand der Mittler nothwendig geworden sei, und daß sowohl Heiden als Juden ihren Priestern mittlerischen Charakter beigelegt haben. Sollten in Christo die schattenhaften vorchristlichen Kulte ihre Erfüllung erhalten, so mußte auch Christus allererst Mittler, er mußte als Gegenbild Aarons Hoherpriester sein (Hebr. 5, 1), als welchen besonders der Hebräerbrief ihn uns schildert. Als Mittler nun, als Hoherpriester der Vollendung, wurde Christus bestellt schon in der Incarnation (Hebr. 5, 5), wo Gott Mensch und die Menschheit Christi zur wirklichen Gottessohnschaft erhoben worden ist und so der Mittler in's Dasein trat, welcher nicht gleich den jüdischen und heidnischen Priestern bloß symbolisch heilig und nur juridisch Sachwalter und Repräsentant Gottes, sondern, wiewohl in Wahrheit aus den Menschen genommen und deren Repräsentant, doch absolut heilig (Hebr. 7, 26) ist und als Gottessohn die Fülle „unvergänglichen Lebens“ in sich trägt, von dem er den Menschen mittheilt und sie dadurch in den Stand setzt, wieder innig mit Gott zu verkehren (Hebr. 7, 16. 19; dazu mein Opfer d. A. u. N. B. S. 150 f.).

In prachtvoller Weise führt schon der hl. Irenäus an verschiedenen Stellen (z. B. adv. haeres. III. c. 18. 19. 21. 22; V. 21 u. ö.) aus, daß die Kluft, welche sich im Sündenfall zwischen Gott und dem Menschengeschlecht aufgethan hatte, in gewissem Sinn schon in der Incarnation ausgefüllt und die Menschheit (objective und in potentia) mit Gott im Gottessohn wieder verbunden worden sei; ferner daß alle Acte Christi, weil dieser die ἀνακεφαλαίωσις des Menschengeschlechtes, weil er Collectivmensch war, mittlerischer Natur gewesen seien; ähnlich die späteren Väter, besonders oft und tiefsinnig Cyrillus von Alexandria, deßgleichen der hl. Chrysostomus, der z. B. in der 7. Homilie über den I Timotheusbrief so schön sagt: „der Mittler muß zwischen den Beiden stehen, deren Mittler er ist. Die Aufgabe eines Mittlers ist es, die Natur der Beiden, deren Mittler er ist, in sich zu vereinigen. Wenn er nur die Natur des Einen hat und dem Andern ferne steht, so ist er kein Mittler. Wenn also der Sohn (Gottes) nicht Theil hat an der Natur des Vaters, dann ist er kein Mittler, sondern das Gegentheil. Wie er Theil hat an der Natur der Menschen, weil er zu den Menschen gekommen ist, so hat er auch Theil an der Natur Gottes, weil er von Gott gekommen ist..... Wie der Sohn Mensch geworden ist, eben so ist er auch Gott; ein bloßer Mensch wäre kein Mittler gewesen, denn er mußte auch mit Gott verhandeln“ u. s. w. — Daß und inwiefern Christus schon in der Incarnation mittlerisches Haupt der Menschheit, ja der gesammten Creatur geworden ist, hat Scheeben (Dogm. III. 1., S. 138 f.) sehr schön und eingehend erörtert.

4. Da Christus schon in der Incarnation Mittler des Geschlechtes wurde, so hatten ohne Zweifel auch alle seine Handlungen von Anfang an mittlerischen

Charakter; in Folge der unio hypostatica standen bei ihm auch die im engeren Sinne sogenannten sittlichen Tugenden in directer Beziehung auf Gott und hatten insofern das Gepräge einer λατρεία vor ihm (vgl. § 11. n. 4). Und doch leitet die heilige Schrift unsere Versöhnung und übernatürliche Wiederbelebung nicht etwa aus der demüthigen Unscheinbarkeit Jesu in der Krippe und im Hause zu Nazareth, oder aus seinem siegreichen Kampf mit dem Satan, oder aus seinem vierzigtägigen Fasten, oder aus seinem Mitleid mit Kranken und Sündern, aus seiner Geduld mit den Jüngern und dem wankelmüthigen Volke und dergleichen, sondern durchweg aus seinem blutigen Tode ab, welcher in den heiligen Schriften als Opfer, sohin als Kultact, als höchste λατρεία aufgefaßt wird, neben welcher auch das Gebet des Erlösers als mittlerischer Act erscheint (Hebr. 5, 7). Wie Juden und Heiden zunächst nicht durch irgend welche sittliche Thaten, sondern primär durch gottesdienstliche Handlungen, durch die religiöse λατρεία Gott zu versöhnen und sich gnädig zu stimmen suchten, so sehen wir auch in Christo die wirkliche Gewährung dessen, was die vorchristlichen Kulte aus sich nicht zu erreichen vermochten, schließlich an seinen mittlerischen Kultus geknüpft, an Christi Opfer und Opfergebet; das macht ja den Mittler zum Mittler, zum Priester und Hohenpriester, daß er Kultacte vollzieht, daß er mittlerisch opfert und betet. Von diesem Kultus Christi nun, den er in den Tagen seines Fleisches in Opfer und Gebet vollzog, muß im Nachfolgenden um so mehr etwas eingehender die Rede sein, als derselbe den tragenden Mittelpunkt jeglichen Kultes seit dem Sündenfall bildet; an ihn appellirten alle vorchristlichen Kulte, und für den christlichen Kultus, näher für die Liturgie der Kirche, erscheint er, wie sich zeigen wird, so recht als der eigentliche Krystallisationskern.

Wohl wird in der Dogmatik die Frage erörtert, warum nicht schon das öffentliche Leben und Wirken des Herrn, sondern erst sein Opfertod die Erlösung bewerkstelliget habe, aber dabei nicht immer genugsam hingewiesen auf den innern Unterschied zwischen sittlichen Handlungen im engern Sinn und zwischen gottesdienstlichen Handlungen. Selbstverständlich wird dabei dann auch die kultgeschichtliche Thatsache nicht in Betracht gezogen, daß Juden und Heiden ihre (wie immer beschaffene) Versöhnung und Heiligung primär nicht aus irgend welchen sittlichen Handlungen, sondern aus jenen Kultacten ableiteten, die sie im Anschluß an die mittlerischen Priester nnd resp. durch sie vollzogen. Kurz gesagt, es wird in der Dogmatik der kultliche Charakter des Opfertodes Jesu vielfach zu wenig betont und gewürdiget; am meisten noch ist es von Scheeben geschehen (Dogm. III. 1. n. 1039 u. 1267 ff.). Ueber die soteriologische Bedeutung der dem Leiden und Tod des Herrn vorausgehenden Actionen vgl. Oswald, die Erlösung in Christo II. 8. 101 ff. und S. 177 f. und Scheeben a. a. O. n. 1267 ff.

5. Wie schon erwähnt, wird im neuen Testamente der Tod des Herrn, und regelmäßig nur dieser, als Opfer dargestellt (z. B. Hebr. 7, 27; 9, 12—22; 10, 10—14 u. ö. Vgl. Matth. 20, 28. Joh. 17, 19), und wird sofort aus dem Tode Jesu (Röm. 5, 6 ff. II Kor. 5, 14. I Theff. 5, 10), oder, was gleichbedeutend ist, aus dem vergossenen Blute Jesu (Röm. 3, 25; 5, 9. Kol. 1, 20. Ephes. 1, 7; 2, 13 u. ö.) die Erlösung (ἀπολύτρωσις) der Menschheit aus ihrem jammervollen Zustande, ihre Versöhnung mit dem zürnenden (Röm. 5, 9) Gott (ἱλασμὸς περὶ ἁμαρτιῶν), ihre übernatürliche Wiederbelebung und Heiligung (ζωή — δικαιοσύνη) abgeleitet

(vgl. des Näheren Opfer b. A. u. N. B. S. 187 ff.). Was seit dem Sündenfalle durch die Opfer der vorchristlichen Zeit vergeblich erstrebt wurde, Versöhnung des zürnenden Gottes und Wiedererlangung der verlorenen übernatürlichen Lebensverbindung mit ihm, das bezeichnen die neutestamentlichen Schriften als Frucht des Todes Jesu, und sie charakterisiren denselben gerade auch durch diese Wirkungen unzweideutig als Opfer, als den vollendetsten Kultact, als die Erfüllung der typischen Opfer des alten Bundes (Opfer b. A. B. S. 183 ff.).

Wir haben oben (S. 170) das Opfer, wie es in der vorchristlichen Zeit als historische Thatsache uns überall begegnet, definirt als freiwillige, aus religiösen Motiven hervorgehende Weihung und theilweise oder gänzliche Zerstörung eines materiellen, meistentheils in die Genußsphäre fallenden Besitzobjectes in unmittelbarer Beziehung auf Gott zu dem Zwecke, um ihm den schuldigen religiösen Dienst (λατρεία) zu leisten und durch diesen Dienst allererst Gott zu versöhnen, sodann seiner höchsten Majestät thatsächlich Anbetung und Dank zu bezeigen, sowie Gnade und Hilfe von ihm zu erlangen. Wir wollen nun diese Definition prüfend an das Opfer Christi halten.

Das, wodurch sich das Opfer von jedem anderen Kultacte unterscheidet, ist die Destruction des Opferobjectes, beim Opfer Christi die gewaltsame Zerstörung seines Leibeslebens, und zwar durch Blutvergießen. Trennung des Blutes vom Leibe, Hingebung des Lebens in den Tod mittelst Blutvergießens an Gott, dessen Stelle der Priester vertritt, war die wesentliche Form der vorbildlichen Opfer des mosaischen Kultes. Vergießen des Blutes, gewaltsame, schmerzhafte Trennung desselben vom Leibe behufs Zerstörung des Leibeslebens in unmittelbarer Beziehung auf Gott, ja in der persönlichen Lebensverbindung mit Gott, ist auch die Grundform des Opfers Christi, wie denn auch der Heiland selber die Erlösung bedeutsam genug aus dem Vergießen seines Blutes ableitet (Matth. 26, 28), und im Hebräerbriefe (9, 22) als Action, durch welche das Blut sühnekräftig wird, das Vergießen desselben erscheint.

a. In meiner Schrift über das Opfer des Alten und Neuen Bundes suchte ich eingehend (S. 53 ff.) darzuthun, daß schon im mosaischen Kulte die Trennung des Blutes vom Leibe in der Opferschlachtung, das Vergießen des Blutes in die Hände des Priesters als des gottbestellten Mittlers die wesentliche Form des blutigen Opfers sei; ferner glaube ich dort auch bewiesen zu haben, daß nach neutestamentlicher Auffassung die volle Kraft des Opfers Christi im Blutvergießen auf Erden, nicht (wie Viele behaupten) in einer Blutsprengung, die im Jenseits stattfinden soll, zu suchen sei (a. a. O. S. 166 ff.). Dieser meiner Ansicht von der centralen Bedeutung der Opferschlachtung hat sich neuestens auch Schäfer (relig. Alterthümer S. 79 f.), Zill (Comment. z. Hebräerbr. S. 428 ff.) und im Grund genommen auch Scheeben (a. a. O. n. 1442) angeschlossen. Das Hauptargument, welches Knabenbauer (Stimmen aus Maria-Laach Bd. 14. S. 549) gegen sie geltend macht, erscheint mir schon aus dem Grunde nicht als zutreffend, weil ich ja selber (a. a. O. S. 56 und 167) gar sehr die Nothwendigkeit eines Mittlers (Priesters) betone, welcher das Blut im Moment, wo es vom Darbringer des Opfers vergossen wird, auffangen, im Namen Gottes das verströmende Leben annehmen muß, so daß im einen Act des Blutvergießens Beides gegeben ist, die Hingabe des Lebens an Gott und die Annahme desselben, beide „durch die Hand des Mittlers“ (Gal. 3, 19). Die Mischna-Stelle

(Sebach. c. 2. n. 1), auf welche sich Knabenbauer gegen meine Ansicht beruft, redet nicht vom Sprengen des Blutes, sondern vom Auffangen (קבל) desselben beim Act der Opferschlachtung durch einen Laien, statt durch einen Priester; gerade die erwähnte Stelle der Mischna zeugt dafür, daß auch die jüdische Tradition den Act des Blutvergießens, also den Act der Tödtung oder Opferschlachtung für central bedeutsam hielt.

b. Im mosaischen Kult waren der opferbringende Laie (oder auch Priester, wenn er für sich opferte) und der Mittler, dessen Idee in § 11 S 173 f. entwickelt und dessen Nothwendigkeit gewiß genugsam betont wurde, zwei verschiedene Personen. In Christo hingegen sind der laikale Darbringer und der Mittler oder Hohepriester in einer Person vereinigt, was zu beachten und namentlich für das richtige Verständniß des Hebräerbriefes sehr belangreich ist, wie ich schon in meiner Schrift über das Opfer des Alten und Neuen Bundes eingehend dargethan habe; neuestens hat Scheeben in seiner Dogmatik diese Unterscheidung in der Lehre vom Erlösungsopfer Christi mit Recht entschieden geltend gemacht. Als Gottmensch das Opfer seines Lebens bringend war der Heiland zunächst Repräsentant des sündebefleckten λαός, d. i. der nach Versöhnung mit Gott und nach Wiederbelebung durch das Opfer ringenden Menschheit und erscheint er sohin als laikaler Darbringer, welcher im mosaischen Kult den Act der Schlachtung selbst vollziehen, das surrogirte Leben des Thieres durch Blutvergießen in den Tod hingeben mußte, was Christus that, indem er freiwillig (Opfer d. A. u. N. B., S. 169 f.) sein Leben durch Blutvergießen in den Tod hingab. Der Heiland war aber in seinem Opferbringen durch Blutvergießen nicht bloß Repräsentant des Geschlechtes, sondern als Gottmensch war er zugleich der gottbestellte, in Gottes Namen und mit göttlicher Macht functionirende Mittler, war gottmenschlicher Hohepriester, durch den und in dem Gott das Opfer annahm und wirkungskräftig machte. Es erfüllte sich hier, was schon im alten Testament bei Darbringung des centralen Versöhnungsopfers vorgebildet war, da am großen Versöhnungstage der Hohepriester sowohl die laikale Function des Schlachtens als die mittlerische des Blutsprengens (resp. Blutauffangeus) zumal vollzog.

c. Wurde an den typischen Opfern die Tödtung mittelst Blutvergießens (Schlachtung) rasch vollzogen, so geschah dies bei dem blutigen Opfer der Vollendung langsam und sehr allmählig. Schon am Oelberg, sodann bei der Geißelung und Dornenkrönung, auf dem Kreuzwege, besonders aber bei der schauerlichen Annagelung an's Kreuz und während des dreistündigen Hängens am Kreuze vergoß der gottmenschliche Opferer unter unsäglichem äußeren und inneren Schmerz sein Blut, und als dann in Folge der großen Blutverluste der Tod eingetreten war, ließ er auch noch sein Herz durchstechen, auf daß selbst das im Leibe noch zurück gebliebene geronnene Blut vergossen und dadurch männiglich bekundet werde, sein Tod sei Opfertod, weil in forma sacrificii erfolgt, nämlich durch Vergießung des Blutes. Die Leiden, welche Jesus vom Oelberg bis zum τετέλεσται am Kreuz erduldete, bilden mit dem Blutvergießen, das auch in seiner einfachsten Form ohne Schmerz nicht denkbar ist, ein Ganzes (cf. collectam in fest. 5 vuln.), und können füglich mit zur äußern forma sacrificii gerechnet werden, wie denn auch in der heiligen Schrift das Leiden des Herrn so gut wie sein Tod als heilsnothwendig (Matth. 16, 21. Luk. 9, 22; 24, 26. Apg. 17, 3) und als Ursache der Verklärung für ihn und für uns bezeichnet (Hebr. 2, 9. 10; 5, 8—9), ja geradezu mit seinem Opfer identificirt (Hebr. 9, 26) und dem Blutvergießen parallel gestellt wird (Hebr. 13, 12). In diesen furchtbaren Schmerzen, welche der Heiland bei seinem Sterben erduldete und die seinen welterlösenden Tod herbeiführen halfen, hat wohl der alttestamentliche Opferbrand seine Erfüllung bekommen, wie ich im Opfer d. A. u. N. B. S. 178 ff. dargethan zu haben glaube, und

wie nunmehr auch Scheeben (Dogm. n. 1488) anerkennt. In meiner Erörterung über den Opferbrand (a. a. O., S. 182—183) habe ich denselben keineswegs ausschließlich unter dem Gesichtspunkt der Destruction aufgefaßt, sondern ausdrücklich auch das Verklärende an ihm hervorgehoben; wohl aber scheint mir Scheeben Letzteres einseitig betont, dagegen das Moment der Destruction und Abstinenz, aus welchem die Verklärung (odor suavitatis) erst herauswächst, nicht genugsam gewürdiget zu haben, ohne Zweifel, um später in Bestimmung des Wesens vom himmlischen und vom eucharistischen Opfer weniger Schwierigkeiten zu haben. Allein der Opferbrand ist und bleibt nun einmal in erster Reihe Destruction, allerdings zum Zweck der ihm wesentlichen Umgestaltung in eine höhere, verklärte Daseinsform; auch ist er nicht bloß hieratischer, sondern zugleich laicaler Natur, da ja der opfernde Laie die Opferstücke dem Priester für den Altar übergibt, analog wie der schlachtende Laie das Blut vergoß in die Hände des Priesters für den Altar. Mag man daher auch mit Scheeben das himmlische und eucharistische Opfer als den perennirenden Kreuzopferbrand auffassen, es drängt sich immer die Frage auf, wo liegt dann die dem Opferbrand essentielle Destructio? sowie die weitere Frage: wie kann das eucharistische Opfer una eademque hostia sein mit dem Kreuzesopfer, wenn in ihm nur der Kreuzopferbrand und nicht auch die Kreuzopferschlachtung perennirt? Doch davon wird weiter unten noch die Rede sein.

6. Die Hingabe des Lebens von Seiten des Gottmenschen in den Opfertod durch Blutvergießen war eine vollkommen freiwillige (Joh. 10, 17—18), aus Liebe und Gehorsam gegen den himmlischen Vater (Joh. 10, 18. Luk. 22, 42), somit in unmittelbarer Beziehung auf Gott vollbracht, wie das zur Natur eines jeden Kultactes gehört. Das Leibesleben des Herrn war für ihn ein Besitzobject, auf welches der Tod keinerlei Anspruch hatte, und wie jedem Menschen sein Leibesleben das theuerste irdische Besitzobject ist (Job 2, 4), und deßhalb auch der Unglücklichste sich gar schwer von demselben trennt (Aug. civ. Dei XI. c. 27), so kostete auch den menschlichen Willen Christi die Hingabe des Lebens in solch schauerlichen Tod eine schwere innere Entsagung (Matth. 26, 39). Dieser freie, entsagungsvolle Gehorsamsact vom Repräsentanten des Geschlechtes in unmittelbarer Beziehung auf Gott, zur Ehre Gottes vollzogen, ist es, was das äußere, mit Leiden verbundene Blutvergießen zu einem wahren und wirksamen colere Deum machte, die äußere Hingabe des Lebens in den Tod zu einem Kultact, zu einer λατρεία erhob. Wir müssen daher sagen, dieser freie, intensive Willensact sei die innere, die geistige Form des Opferactes Christi, sei das, was ihn eigentlich erlöserisch gemacht hat.

Schon im Brief an die Hebräer (5, 7 ff.; vgl. Philipp. 2, 8) wird der Gehorsam (ὑπακοή) Christi als die innere forma sacrificii gar sehr betont, unter den älteren Vätern ganz besonders von Irenäus (vgl. z. B. adv. haeres. V. 21).

7. Der Mensch, als abhängig von Gott, ist ihm religiösen Dienst schuldig (§ 11. n. 3 und 5) und erweist ihm denselben im Kulte. Vier Jahrtausende hindurch hatten die Menschen pflichtgemäß in mannigfacher Art religiösen Kult vollzogen, es hatten Heiden und Juden Myriaden von Opfern gebracht, aber ihr colere Deum war weder an sich gottgefällig, noch aus sich wirksam, wie bereits erörtert wurde. Sein Leben durch Blutvergießen im Tode an Gott hingebend, brachte in der Zeitenfülle der Gottmensch als Re-

präsentant des Geschlechtes der zürnenden göttlichen Majestät ein Opfer, welches als Opfer nicht etwa eines bloß adoptirten, sondern des persönlichen Gottessohnes dem Vater absolut wohlgefällig und darum auch unendlich wirksam war. Seit dem Sündenfall hatten alle Opfer in erster Reihe auf Sündensühne, auf Versöhnung der beleidigten göttlichen Majestät abgezielt und auf die Wiedererlangung der durch die Sünde zerstörten übernatürlichen Lebensverbindung mit Gott: „ut spiritus uniatur Deo" (Thom. p. 3. q. 22. art. 2). Sehr natürlich daher, daß unter den Wirkungen des Lebensopfers Christi im neuen Testamente überall die Entsündigung und Heiligung des Geschlechtes im Vordergrund steht, ja fast ausschließlich betont wird (Opfer d. A. u. N. B. S. 187 ff.). Christi Lebenshingabe in den Tod war Sühne und Verdienst zumal, tilgte Sünde, Schuld und Strafe des Geschlechtes und erwarb demselben die Lebensgemeinschaft mit Gott. Durch Abkehr des Willens von Gott in verbotenem Genuß hatte der erste Adam gefrevelt und den Tod im vollsten Sinne des Wortes (seelischen, d. i. Verlust des übernatürlichen Lebens aus Gott, und leiblichen) verdient; durch unbedingte Unterwerfung seines menschlichen Willens in der höchstmöglichen Entsagung (vom Leben unter den entsetzlichsten Schmerzen) unter den gottväterlichen Willen hat der zweite Adam den Frevel des ersten gesühnt und der Menschheit das Leben aus Gott, die heiligmachende Gnade verdient; am Lebensbaum im Paradiese Tod durch verbotenen Genuß, am Kreuzesbaum Leben durch die bitterste Entsagung.

Der religiöse Dienst vor Gott (Kult) und vorab das Opfer ist seiner Natur nach Anerkennung Gottes als des höchsten Wesens, ist Anbetung und Verherrlichung desselben, jegliches Opfer daher Verherrlichungsopfer. Da unsere Stammeltern Gott gleich sein wollten, verweigerten sie ihm die Anerkennung als höchster und einziger Majestät, und jede schwere Sünde ist im Grunde genommen ein Abdecretiren Gottes als der höchsten Majestät zu Gunsten des eigenen Ich. Solchen Frevel vermochte die λατρεία, die Verherrlichung Gottes, welche in den vorchristlichen Opfern gelegen war, nicht aufzuwiegen. Darin aber, daß der persönliche Sohn Gottes sein unendlich werthvolles Leben in den schauerlichsten Tod hingab, ward Gott im Namen des Geschlechtes in unendlich vollkommener Weise verherrlicht; denn großartiger kann die höchste Majestät Gottes nicht anerkannt werden als dadurch, daß zur Gutmachung der ihr zugefügten Unbild der persönliche Sohn Gottes sein Leben in den Tod hingibt. Wie Versöhnungsopfer und als solches ist daher das Lebensopfer Christi auch Anbetungs- oder Verherrlichungsopfer. Und da selbstverständlich die Lebenshingabe Jesu auch den Zweck hatte, im Namen des Geschlechtes Gott thatsächlichen Dank zu erstatten dafür, daß er die Menschheit nicht der ewigen Verdammniß preisgegeben, daß er vielmehr gleich nach dem Sündenfall einen Erlöser versprochen, Jahrtausende lang seine Ankunft vorbereitet und aus unbegreiflicher Liebe in den Tod ihn hingegeben (Joh. 3, 16), so erscheint das Kreuzesopfer auch als vollkommenstes Dankopfer. — Jedes vorchristliche Opfer war eine Bitte durch religiöses Thun, um bei Gott, von dem man sich abhängig wußte, Güter und Gaben mannigfacher Art und nach Bedürfniß zu erlangen. Hatten diese Opfer alle aus sich nur natürliche Güter zu erwirken vermocht, so erscheint das Kreuz-

opfer als wirksamste, weil vom Sohne Gottes im Namen des Geschlechtes eingelegte Thatbitte (Ambros. sermo in mort. Theodos. n. 21), und zwar um die real entsündigende und heiligende Gnade, und um all die übernatürlichen und natürlichen Güter, actuellen und habituellen Gnaden, deren die Menschen durch alle Jahrhunderte hinab bedürfen, um das von Gott ihnen gesteckte übernatürliche Ziel, das Schauen und Genießen Gottes, zu erreichen; das Kreuzopfer ist also auch Bittopfer. — Versöhnung (negative und positive), Verherrlichung, Dank und Bitte sind nur verschiedene Seiten und Wirkungsweisen der einen λατρεία, des einen Gottesdienstes, den der Gottmensch in der freiwilligen Lebenshingabe an Gott mittelst Blutvergießens vollzogen, unter der Theilnahme von Himmel und Erde auf dem Kreuzaltar von Golgatha gefeiert hat.

8. Nächst dem Opfer erscheint in allen Kulten als wichtigster Bestandtheil des Gottesdienstes das Gebet (vgl. S. 169); in Verbindung mit dem Opfer gebracht, gibt es dem inneren religiösen Act, welcher in der Opferhandlung seine kräftigste Darstellung nach außen findet, auch noch in klaren, eindringlichen Worten Ausdruck. Selbstverständlich kann auch dem Kulte, welchen der gottmenschliche Hohepriester als Repräsentant des Geschlechtes während der Tage seines Erdenlebens der göttlichen Majestät dargebracht hat, das mittlerische Gebet nicht fehlen. Im fünften Kapitel des Hebräerbriefes, wo von Christus als dem aus Menschen genommenen, durch Leidensgehorsam bewährten Hohenpriester die Rede ist, werden als Acte seiner hohepriesterlichen Thätigkeit auf Erden (ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς σαρκός) ausdrücklich die Bitt- und Flehgebete genannt, welche er unter starkem Geschrei und unter Thränen Gott darbrachte. Mag man dabei, was am entsprechendsten sein dürfte, an Jesu Gebet im Oelgarten oder aber (vgl. Matth. 27, 46. 50) an sein flehentliches Rufen und Beten am Kreuze denken, jedenfalls faßt der Apostel dieses Gebet als ein im engsten Sinne mittlerisches auf, als mit zum Lebensopfer des Herrn gehörig, und er wendet auf dieses Beten den Ausdruck προσφέρειν wohl gerade deßhalb an, weil es ihm als integrirender Bestandtheil des Leidens- und resp. Kreuzesopfers erschien, mit dem es auch äußerlich verbunden war.

Schon vor Beginn seines Leidens hat der Heiland oft und viel gebetet, sich häufig zu ungestörtem Gebete in die Einsamkeit zurückgezogen und ganze Nächte im Gebet zugebracht. Wie alle Handlungen des Herrn ab instanti conceptionis schon mittlerischer Natur waren, so ohne Zweifel auch schon alle Gebete vor dem Beginn seines Leidens. Wie aber das Leiden und der Tod des Herrn in sensu strictiori als hohepriesterliches Thun, als λατρεία im engsten Sinn erscheint, so auch sein Beten am Oelberg, sodann während der folgenden leidensschweren Nacht und besonders am Kreuze, wo er sicherlich die ganze Zeit, während welcher er hohepriesterlich sein Blut vergoß, wenn auch meistens still (vgl. dagegen Matth. 27, 46. 50. Luk. 23, 34. 46. Joh. 19, 28), betete vielleicht jene Leidenspsalmen, welche damals an ihm in Erfüllung gingen; Durand (Ration. VI. 77. n. 11) sagt: Christus in cruce pendens prolixe oravit, *decantans* decem psalmos (Ps. 21—30, 6).

Den Opferact von Golgatha hatte der Heiland bereits im Cönaculum, da er die Eucharistie einsetzte, anticipirt. Auch das Lob- und Bittgebet (großes

Hallel; Matth. 26, 30), welches bei dieser ersten Opferfeier der Heiland mit seinen Jüngern als neugeweihten Priestern verrichtete, wird als hohepriesterliches Gebet im engsten Sinn zu betrachten sein, deßgleichen das erhabene Bittgebet bei Joh. 17, welches als das vermittelnde Band erscheint zwischen dem in mysterio im Speisesaal vollzogenen und sofort am Oelberg in sinnenfälliger Wirklichkeit begonnenen Lebensopfer des Herrn.

9. Gemäß den früher (S. 156 ff.) entwickelten Grundgesetzen jeglichen Kultes entspricht der λατρεία jederzeit ein λάτρον, wenigstens ein meritum de congruo. Durch die absolut vollkommene λατρεία, welche der Gottmensch endgiltig im Opfer seines Lebens vollbrachte, verdiente er zunächst seiner heiligsten Menschheit, welcher allerdings auf Grund der unio hypostatica schon beim Eintritt in's Fleisch die forma gloriae zustand, jene Herrlichkeit, welche sie zur Rechten des Vaters genießt (Luk. 24, 26. Philipp. 2, 8—11). Als Repräsentant des Geschlechtes sodann hat er durch seine λατρεία der zürnenden göttlichen Majestät absolute Genugthuung geleistet, Versöhnung zuwege gebracht für das menschliche Geschlecht und demselben die übernatürliche Lebensverbindung mit Gott in einem noch höheren Grade verdient, als die Stammeltern vor dem Sündenfall sie besessen. Die objective Frucht der λατρεία des zweiten Adam bestand also für die Abkömmlinge des ersten in Verzeihung der Sünden (Hebr. 9, 26), in übernatürlicher Heiligkeit (Hebr. 10, 10) und Gerechtigkeit (Röm. 3, 25. 26), in der Versetzung aus dem Tode in's (wahre) Leben (I Joh. 3, 14). Wir können die Früchte der λατρεία des Herrn zusammenfassen in den Begriff „Gnade in Christo" (Röm. 7, 25). Diese Gnade hat er selber schon während der Tage seines Erdenlebens unter Anwendung sinnenfälliger Formen (des Wortes, z. B. Matth. 9, 22. Luk. 7, 48; 23, 43, der Handauflegung u. s. w.) aus dem Schatze seines künftigen Opfers empfänglichen Menschen zugewendet; und nachdem er durch Einsetzung des eucharistischen Opfers (Luk. 22, 19) für den Fortbestand seiner am Kreuze vollbrachten λατρεία als dem Quell der Gnade bis an's Ende der Tage gesorgt hatte, ordnete er auch sinnenfällige Handlungen an (Taufe: Matth. 28, 19; Absolution: Joh. 20, 23; und sicherlich auch die übrigen Sacramente), mittelst welcher seine sichtbaren Stellvertreter die Kreuzopfergnade den Menschen zuwenden sollten. Und so haben wir denn beim Kultus Christi auf Erden, welcher die Erfüllung aller vorchristlichen Kulte ist, dieselben Bestandtheile wie an diesen letzteren, nämlich Opfer, Gebet und sinnenfällige Medien der Entsündigung und Heiligung, aber nicht mehr ἐν σκιᾷ, sondern ἐν ἀληθείᾳ.

10. Die vorchristlichen Kulte waren, wie schon wiederholt betont wurde, Gott nicht wohlgefällig und vermochten daher aus sich weder zu versöhnen, noch zu heiligen, weil sowohl die Colenten (Laien), als ihre Mittler (Priester) filii irae Dei waren, der Oekonomie und Diakonie des Todes und der Verdammniß (II Kor. 3, 7. 9) angehörten, einer Oekonomie, welcher das lebengebende, freimachende, zur Gotteskindschaft erhebende πνεῦμα Gottes noch mangelte (Röm. 2, 29. Gal. 6, 15. Philipp. 3, 3); und eben weil nicht ἐν πνεύματι vollzogen, vermochte selbst der mosaische Kult nur eine fleischliche Reinigkeit[1] (Hebr. 9, 13)

[1] Unter „Reinheit des Fleisches" hat man keineswegs eine leibliche, sondern eben eine solche zu verstehen, wie der jüdische Kult aus sich, auf dem puren Stand-

zu bewirken, und erwies sich gerade in seinem Unvermögen, zu dem von den Colenten erstrebten übernatürlichen Ziel zu führen (Hebr. 10, 1 ff.), als schattenhaft, als Appellation an einen künftigen Kult, welcher in Wirklichkeit (ἐν ἀληθείᾳ) zu versöhnen und zu heiligen im Stande wäre.

In Christo, dem laikalen und mittlerischen Darbringer des Opfers, war seine menschliche Natur, in welcher er den Kult vollzog, mit dem πνεῦμα ἁγιωσύνης (Röm. 1, 4), mit dem αἰώνιον πνεῦμα gesalbt, sofern sich mit ihr der Logos, der gleich dem Vater absolutes πνεῦμα ist (Joh. 4, 24), hypostatisch geeint und auch der persönliche heilige Geist (Matth. 3, 16) sich in Fülle (Joh. 3, 34) über sie ausgegossen hatte. Daher vollzog der *Gottmensch* seinen Kult auf Erden im vollsten Sinne des Wortes ἐν πνεύματι (im Logos und im heiligen Geiste), und aus diesem Grunde war sein Kult absolut gottgefällig und vermochte das, was die vorchristlichen Kulte nur schattenhaft vorbedeutet hatten, in aller Realität zu leisten und zu bewirken. So erscheint denn der *Gottmensch* als der erste προσκυνητής, wie der Vater seit Jahrtausenden sie gesucht, nämlich als προσκυνητὴς ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ, und zwar als *absolut vollkommener* Anbeter im Geiste und in der Wahrheit. Verdienst seines absolut vollkommenen, im Namen des Geschlechtes vollzogenen Kultes ist es, daß er allen Menschen, die empfänglich sind, aus seiner Fülle *das göttliche πνεῦμα mittheilen und sie dadurch in den Stand setzen kann, nach seinem Vorbild und im engsten Anschluß an ihn fortan auch einen gottgefälligen, übernatürlich wirksamen Kult zu vollbringen, Gott im Geiste und in der Wahrheit anzubeten.* Nämlich in der Taufe (überhaupt in der Justification) wird die objective Wirkung seines mittlerischen Kultes — Versöhnung und Heiligung — den gläubigen Subjecten zugewendet; diese werden ihm eingepflanzt, mit ihm geheimnißvoll gekreuzigt, d. i. geopfert, und so wird *sein Kult ihr Kult*; sie erstehen geheimnißvoll mit ihm aus dem Tod der Sünde zum wahren Leben, das Wirkung des Lebensopfers Christi ist (Röm. 6, 3 ff.). Während der Erlöser ὁ Χριστός ist, gesalbt mit der Fülle des göttlichen πνεῦμα, sind sie Χριστιανοί, so zu sagen Ableger von ihm („christianus alter Christus"), und als solche gleichfalls, aber ἐκ μέτρου (Joh. 3, 34), *gesalbt mit dem heiligen Geiste*, welcher die substanzielle Liebe Gottes in ihre Herzen ausgegossen (Röm. 5, 5), sie aus zitternden Sklaven zu abbarufenden Kindern Gottes (Röm. 8, 15) gemacht hat, und der in ihnen wie in seinen Tempeln wohnt (I Kor. 3, 16). Als ὄντες ἐν Χριστῷ (Röm. 8, 1), als „theilhaft des heiligen Geistes" (Hebr. 6, 4), *als Kinder Gottes vermögen nun auch sie dem Vater jenen Kult zu weihen, der seiner Idee entspricht, den Kult im Geiste und in der Wahrheit.* Als solchen erweist sich der katholische Kult ganz besonders darin, daß er nicht *bloß* ein subjectives colere Deum von Christen, sondern Kultus der Glieder im engsten Zusammenschluß mit dem Kultus (Opfer und Gebet)

---

punkt des Gesetzes ohne alle übernatürliche Gnade sie zu bewirken vermochte, also eine *legale*, eine auch auf das Innere des Colenten sich erstreckende Reinheit des *pur natürlichen* colere Deum. Wie öfters, z. B. Joh. 3, 6. Gal. 3, 3, bezeichnet hier σάρξ den ganzen Menschen, wie er in Folge seiner fleischlichen Abstammung von Adam ist, noch völlig entbehrend des übernatürlichen πνεῦμα θεοῦ.

ihres gottmenschlichen, mittlerischen Hauptes ist, wovon weiter unten eingehend die Rede sein wird; vorerst (im nächsten Paragraphen) muß gezeigt werden, daß der Kultus, welchen der Heiland in den Tagen seines Fleisches auf Erden vollbrachte, nicht der Geschichte verfallen sei, sondern im Himmel fortbauere.

a. Zu wiederholten Malen wurde im Bisherigen auf die Stelle Joh. 4, 21—24 Bezug genommen, welche für die Liturgik von fundamentaler Bedeutung ist; es dürfte hier am rechten Orte sein, dieselbe des Näheren und in ihrem Zusammenhang zu würdigen.

Unzweifelhaft ist, daß Christus der Samaritanerin ankündigt, es werde demnächst nicht bloß der Samaritanische Kult mit seinem Nationalheiligthum auf dem Berge Garizim, sondern auch der als Opferkult ausschließlich an Jerusalem gebundene jüdische Kult abrogirt werden, obgleich letzterer, den Gott im Hinblick auf den kommenden Messias in besondere Obhut genommen, relativ vollkommener sei als der Samaritanische (V. 22). Darin, daß die Abrogation dieser localen Kulte mit ihren National-Tempeln angekündigt wird, liegt indirecte auch ausgesprochen, daß der neue Kult nicht mehr an einzelne Nationen und etliche bevorzugte Orte geknüpft, sondern daß er, wie ja schon Malachias (1, 11) deutlich angekündigt hatte, universeller Natur sein und von Angehörigen verschiedener Nationen (προσκυνήσετε — Samariter, Juden u. s. w.) werde vollzogen werden. Weiter ist klar, Object des neuen Kultes werde Gott in seiner ganz specifischen Eigenschaft als Vater sein (V. 21. 23), was voraussetzt, daß die Colenten ihm als Kinder gegenüberstehen, und zwar nicht als Kinder in dem Sinn, in welchem von der heiligen Schrift auch die Israeliten, deren Kult ja abrogirt wird, hie und da filii Dei heißen[1], sondern in einem wesentlich höheren, wie ja auch der neue Kult den jüdischen hoch überragt, so hoch nämlich, als die Realität über ihrem Abbild oder Vorbilde steht. Der neue Kult wird als solcher ἐν ἀληθείᾳ und die Colenten der neuen Oekonomie werden als ἀληθινοὶ προσκυνηταί bezeichnet. Nun ist nach Johanneischem (1, 9; 6, 32; 15, 1) und Paulinischem (Hebr. 8, 2; 9, 24) Sprachgebrauch ἀληθινόν das Wirkliche, weil der Idee Gottes Entsprechende, die vollkommene Realität im Unterschied von ihrem bloßen Vorbild (ἀντίτυπον) oder Sinnbild (Joh. 15, 1). Unter dem Kult ἐν ἀληθείᾳ muß sonach derjenige zu verstehen sein, welcher der Idee Gottes vom Kulte entspricht, welcher in Wirklichkeit das enthält, leistet und bietet, was in den vorchristlichen Kulten, dem mosaischen insbesondere, nur in schattenhaften Umrissen (σκιά; Hebr. 10, 1) vorgebildet war (Basil. hom. 1. de jejun.); unter den ἀληθινοὶ προσκυνηταί sodann sind jene Colenten zu verstehen, welche der Idee entsprechen (καθὸ δεῖ; Röm. 8, 26), die Gott von seinen Verehrern hatte, als er den Menschen ein übernatürliches Ziel steckte und sie für dasselbe mit der heiligmachenden Gnade ausstattete; es sind die Kinder Gottes im Unterschied von den filii irae Dei, deren colere Deum ein solches ἐν σκιᾷ nicht aber ἐν ἀληθείᾳ war. Der Kultus ἐν ἀληθείᾳ ist also derjenigen, dessen Object der klar erkannte Gott als Vater ist, dessen gottesdienstliche Handlungen sodann keine bloß schattenhafte, sondern die Erfüllung der typischen Kultacte (Opfer u. s. w.) sind und dessen Subjecte (Laien und Priester) der Idee Gottes entsprechen. — Um aber ein προσκυνητὴς ἀληθινός zu sein, muß man das göttliche πνεῦμα besitzen, muß man zu den πνευματικοί im

[1] Vgl. Origenes, de oratione c. 22, wo er betont, daß im ganzen alten Testamente kein Gebet, keine Anrede an Gott sich finde, in welcher dieser Vater genannt würde; das Abbarufen sei specifisches Vorrecht derjenigen, welche durch den einwohnenden heiligen Geist Kinder Gottes geworden sind.

neutestamentlichen Sinne zählen; wer Kind Gottes ist, das göttliche πνεῦμα hat, der betet Gott ἐν πνεύματι an, denn als Agens seines Kultus erscheint der ihm einwohnende Geist, welcher ihn zum Abba rufen, zum Anbeten des Vaters treibt, und der selber in ihm betet in unausgesprochenen Seufzern (Röm. 8, 26). Hiernach ist ἐν πνεύματι Joh. 4, 23 nicht auf den individuellen Menschengeist, sondern auf den heiligen Geist zu deuten, welcher in den Subjecten des rechten Kultes, in Laien und Priestern als übernatürliches Agens wirksam ist. Diese Deutung findet sich schon frühe bei den Lehrern und Vätern der Kirche. Origenes (zu Röm. 8, 26) erklärt den Kult ἐν ἀληθείᾳ näher als σέβειν μηκέτι τύποις μηδὲ σκιαῖς καὶ ὑποδείγμασι, redet von dem προσκυνεῖν ἐν πνεύματι τῷ ζωοποιοῦντι und bespricht in anziehender Weise das Beten des heiligen Geistes in den Gläubigen, auf das er in seiner schönen Schrift de oratione öfters mit Wärme zu sprechen kommt (vgl. z. B. c. 2. u. c. 22). Die Deutung des ἐν πνεύματι auf den heiligen Geist findet sich ferner bei Athanasius (epist. I. ad Serap.), Basilius (de Spirit. s. cap. 18. n. 47), bei Gregor von Nazianz, Cyrill von Jerusalem (catech. 17. n. 11), Cyrill von Alexandria (in Joh. edit. Migne n. 191), Ambrosius (epist. cl. I. ep. 36), Gregor dem Großen (in Ps. poenit. n. 14) und sofort bei namhaften Exegeten. Unter den Mittelalterlichen hat (unter ἀληθεία nach dem Vorgang des heiligen Athanasius Christum verstehend) Rupert von Deutz unsere Stelle besonders schön also erklärt: adorabitis, inquit, *Patrem*, Spiritum adoptionis filiorum ab ipso percipientes, et in *Unigeniti* filii ejus membra venientes. Patrem enim *in Spiritu adorare* quid est, nisi *Spiritum adoptionis* filiorum *accepisse, in quo clamamus Abba?* Quid est patrem adorare in *veritate*, nisi *in filio* ejus manendo patrem invocare? ...... Ipsa *vera adoratio propria sancti Spiritus operatio* est; nam quid oremus, sicut oportet, nescimus, sed Spiritus ipse postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus; nemo potest dicere Dominus Jesus, nisi in Spiritu sancto. — Als den Kult, welchen Christus an fraglicher Stelle im Auge habe, betrachten die Väter selbstverständlich den Kultus der Kirche; „λέγει (Χριστός) περὶ τῆς ἐκκλησίας, ὅτι ἡ ἀληθὴς προσκύνησις καὶ θεῷ πρέπουσα αὐτή ἐστιν“ (Chrysost.).

b. Die Deutung des πνεῦμα als individueller Menschengeist, als Seele, wird durch den Zusammenhang ausgeschlossen. Oder was hätte der Heiland nach dieser Auffassung sagen wollen? Etwa: der neue Kult muß sich ausschließlich im Bereich des Geistes, der Innerlichkeit bewegen, jede sinnenfällige, körperliche Handlung ist von ihm ausgeschlossen? Das konnte Christus unmöglich sagen wollen, denn solch eine Forderung verstieße gegen das Naturgesetz, wie oben (§ 11. n. 4) dargethan wurde. Oder war der intendirte Sinn etwa dieser: der neue Kult darf kein ausschließlich äußerer, leiblicher sein, sondern muß auch und allererst im Bereich des Geistes sich vollziehen, muß vom Geist seine belebende Form erhalten? Hiemit hätte aber Christus nichts wesentlich Neues gefordert, denn auch im mosaischen Kult sollten die äußeren Handlungen Ausdruck geistiger Vorgänge, Ausdruck innerer Religion sein, wie die Propheten oft genug einschärften. Bloße Mißbräuche Seitens des in Aeußerlichkeiten sich gefallenden Pharisäismus kann der Herr auch nicht im Auge gehabt haben, denn der ganze Zusammenhang läßt erschließen, daß von Abrogirung des mosaischen Kultes als solchem die Rede sei. — Aber, so frägt man, wie paßt zu der Deutung von ἐν πνεύματι die Motivirung in V. 24: „Gott ist Geist, und die ihn anbeten, müssen ihn im Geiste und in Wahrheit anbeten?“ Der Sinn dieser Stelle könne nur sein: weil Gott ein rein geistiges, ganz und gar körperloses Wesen sei, müsse auch sein Kult ein rein (oder doch seiner innern Form nach) geistiger sein, es müsse der Kult seine Heimstätte im Geist, in der Seele oder im νοῦς des Menschen

haben. Allein diese Deutung des V. 24 ist, wie bereits gezeigt wurde, durch das Vorausgehende und den ganzen Zusammenhang ausgeschlossen, und nehmen wir daher in „πνεῦμα ὁ θεός" das Wort πνεῦμα nicht als Gegensatz zu σῶμα, sondern dem anderweitigen Johanneischen Sprachgebrauch gemäß (z. B. c. III, vgl. Röm. 7, 5. 18 u. ö.) als Gegensatz zu σάρξ, der Bezeichnung des ganzen gottentfremdeten, noch nicht wiedergeborenen Menschen. Der ἄνθρωπος σαρκικός bedarf, um in's Reich Gottes eingehen, um der von Christus im Gespräch mit der Samariterin angekündigten neuen Oekonomie angehören zu können, der Wiedergeburt von oben (Joh. 3, 3; ἄνωθεν), d. i. aus Gott. Und sofern nun Gott durch Gewährung der Theilnahme an seinem Wesen Princip der Wiedergeburt ist, heißt er πνεῦμα, eine Benennung, welche nicht bloß die dritte Person in der Gottheit, sondern selbst der fleischgewordene Gottessohn (II Kor. 3, 17) führt, da ja alle drei göttlichen Personen eines Wesens sind, und da zu dem, welcher den heiligen Geist empfängt, zugleich auch Vater und Sohn kommen, um in ihm zu wohnen (Joh. 14, 23). Die Ursache, warum der jüdische und der heidnische Kult Gott nicht wohlgefällig war, lag, wie früher eingehend erörtert wurde, darin, daß die Colenten ἄνθρωποι σαρκικοί waren, schuldbar des πνεῦμα entbehrten, welches die Stammeltern vor ihrem Falle gehabt hatten. Sollte dieß anders werden, so mußten die Menschen aus σαρκικοί zu πνευματικοί umgestaltet werden; weil Gott πνεῦμα (Uebernatur an sich und für den Menschen) ist, convenirt ihm nur ein homogener Kult, ein Kult von Pneumatischen, ein Kult der ἐν πνεύματι vollzogen wird.

§ 14.

Der Kultus oder die Liturgie des verklärten Hohenpriesters im Himmel.

1. Mit dem Tode Jesu war das Opfer, welches der Gottmensch als Repräsentant und Mittler des Geschlechtes der höchsten Majestät zu bringen, war der Kultus, den er ihr opfernd und betend zu weihen hatte, ein für allemal vollbracht. Weder ganz (Socinianer), noch theilweise (neuere Protestanten) ist das welterlösende Opfer als satisfactorischer und meritorischer Act in's Jenseits zu verlegen; vielmehr hat am Kreuze das entsündigende und heiligende Opfer und Opfergebet (Matth. 27, 46. Luk. 23, 34), hat die absolut gottgefällige λατρεία ein für allemal ihren Abschluß im τετέλεσται (Joh. 19, 30) des sterbenden Hohenpriesters gefunden. Damit war auch die entsündigende und heiligende Gnade für das ganze Geschlecht endgiltig verdient, der Himmel demselben wieder eröffnet.

Den biblischen Beweis für diese Behauptung hab' ich eingehend geführt in meiner Schrift über das Opfer des alten und neuen Bundes, S. 170—177; dort ist auch gezeigt, daß der Hebräerbrief keineswegs etwas Anderes lehre und daß ihm zufolge Christi Opfer nicht etwa, wie protestantischerseits vielfach behauptet wird, erst durch Blutsprengung im Himmel, sondern hienieden auf Erden (ἐν ἡμέραις τῆς σαρκός) durch Hinopferung des gottmenschlichen Lebens in den blutigen Kreuzestod ein für allemal (ἅπαξ) vollbracht worden sei. Katholischerseits betont man die Einmaligkeit des Opfers Christi so stark als die Protestanten, und wir unterscheiden uns von ihnen wesentlich nur dadurch, daß wir dieses vollgiltige Opfer nicht gleich ihnen der Geschichte verfallen, sondern als Opfer in lebendiger Gegenwart fortdauern lassen bis an Ende der Tage, fortdauern im Jenseits, fortdauern im Diesseits.

2. Das auf Erden am Kreuze vollbrachte Opfer und Opfergebet (Hebr. 5, 7) dauert in der Person des zur Rechten des Vaters erhöhten gottmenschlichen Hohenpriesters fort und erweist sich als perennirender Quell der Entsündigung und Heiligung für Alle, so nach ihr verlangen (Hebr. 4, 16; 7, 24 ff.). Gemäß der klaren Lehre des Hebräerbriefes gibt es ein himmlisches Opfer (Kap. 8, 1 ff.) und Opfergebet (7, 25; 9, 24), und vollzieht Christus zum Heile der Menschen als melchizedekischer Hohepriester im Himmel, als dem wahren Allerheiligsten, jene Liturgie, welche in dem vom alttestamentlichen Hohenpriester alljährlich im Sanctum sanctorum vollzogenen Dienst ihr schattenhaftes Vorbild gehabt hat. Die Bedenken, welche in neuester Zeit gegen die Annahme eines „himmlischen Opfers" mehrseitig erhoben wurden, scheinen uns nicht sehr belangreich zu sein.

a. Daß der in der Himmelfahrt erhöhte Gottmensch nicht bloß Erbe des All (Hebr. 1, 2), Genosse (sedere a dextris) der göttlichen Macht, König und Richter der ganzen Welt, sondern — was für uns armselige Erdenpilger als ganz besonders wichtig (κεφάλαιον; Hebr. 8, 1) erscheint — auch im Himmel noch Hohepriester sei, wird im Hebräerbrief wiederholt betont (3, 1; 4, 14—16; 6, 20; 7, 26), und damit ja Niemand glaube, der verherrlichte Erlöser heiße etwa nur deßhalb auch im Himmel noch ἀρχιερεύς, weil er auf Erden in der Darbringung des Lebensopfers einmal als Hohepriester thätig gewesen, wird im 8. Kapitel ausdrücklich und ganz unzweideutig gesagt, daß Christus auch im Himmel noch als Liturg, d. i. als Opferer thätig sei, daß er auch dort noch etwas habe und haben müsse, was er darbringe, da er ja sonst nicht verheißungsgemäß *sacerdos* in aeternum secundum ordinem Melchizedek wäre; denn ein Priester, ein Hohepriester ohne Opfer und Opferthätigkeit sei ein non ens. Den exegetischen Beweis dafür, daß Hebr. 8, 1 ff. ein himmlisches Opfer Christi gelehrt werde, und von einer fürdauernden (nicht einmaligen, beim Eintritt in den Himmel) Opferthätigkeit Jesu im Himmel die Rede sei, glaube ich in meiner Schrift über das Opfer des alten und neuen Bundes, S. 200 ff. erbracht zu haben.

b. Zwar sind inzwischen gegen meine dortselbst bezüglich des himmlischen Opfers gegebenen Auseinandersetzungen von mehreren Seiten Bedenken erhoben worden. So meint der hochverdiente Dogmatiker Oswald („Lehre von den Sacramenten", 4. Aufl., I. Bd., S. 572; vgl. „Erlösung in Christo Jesu" II. Bd., S. 147—148), daß der Beweis für die Realität des himmlischen Opfers von mir keineswegs vollständig erbracht sei, und wiewohl er im Hinblick auf Hebr. 8, 1—4 zugibt, es sei Schriftlehre, „daß Christus nach seiner Auffahrt in den Himmel als Hohepriester jenseits Opfer darbringe", glaubt er doch dieses jenseitige, d. h. himmlische Opfer auf die „hohepriesterliche Fürbitte Christi im Himmel" einschränken zu dürfen, und bemerkt dann weiter, wenn die Ausdrücke δῶρα und θυσίαι Hebr. 8, 3 als Bezeichnung für die bloße hohepriesterliche Fürbitte zu stark erscheinen, so könne man mit Estius geradezu „das eucharistische Opfer, welches der Herr auf Erden durch die Priester der Kirche in Stellvertretung vollzieht, heranziehen", das heißt doch wohl, dann könne man unter δῶρα καὶ θυσίαι Hebr. 8, 3 das heilige Meßopfer verstehen. Allein das ist exegetisch unmöglich, da nach dem klaren Wortlaut des Hebräerbriefes Christus jene δῶρα καὶ θυσίαι nicht auf Erden (8, 4), sondern zur Rechten Gottes, im wahren Allerheiligsten, d. i. im Himmel (8, 1 ἐν τοῖς οὐρανοῖς) darbringt. Estius selber, wiewohl er bei Auslegung von Hebr. 8, 3 auch das eucharistische Opfer heranzieht, lehrt gleichwohl, wie schon Franz (die eucharist. Wandlung; II. Theil, S. 62—63) gegen Oswald betonte, ganz entschieden eine fortwährende Re-

präsentation des Kreuzopfers im Himmel, ist also sachlich für die Annahme eines himmlischen Opfers, das er von der hohepriesterlichen Fürbitte (ἔντευξις) genau unterscheidet (vgl. zu Hebr. 7, 25); nach Estius besteht das himmlische Opfer darin, daß Christus seine heilige Menschheit, die er ein für allemal am Kreuze geopfert hat, fort und fort („continuo") auch im Himmel als dasselbige Opfer („tanquam eandem hostiam") dem himmlischen Vater darstellt und vorhält („sistit ac repraesentat") bis an's Ende der Tage. Auf Näheres bezüglich des himmlischen Opfers geht Estius freilich nicht ein. Die Bedenken Oswalds in Beziehung auf das Verhältniß, in welches ich das himmlische Opfer zum eucharistischen setze, werde ich weiter unten in Kürze berücksichtigen. Darin, glaube ich, wird er mir jedenfalls Recht geben müssen, daß in der Stelle Hebr. 8, 3 eine Nöthigung liege, außer und neben der hohepriesterlichen Fürbitte Christi im Himmel (diese als oratio gefaßt) noch eine hohepriesterliche That anzunehmen, und diese bezeichne ich als himmlisches Opfer, über das man im Einzelnen verschiedener Ansicht sein kann und mag. Die erwähnte Nöthigung ist auch von Bickell (Zeitschr. f. kath. Theologie, 1880, S. 109), Zill (Comment. z. Hebräerbrief), Franz. (a. a. O. S. 61 ff.) und allen jenen Theologen neuerer Zeit (Bach, Diepolder, Probst, Schenz, Simar, Specht, Stöckl, Wolter) anerkannt, die ausdrücklich von einem „himmlischen Opfer" reden, dessen Annahme also keineswegs eine bloß „speciöse Ansicht" ist, wie Pater Lehmkuhl (Stimmen aus Maria Laach, 11. Bd., S. 120) meint, sondern gewichtige Gründe für sich hat. Neuestens hat auch Scheeben (Dogm. n. 1498) erklärt, aus dem Geiste jener Stelle (Hebr. 8, 1 ff.) folge, Christus opfere im eigentlichen Sinn auch noch im Himmel, weil die Liturgen des mosaischen Heiligthumes nicht bloß vor demselben (im Vorhof), sondern auch in demselben wirklich opferten." Zwar ist Scheeben mit meiner Theorie vom himmlischen Opfer nicht in allweg einverstanden, anerkennt aber doch auf Grund von Hebr. 8, 1—4, daß der himmlische Hohepriester nicht bloß fürbittend, sondern auch opfernd thätig sei. Möchten doch die Gegner des himmlischen Opfers sich einmal auf eine eingehende, zusammenhangsgemäße Erklärung von Hebr. 8, 1—4 einlassen, die wir auch bei Franzelin (de verb. incarn. p. 545 sqq.) vermissen! Bickell hält zwar die Bezeichnung „himmlisches Opfer" nicht für ganz passend; allein sie basirt eben auf Hebr. 8, 2—3 und läßt sich, wie wir sehen werden, auch aus inneren Gründen wohl vertheidigen.

c. Was in der heiligen Schrift enthalten ist, begegnet uns sicherlich auch in der Tradition. Wie steht es also mit dem Traditionsbeweis bezüglich eines himmlischen Opfers? Diese Frage wird mit um so größerem Recht aufgeworfen, als nicht erst, wie oben erwähnt, in jüngster Zeit, sondern schon früher von angesehenen Theologen, wie von Bellarmin (controv. lib. I. cap. 6 in fin.), von Cienfuegos (vita abscondit. pag. 276 sqq.; vgl. Franzelin de verbo incarn. thes. 51) Bedenken gegen die Annahme eines himmlischen Opfers erhoben worden sind.

Für die Annahme eines himmlischen Opfers schon in altchristlicher Zeit scheinen uns alle jene Stellen bei Vätern und in den alten Liturgien Zeugniß zu geben, welche unter sichtlicher Bezugnahme auf Isaias 6, 6 und Offenb. 8, 3 von einem himmlischen Altar reden; denn gibt es im Himmel einen Altar — mag der Begriff desselben wie immer zu fassen sein — dann muß es auch ein entsprechendes himmlisches Opfer geben. Der erste Vater, welcher ausdrücklich von einem Altar im Himmel redet, ist unseres Wissens der hl. Irenäus (adv. haeres. IV. c. 18. n. 6). Er gibt Zweck und Bedeutung der Naturaloblationen an, welche bei der christlichen Liturgie zur Bethätigung des religiös-sittlichen Lebens und zur Verherrlichung des Schöpfers am sichtbaren, am irdischen Altare dargebracht werden, deren eigentliches und letztes Ziel aber der für uns unsichtbare

himmlische Altar sei: non his (oblationibus) indigens (Deus) vult tamen a nobis propter nos fieri, ne simus infructuosi; ita id ipsum verbum dedit populo (Israelitico) praeceptum faciendarum oblationum, quamvis non indigeret eis, ut discerent Deo servire; sic et ideo nos (Christianos) quoque offerre vult munus ad altare frequenter sine intermissione. *Est ergo altare in coelis — illuc enim preces nostrae et oblationes diriguntur* — et templum, quemadmodum Joannes in Apocalypsi ait: „et apertum est templum Dei"; et tabernaculum: ecce enim inquit, tabernaculum Dei, in quo habitabit cum hominibus. — Origenes faßt in der IX. Homilie über Levitikus ganz richtig und sehr sinnreich die specifischen hohepriesterlichen Functionen am jüdischen Versöhnungstage als Typus der Thätigkeit Christi im Himmel, dem wahrhaftigen Allerheiligsten, wo unser wahrer Hohepriester seit der Himmelfahrt und bis an's Ende der Tage (diese Zeit = neutestamentlicher Versöhnungstag) versöhnend thätig sei; er sagt: in die repropitiationis intrat in sancta sanctorum, hoc est cum impleta dispensatione penetrat coelos et intrat ad patrem, ut eum *propitium* humano generi *faciat* (Blutsprengung) et *exoret* pro omnibus credentibus in se (Rauchopfer). . . . Igitur dies propitiationis manet nobis, usquequo occidat sol, id est, usque quo finem mundus accipiat; l. c. n. 5. Wiederholt (vgl. hom. in Lev. VII. n. 2 in Iudic. VII. n. 2) redet Origenes, der bekanntlich den Räucheraltar des alten Bundes in's Allerheiligste verlegte, von einem Altar im Himmel, über welchem Christus die Gebete, Entsagungen, Betrachtungen, überhaupt die guten, aus Liebe stammenden Werke der Gläubigen unter Assistenz der Engel als ein süßes Räucherwerk Gott darbringe, und preist jene Christen glücklich, welche in der Lage sind, solches Räucherwerk dem himmlischen Hohenpriester in die Hände zu legen; putasne, so frägt er sorglich, dignabitur dominus meus verus pontifex a me suscipere partem aliquam incensi compositionis minuti, quod secum deferat ad patrem? . . . . Beatus, in cuius corde invenerit tam subtilem, tam minutum, tamque spiritualem sensum et ita diversa virtutum suavitate compositum, ut replere dignetur ex eo manus suas Deoque patri suavem odorem intelligentiae eius offerre; l. c. n. 9. — Uebrigens erschöpft sich nach Origenes der hohepriesterliche Dienst Christi im Allerheiligsten des Himmels keineswegs in dieser mittlerischen Darbringung der subjectiven Opfer seiner Glieder auf Erden; brachte ja der vorbildliche Hohepriester am Versöhnungstage im Allerheiligsten nicht bloß Rauchopfer dar, sondern sprengte auch Blut, welch letztere Thätigkeit offenbar auch im Allerheiligsten der Vollendung ihr Antityp haben muß. Da Christus nur einmal am Kreuze, sinnenfällig sein Blut vergossen und gesprengt hat, so möchte man fragen: wie kann doch im Himmel noch eine Blutsprengung stattfinden? Darauf erwidert Origenes: non haereas in sanguine carnis, sed disce potius *sanguinem verbi*, et audi ipsum tibi dicentem: quia hic sanguis meus est, qui pro vobis effundetur in remissionem peccatorum. Novit, qui mysteriis imbutus est, et *carnem et sanguinem verbi;* l. c. n. 10. So dunkel auch die Stelle ist, das erhellt sicherlich aus ihrem Zusammenhang, daß nach Origenes auch im Himmel eine Blutsprengung, freilich nicht eine roh sinnliche, sondern eine mehr geistige stattfindet, und daß Origenes diese himmlische Blutsprengung mit der eucharistischen Feier in die innigste Beziehung setzt, ja mit ihr identificirt. Nur bei der Annahme, daß die Eucharistie Sühnopfer und ihre Feier mit der himmlischen Blutsprengung im Wesentlichen identisch sei, geben die Worte des Origenes einen dem Zusammenhang entsprechenden Sinn. Für himmlische Sühnopferthätigkeit Christi spricht auch hom. 7 in Levit. n. 2 wo Origenes von Christus als unserm Anwalt beim Vater sagt: accedit ad *altare*, ut *repropitiet* me peccatorem. In der 7. Homilie über das Richterbuch (n. 2) erwähnt

er der Martyrer, die zum Altar im Himmel gelangen, ut ibi divinis assistant *sacrificiis*.

d. Wie Irenäus und Origenes, so thun auch die alten Liturgien sammt und sonders eines himmlischen Altares Erwähnung. So wird in der Liturgie der apostolischen Constitutionen (lib. 8 c. 13) alsbald nach der Consecration gefleht, Gott möge das Opfer (sofern die Gemeinde es darbietet) durch Christi Vermittlung wohlgefällig aufnehmen εἰς τὸ ἐπουράνιον αὐτοῦ θυσιαστήριον; in der Liturgie des hl. Jakobus wird dieser himmlische Altar, auf welchen die Gemeinde sowohl die nicht consecrirte als die consecrirte Opfergabe gelegt wissen möchte, θυσιαστήριον ὑπερουράνιον, πνευματικόν, ἅγιον καὶ νοερόν genannt (Daniel cod. liturg. tom. 4 p. 99. 106), Bezeichnungen, welche sich auch in der Liturgie des hl. Markus (l. c. p. 156), des hl. Chrysostomus (l. c. p. 363), des hl. Cyrillus (Renaudot edit. 1847. I. pag. 42) und in andern morgenländischen Liturgien wieder finden. Deßgleichen begegnet uns schon in den ältesten Formularien der Römischen, Mailändischen und Gallikanischen Liturgie (Daniel tom. I. pag. 90. 91) ein „*sublime altare* in conspectu divinae majestatis", ein himmlischer Altar, auf welchem unter Engelvermittlung die Eucharistie als Opfer der Gemeinde[1] emporgehoben werden soll. — Mag man sich nun den Begriff des „himmlischen Altares" an den angeführten Stellen in was immer für einer Weise zurechtlegen, das dürfte unumstößlich feststehen, daß es nach altchristlicher Ueberzeugung ein „himmlisches Opfer" gibt; denn zum himmlischen Altare gehört selbstverständlich auch ein himmlisches Opfer. Deßgleichen lassen die angeführten Stellen ersehen, daß man sich das himmlische Opfer als in naher Beziehung zur eucharistischen Feier stehend gedacht hat. In letzterwähnter Hinsicht ist Chrysostomus sehr beachtenswerth; er bezeichnet (ad Hebr. 8, 5 ed. Maurin. tom. XII. p. 141) die eucharistische Feier als himmlischen Dienst, den Altar, über welchem die Eucharistie gefeiert wird, als himmlischen Altar, und betrachtet die irdische Kirche in gewissem Sinn als Himmel auf Erden; was im Himmel die lobsingenden Engel sind, das sind ihm auf Erden beim Kult die lobpreisenden Gläubigen. Wenn nun die Feier des eucharistischen Opfers „himmlisch" ist (ἐπουράνια ταῦτα πάντα), so kann sie es nur dadurch sein, daß in ihr der Himmel sich geheimnißvoll zur Erde neigt, und im eucharistischen Opferact wesentlich dasselbe geschieht, was der verklärte Hohepriester als Liturg im Himmel thut. Dieser Ueberzeugung, daß die Feier des eucharistischen Opfers eine Consociatio von Himmel und Erde sei, gibt auch Gregor I. Ausdruck in den bekannten von den mittelalterlichen Schriftstellern unzähligemal wiederholten Worten: quis fidelium habere dubium possit, in ipsa (sacrif. euch.) immolationis hora ad sacerdotis vocem coelum aperiri, in illo Jesu Christi mysterio angelorum choros adesse, *summis ima sociari, terrena coelestibus jungi unumque ex visibilibus et invisibilibus fieri;* dialog. IV. c. 58. Verwandt ist die viel erörterte Stelle bei Ambrosius de off. minist. I. c. 48. n. 238. Auch der hl. Augustin redet wiederholt vom himmlischen Altar, als dessen irdisches Abbild ihm der Opferaltar der Kirche erscheint; zu letzterem, sagt er, können sich auch Unwürdige hinzudrängen, zu ersterem gelangen nur die Heiligen, welche Glieder an dem Leibe sind, dessen Haupt Christus ist, der am himmlischen Altar als Priester fungirt: est et altare coram oculis Dei, quo ingressus est sacerdos, qui pro nobis

[1] Die nähere Erklärung der schwierigen Oration „Supplices te rogamus" später; hier sei nur bemerkt, daß nach der Intention dieses Gebetes nicht Christi Leib als solcher, sondern sofern er in der Consecration in die Hände der Kirche gelegt, ihr Opfer geworden ist, daß sohin das Opfer der Kirche im Himmel gnädig aufgenommen werden soll.

se primus obtulit; est *coeleste altare* (in Ps. 25. n. 10); und anderwärts: „Ad hoc altare, qnod nunc in ecclesia est in terra positum . . . . multi etiam scelerati possnnt accedere, qnoniam Deus commendat in hoc tempore patientiam snam; ad illnd antem altare, qno praecnrsor pro nobis introiit Jesus, qno capnt ecclesiae praecessit, membris caeteris secnturis, nullus eorum accedere poterit, de qnibns, nt jam commemoravi, dixit apostolns: quoniam, qni talia agunt, non possidebunt regnnm Dei. Solus enim *sacerdos*, sed plane ibi *totus* assistet, adjuncto scilicet corpore, cui caput est . . . Sermo 351. de poenit. (edit. Manrin., tom. V., pag. 946.)

e. Nach dem Vorgang der alten Liturgien und der Väter reden auch die liturgischen Schriftsteller des Mittelalters durchgängig von einem himmlischen Altar, in welchem sie bald das Antityp des goldenen Räucheraltares, bald (vgl. z. B. Hugo Vict.) — dem wahren Sachverhalt entsprechend — das Antityp der Capporeth oder des Propitiatorium erblicken. Alle ohne Ausnahme bringen diesen himmlischen Altar in die innigste Beziehung zum eucharistischen Opfer, welches vom himmlischen Altar auf den irdischen herabkommt und von diesem aus (als Opfer des Priesters und der Gläubigen) wieder zum himmlischen Altar emporgehoben und von ihm aus endgiltig dargebracht wird. So sagt z. B. Odo von Cambray: Habet ecclesia altare visibile in terra, est et *altare invisibile in coelo* apnd Denm. Hostia, qnam in hoc altari Deo offerimns, Deo conjnngitur et fit Deus. In hoc sacrificio conjnnguntur terrena coelestibns, creatnra Deo. Cnm de hoc altari sumimns hujus creaturam, accipimus de *sublimi* Deum (Bibl. max. patr. Lugdun. tom. 21, p. 226). Unter dem sublime altare in coelis verstehen die Mehreren nach dem Vorgang des Areopagiten (hierarch. eccl. cap. 4, § 12) und des hl. Epiphanius (haeres. 55. n. 5) Christum selber, den zur Rechten des Vaters erhöhten, welcher zugleich Altar, Opfer und Opferer und in letzterer Eigenschaft der absolut gottgefällige Darbringer der Opfer seiner Gläubigen ist. Hören wir statt vieler nur ein paar Stimmen! Paschasius Radbertus sagt: Pntasne alind esse altare, nbi Christns pontifex assistit, quam corpus suum, per quod et in qno Deo patri vota fidelium et fides credentium offertur? Quodsi veraciter *corpus Christi altare illud coeleste* creditur, jam non alinnde carnem et sanguinem, qnam de ipso Christi corpore sumere putabis (Pasch. Radbert. de corp. et sanguin. Dom., cap. 8, edit. Paris 1618, pag. 1572); und an einer anderen Stelle: Nnnqnam caro Christi, nisi de mann ejus (sc. Christi) et *sublimi ara*, ubi Christus pontifex futurorum bonorum pro omnibns assistit, jnre accipitur; l. c. cap. 8, pag. 1571. Etwas weiter unten sagt er: Juxta *sublimis aram altaris* semper assistere scriptura teste (Christus) probatnr, *ut ex ejus immolatione corpus et sanguinem percipiamus;* l. c. cap. 12, pag. 1590. Worin diese immolatio auf dem himmlischen Altare bestehe, deutet Paschasius an verschiedenen Stellen an, so z. B. wenn er von der mittlerischen Thätigkeit Christi im Himmel sagt: ipse factus est pontifex in aeternum secnndum ordinem Melchisedech, teste apostolo ad interpellandum pro nobis, *offerens semetipsum patri;* l. c. cap. 12, pag. 1589; ferner: Pro delinqnentibus in se, *sicut prius in cruce fecerat, etiam se patri offerendo* idoneus exorator intervenit; ibid. cap. 8, cf. cap. 12 in fine. Paschasius war also keinenfalls der Meinung, daß die interpellatio Christi in coelis lediglich als mündliche Fürbitte sich vollziehe, sie ist ihm vielmehr allererst Act der Opferung vor dem himmlischen Vater. Dieser Ansicht war auch Algerus von Lüttich, der gleichfalls unter dem himmlischen Altar Christum versteht, und aus dem Gebete „snpplices te rogamus“ den Schluß zieht: ipsum filium jussione patris *in coelis esse offerentem et hostiam et id quod super id offertur* (Altar). Sein Zeitgenosse Hildebert von Mans redet in seiner poetischen

Meßerklärung (bibl. max. Lugd. tom. 21, pag. 66) wie von einer Blutsprengung am Altare auf Erden, so auch von einer Blutsprengung des verherrlichten Hohenpriesters im Himmel, deßgleichen Hugo von St. Victor (speculum de myst. eccl. cap. 7), und nach Guitmund von Aversa ist Christus zur Rechten Gottes mittlerisch thätig, indem er Fürbitte einlegt und dem Vater das gesammte auf Erden vollbrachte Opfer vorhält, dasselbe seiner Substanz nach recapitulirt: nunc quoque pro nobis interpellans hodieque corpus suum cum *cicatricibus vultui patris ostendens* se pro nobis natum, passum ac resurrexisse atque ad coelos ascendisse designat; die eucharistische Feier (altaris oblatio) ist nach Guitmund das reale Abbild (signum) des mittlerischen Thuns Christi im Himmel (bibl. max. tom. 18, pag. 452—453). Schon der hl. Ambrosius hatte betont (in Luc. l. X, n. 170; cf. Augustin. de symbol. II. 8), daß Christus die Wundmale auch an seinem verklärten Leibe deßhalb beibehalten habe (Offenb. 5, 6), um fort und fort sie mittlerisch dem Vater zu zeigen, ut Deo patri nostrae pretia libertatis ostenderet. Gregor d. Gr. (in Job lib. XXII, cap. 31) sodann erklärte: unigenito Dei filio pro homine interpellare est apud coaeternum patrem *seipsum hominem demonstrare;* und anderwärts (in Job I cap. 1) sine intermissione pro nobis holocaustum immolat, qui sine cessatione patri suam pro nobis *incarnationem demonstrat;* ipsa quippe ejus incarnatio nostrae emundationis oblatio est, cumque se hominem ostendit, delicta hominis interveniens diluit. Ganz ähnlich der hl. Thomas: ipsa repraesentatio sui ex natura humana, quam in coelum intulit, est quaedam interpellatio pro nobis (summ. theolog. 3a. q. 57. 6); und im Commentar zum Römerbrief (8, 34) sagt er: alio modo interpellat pro nobis, humanitatem pro nobis assumtam *et mysteria in ea celebrata* conspectui paterno repraesentando. Aehnlich die späteren Exegeten, unter denen Estius, wie schon oben bemerkt, die himmlische Fürbitte ausdrücklich von der himmlischen repraesentatio sacrificii in cruce peracti unterscheidet.

f. Anbetrachts des Dargelegten sind wir doch wohl zu der Behauptung berechtigt, daß den Vätern und den mittelalterlichen und späteren Theologen die Annahme eines himmlischen Opfers keineswegs fremd war, obgleich zugestanden werden muß, daß präcise, genau formulirte Aufstellungen bezüglich desselben bei ihnen sich nicht finden. Gingen und gehen ja selbst in Beziehung auf das eigentliche Wesen des eucharistischen Opfers die Theologen weit auseinander; um so weniger darf es befremden, daß wir bei ihnen keiner geistig krystallisirten, schulgerechten Theorie bezüglich des himmlischen Opfers begegnen. Wer einmal zugesteht, daß die hohepriesterliche ἔντευξις Christi im Himmel nicht bloß eine mündliche, sondern auch und allererst eine mittlerische That, ein thatsächliches Darstellen des auf Erden endgiltig am Kreuz vollbrachten Erlösungswerkes sei, der hat damit im Wesentlichen auch schon die Existenz des himmlischen Opfers zugestanden, selbst wenn er ausdrücklich sich gegen ein solches ausspricht, wie dieß z. B. bei Franzelin (de verbo incarn. ed. 2, pag. 545) der Fall ist, welcher sagt: est Christus in coelo sacerdos in aeternum non solum *dignitate* permanente et *effectu* sacrificii perpetuo, *sed etiam continuata quadam functione*, non quod sacrificium in coelo offerat, *sed quod statum victimae in cruce* et totum meritum illius sacrificii *patri pro nobis repraesentat* et *ita* interpellat pro nobis interpellatione *sacerdotali;* diese thatsächliche Darstellung des status victimae in cruce vor der göttlichen Majestät ist eben das, was wir als die Substanz des himmlischen Opfers ansehen, da wir den Begriff der *destructio* für das himmlische und eucharistische Opfer nicht in der Weise geltend machen, wie Franzelin, Gihr, Lehmkuhl und Andere unstichhaltigerweise es thun.

g. Wie am Versöhnungstag mit der Blutsprengung das Rauchopfer, wie

sodann mit dem Lebensopfer des Herrn auf Erden auch Gebet verbunden war (S. 190—191), so ist auch der himmlische Kult, den Christus im wahren Allerheiligsten vollzieht, nicht bloß Opferdienst, sondern auch Gebetsdienst (interpellatio vocalis). Als Repräsentant des Geschlechtes, als dessen Mittler bringt er in seiner verklärten Menschheit der göttlichen Majestät fort und fort Anbetung, Verherrlichung und Dank dar und schließt das oft so unvollkommene Anbeten und Danken seiner Erlösten, der Glieder seines Leibes, mit dem seinigen zusammen, um in solchem Zusammenhang es zu verklären und zu vollenden. Allererst aber ist seine ἔντευξις Sühne- und Fürbittgebet (*deprecatio* pro delictis nostris, ita Cypr., Ambros.; *exoratio* ita Aug. juxta Italam; cf. Joh. 14, 16), von dessen Form und Beschaffenheit wir uns allerdings keine nähere Vorstellung machen, bezüglich dessen wir vielmehr nur sagen können, es sei nicht wie hienieden auf Erden ein Beten und Flehen „cum clamore valido et lacrymis" (Hebr. 5, 7), sondern ein verklärtes Beten, wie es eben dem verherrlichten Gottmenschen entspricht; er betet „non quasi pro nobis sese *prosterneret* patri et procumberet serviliter . . . sed per ea, quae passus est ut homo, patri ut verbum et hortator persuadet indulgentiam" (Greg. Naz. orat. 30, n. 14)[1]. Sehr gründlich ist die viel erörterte Frage über das Gebet Christi im Himmel sowohl vom dogmatischen als vom exegetischen Standpunkt aus behandelt von Ribera im Commentar zu Hebr. 7, 25. Hier sei nur noch bemerkt, daß die himmlische ἔντευξις zur Erklärung des ἐμφανισμός Hebr. 9, 24 nicht genüge, wie Oswald (a. a. O. S. 572) dieß annimmt; ist sie ja nur die Erfüllung des sühnefestlichen Rauchopfers; das Wichtigste beim ἐμφανισμός des mosaischen Hohenpriesters aber war die Blutsprengung, welche offenbar im himmlischen Allerheiligsten auch ihre Erfüllung finden mußte (Hebr. 9, 23. 24 ἐμφανισμός und καθαρισμός im Himmel) und sie unseres Erachtens in der himmlischen Opferthat gefunden hat. Scheeben findet das himmlische Opfer nicht in der centralen Blutsprengung des Versöhnungstages, sondern im alttestamentlichen Opferbrand vorgebildet, der am Versöhnungstage, den Paulus Hebr. 9 offenbar im Auge hat, bezüglich der specifischen Opfer dieses Tages nicht einmal im Vorhof, geschweige denn im Sanctum Sanctorum, sondern extra castra statt hatte; nur das Streben, vom Opferact im Allerheiligsten die nota destructionis, die übrigens auch dem Opferbrand wesentlich ist, ferne zu halten, konnte zu dieser Deutung verleiten (vgl. unten n. 3).

3. Da im Hebräerbrief (Kap. 9 u. 10) die Einmaligkeit und Vollgiltigkeit des Lebensopfers Christi sehr stark betont wird, so kann unter dem himmlischen Opfer in Kap. 8 nicht ein zweites, vom Kreuzopfer verschiedenes Opfer Christi gemeint, sondern muß das im Himmel (= Allerheiligstes) dar-

[1] Man hat es befremdlich gefunden, daß Der, welchem alle Gewalt gegeben ist im Himmel und auf Erden, noch beten solle. Dagegen ist zu bemerken, daß Christus auch in der Verklärung seine volle menschliche Natur hat, welche der summa Dei majestas unterworfen und deren Willen dem göttlichen Willen untergeordnet ist; in dieser seiner menschlichen Natur kann er beten und betet er wirklich, wie uns die heilige Schrift versichert. Wir haben auch keinen Grund, die biblisch ἔντευξις auf das Sühne- und Fürbittgebet (deprecatio, postulatio) einzuschränken; auch das Anbetungs- und Dankgebet, welches Christus als Haupt des Geschlechtes Gott darbringt, ist mittlerischer Natur, hat hohepriesterlichen Charakter, da es Namens und im Interesse (ὑπέρ) der Gläubigen, ja aller Menschen von deren gottbestelltem Mittler verrichtet wird. Selbstverständlich ist, daß durch solches Beten nicht ein neues Verdienst begründet wird, so wenig als durch das himmlische und eucharistische Opfer. Vgl. Franzelin, de verbo incarnato, edit. 2. pag. 546 sqq.

gebrachte Opfer als wesentlich eines und dasselbe mit dem auf Erden (Vorhof) vollzogenen Kreuzopfer gedacht sein, ähnlich wie im alten Testamente das Blutopfer, welches der Hohepriester bei seinem Erscheinen im Allerheiligsten, d. i. vor Gottes Angesicht, darbrachte, wesentlich identisch war mit dem Opfer des Vorhofes. Die Identität des himmlischen mit dem Kreuzesopfer ist und bleibt ein Geheimniß, welches sich nicht in adäquate Begriffe fassen läßt; das aber ist gewiß, daß sie nur auf das absolut Wesentliche sich erstrecken könne, nicht auch auf jene Momente des irdischen Opferwerkes Christi, welche mit seiner Glorie im Himmel sich nicht vertragen (Leibensgehorsam, physische Trennung des Blutes, irgend welche neue reale Destruction an seinem Leibe). Behufs einiger Veranschaulichung dieses Geheimnisses können wir etwa sagen: der himmlische Hohepriester vollzieht in seinem Willen und an seinem Leibe fort und fort dasselbe in Form der Verklärung, was er auf Erden in tiefster Unscheinbarkeit, in bitterem Leidensgehorsam und schmerzlichem Blutvergießen vollbracht hat; oder anders ausgedrückt: er hält die auf Erden vollbrachte Opferthat in seiner Seele und an seinem Leibe fest und dem himmlischen Vater vor, sein hohepriesterliches Herz ist fort und fort von jenem Gehorsam gegen Gott und von jener barmherzigen Liebe gegen das sündige Geschlecht bewegt, welche die geistige Form des Kreuzopfers bildeten und auf Golgatha sich nach außen in sinnenfälligem Blutvergießen kundgaben, zur Rechten Gottes aber im Offenstehen der nunmehr verklärten Wundmale leiblichen Ausdruck gewinnen. Jedenfalls müssen wir uns hüten, das himmlische Opfer, den ἐμφανισμὸς ἐν οὐρανῷ (Hebr. 9, 24), als ein bloß äußerliches Vorzeigen der menschlichen Natur Jesu, ihrer Wundmale u. s. w. zu denken; der Hauptnachdruck ist auf das Innere, auf die Gehorsams- und Liebesthat zu legen und entschieden festzuhalten, daß Christus den Gehorsams- und Liebesact von Golgatha auch zur Rechten des Vaters in verklärter Form noch festhalte, beziehungsweise erneuere, ähnlich wie ein Mensch, der einmal eine heroische, sittliche That vollbracht hat, sich wieder und wieder derselben erinnert und dabei jedesmal sie innerlich bekräftigt, im Willen ihrer Substanz nach sie neuerdings setzt. Das substanzielle Band für die Identität des Kreuzopfers mit dem himmlischen ist also zunächst im Innern, im Willen Christi, in der inneren λατρεία zu suchen, und nur auf diese Weise wird auch für das himmlische und eucharistische Opfer ein eigentlicher *actus* **sacrificii**, und zwar ein mit der Kreuzopferthat wesentlich identischer Actus zu erzielen sein.

a. Die Opferthätigkeit Christi im Himmel erscheint, wie schon gesagt, als Erfüllung jenes Typus, welcher in der Blutsprengung gelegen war, die alljährlich der jüdische Hohepriester im Allerheiligsten vollzog. Das vergossene Blut, welches dieser vor dem Angesichte Gottes (Schechina) sprengte, repräsentirte das im Vorhof mittelst Blutvergießens in die Hände des Mittlers bereits vollbrachte Opfer und zwar als laikales und priesterliches zumal; das Opfer des Vorhofes perennirte im vergossenen Blute, da ja das Vergießen des Blutes in die Hände des gottbestellten Mittlers als Hingeben des Lebens in den Tod an Gott das Wesen des blutigen Opfers ausmachte. Das im Vorhof vergossene Blut im Allerheiligsten sprengend, brachte der Hohepriester nicht ein neues Opfer dar, sondern that er wesentlich dasselbe, was er schlachtend, blutvergießend und blutauffangend im Vorhof schon gethan hatte, er gab ein Leben (= vergossenes

Blut) als Mittler an Gott hin zur Sühne der Sünden. — Ganz analog ist Christi Opfer im Himmel wesentlich dasselbe mit dem in der Schlachtung auf Golgatha ein für allemal vollbrachten. Wie der jüdische Hohepriester das im Vorhof mittelst Blutvergießens vollbrachte Opfer im vergossenen Blute hineintrug in's Allerheiligste und es dort darbrachte, so hat Christus das am Kreuze ein für allemal im Blutvergießen vollbrachte Opfer mit sich (in seinem Willen und an seinem Leibe) in den Himmel emporgenommen, um als verklärter Hohepriester mit demselben vor Gottes Angesicht zu erscheinen, um es — da er den Himmel nicht mehr verläßt — dort dem himmlischen Vater darzubringen oder, wenn man lieber will, darzustellen. Wie beim typischen Opfer des Versöhnungstages die Form der Opferung im Vorhof (Vergießen des Blutes) von der im Allerheiligsten (Sprengung des schon vergossenen Blutes) verschieden und das Opfer doch nur eines war, so auch beim Kreuzopfer und beim himmlischen Opfer. Zur Form des Opfers Christi auf Erden (im Vorhof) gehörte leibender Gehorsam, schmerzliche Entsagung bis zum Tode, gehörte wirkliche, äußere Trennung des Blutes vom Leibe im Blutvergießen. Mit dem Zustand der Verklärung Christi im Himmel aber verträgt sich Leidensgehorsam, schmerzliches Entsagen, physische Trennung des Blutes vom Leibe so wenig, als es mit der Würde des alttestamentlichen Allerheiligsten sich vertragen hätte, darin den Act der Opferschlachtung, des Blutvergießens zu vollziehen. Der Gehorsam, welchen Christus in der Hingabe des Lebens in den blutigen Tod geübt und am Kreuze in sinnenfälligem Blutvergießen manifestirt hat, dauert im himmlischen Hohenpriester eben in Form der Glorie, d. i. ohne Kampf und Schmerz fort, die Willensthat des Kreuzopfers wird von ihm in der unserm Begreifen sich entziehenden Form der Verklärung festgehalten und erneuert. Und wie beim Kreuzesopfer der Opferwille Jesu, sein seelisches Opfer sich am sterblichen Leibe manifestirte, als Sterben mittelst Blutvergießens, so manifestirt sich am verklärten Leibe Jesu die innere Opferthätigkeit in den glorreichen Wundmalen, welche der himmlische Hohepriester nach der Schrift (Offenb. 5, 6) und Tradition auch an seinem zur Rechten Gottes verherrlichten Leibe beibehalten hat. Aus diesen Wunden floß am Kreuze das Lebensblut Jesu; sie erscheinen als die hauptsächlichsten Kanäle, durch welche er opfernd sein Leben verströmte, als die sprechendsten Signale des durch Blutvergießen vollbrachten Opfers (cf. collectam in festo 5 vuln. Chr.). Was wäre nun wohl geeigneter, fort und fort zu beurkunden, jene Kreuzesopferthat daure ihrem Wesen nach im Innern, im Willen des himmlischen Hohenpriesters fort, als gerade das Perenniren dieser Wundmale, dieser signacula sacrificii an seinem verklärten Leibe? Selbstverständlich haben gleich dem Opferact auch die Wundmale als dessen äußere Zeichen die Form der Verklärung angenommen, sind nicht mehr schreckenerregend wie am Kreuze, sondern leuchten in unaussprechlicher Glorie.

b. Aber, so frägt sich, mit welchem Recht redet man von einem himmlischen Opfer im eigentlichen Sinn, wenn der Heiland im Zustand seiner Verklärung lediglich in seinem Innern, in seinem Willen die Kreuzopferthat festhält resp. erneuert, und diesen innern Vorgang in nichts Anderem als im Vorhandensein der Wundmale äußerlich manifestirt? Zu einem eigentlichen Opfer gehört wesentlich eine *destructio*, und zwar, da Christus nicht mehr sterben kann, eine solche, die von der Lebensdestruction am Kreuze verschieden, aber gleichwohl eine wirkliche, den Leib, die heiligste Menschheit Christi in Wahrheit afficirende Destruction ist (vgl. Gihr, das hl. Meßopfer, 2. Aufl., S. 60, Anm. 2). — Eine solche Destruction aber läßt sich für das himmlische Opfer in der That nicht annehmen, geschweige denn nachweisen. Allein es läßt sich eine solche ebensowenig für das eucharistische Opfer nachweisen, wie sich später zeigen wird; denn

was neuestens Franzelin, Hurter, Gihr u. A. für das eucharistische Opfer als wirkliche Destruction an Christi heiligster Menschheit geltend machen, ist in Wirklichkeit keine; und doch hält die Kirche entschieden daran fest, daß die eucharistische Feier ein wirkliches Opfer sei, aber identisch mit dem Kreuzesopfer. Wie wäre aber das Meßopfer noch identisch mit dem Kreuzesopfer, wenn bei ihr gerade das, was beim Opfer so wesentlich ist, nämlich die Destruction, eine wesentlich andere wäre als beim Kreuzopfer? Eine Identität des actus destructionis bei der heiligen Messe mit dem actus destructionis beim Kreuzopfer wird nun aber nicht anders zu erzielen sein als durch die Annahme, im Willen Christi, in der innern λατρεία liege die Identität, sofern er nämlich im Act der Doppel-Consecration in seinem Innern wesentlich denselben Gehorsams- und Liebesact, denselben innern gottesdienstlichen Act setzt, welchen er vollbrachte, als er sein Leibesleben durch Blutvergießen frei und freudig zerstören ließ. Diesen einen, welterlösenden latreutischen Willensact, den er am Kreuze vollzog und in der heiligen Messe erneuert oder — wenn man lieber will — gegenwärtig setzt, kann doch wohl der verklärte Hohepriester auch droben im Himmel (überzeitlich und überräumlich) erneuern, und eben darin ein Opfer vollbringen so real als das Opfer unserer Altäre. Daß er es wirklich thue, dafür dürften die Opfersignale (Wundmale) an seinem glorreichen Leibe zeugen, und zeugt namentlich der Hebräerbrief, der außer der himmlischen Fürbitte ein himmlisches Opfer — und zwar ein mit dem Kreuzopfer wesentlich identisches — voraussetzt.

c. Daß der verklärte Hohepriester sein himmlisches Opfer nicht etwa bloß einmal, beim erstmaligen Erscheinen vor der göttlichen Majestät (Himmelfahrt) dargebracht habe, sondern es fortdauernd darbringe, geht aus Hebr. 8, 1—3 unzweideutig hervor. Ob man aber dieses Opferdarbringen bis an's Ende der Tage als Zuständlichkeit oder als Actualität zu denken habe? Bickell (a. a. O. S. 110) scheint mit Maier (Commentar z. Hebräerbrief) Ersteres anzunehmen und das himmlische Opfer nur als bleibende Opfergesinnung, als habituelle Fortdauer des Kreuzesopferwillens im verherrlichten Hohenpriester zu denken, der alsdann diesen seinen Habitus hienieden auf Erden im Consecrationsact jedesmal actualisire, aus der Potenz in den Actus übersetze. Mir scheint aber Hebr. 8, 3 — ὅθεν ἀναγκαῖον, ἔχειν τι καὶ τοῦτον, ὃ προσενέγκῃ — auf einen sich erneuernden Act im Himmel hinzudeuten, wie ja auch die himmlische ἔντευξις nicht bloß eine habituelle, sondern eine actuelle ist. Für actuelle Fortdauer ist auch Scheeben, der eingehend vom himmlischen Opfer handelt. „Es liegt," sagt Scheeben, „auf der Hand, daß diese Aufopferung (im himmlischen Allerheiligsten) bei Christus noch weit weniger als bei dem mosaischen Hohenpriester (im irdischen Allerheiligsten) einfach als eine bloße Zurückverweisung auf einen schlechthin vergangenen, nur durch irgend ein Zeichen in Erinnerung gebrachten Opferact zu betrachten ist. Vielmehr ist der am Kreuze gesetzte Opferact selbst, d. h. die dort geübte Hingebung und Immolation als ein fortdauernder Act anzusehen; und zwar lebt derselbe nicht bloß habituell und moralisch resp. rechtlich fort in der Weise eines einmal gesetzten und nicht widerrufenen Actes, sondern auch insofern actuell, als die Gesinnung, aus welcher er hervorgegangen ist, nämlich die Opferliebe actuell fortbesteht, und er vermöge dieser Gesinnung beständig gebilliget und bestätiget, festgehalten und unterhalten wird. Anderseits ist das äußere Zeichen, wodurch der vergangene Act sichtbar vergegenwärtiget wird, nämlich der mit den Wundmalen bezeichnete Leib Christi, kein todtes, isolirtes Zeichen, welches mit dem Acte, aus welchem es hervorgegangen ist, nur die Verbindung hätte, daß es einmal durch ihn hergestellt worden ist; es ist vielmehr ein Zeichen an dem Inhalte und Gegenstand des Opferactes, worin sich derselbe reflectirt; ein Zeichen ferner, welches durch die fort-

dauernde Opferliebe Christi aufrecht erhalten und nicht bloß aufrecht erhalten, sondern auch von ihr beseelt ist, welches daher mit dem vergangenen Acte in lebendiger Verbindung steht und denselben in lebendiger Weise darstellt." (Dogm. n. 1496.) Mit diesen Anschauungen Scheebens kann ich vollkommen einverstanden sein; ihnen scheint es aber auf den ersten Blick zu widersprechen, wenn Scheeben fortfährt: „demgemäß schließt die himmlische Aufopferung des Kreuzopfers eine solche Darstellung oder Vergegenwärtigung desselben (des Kreuzopfers) ein, worin es als Act zwar nicht formell, aber virtuell innerlich und äußerlich fortlebt"; und doch war oben von einem actuellen Fortbestand des Kreuzopfers die Rede gewesen, und lesen wir etwas später: „man kann wie von einer fortgesetzten, so auch von einer mit der Auferstehung beginnenden und sodann ewig dauernden neuen lebendigen Darbringung des Kreuzopfers im Himmel reden". Wie erklären sich diese scheinbar widersprechenden Aeußerungen? Scheeben unterscheidet am Kreuzesopfer den laikalen (Opferung im Schlachten) und den hohepriesterlichen (Aufopferung) Act, und läßt ersteren, den Christus als Repräsentant des λαός im Blutvergießen (Entsagung vom Leben) vollzog, im himmlischen Opfer nur virtuell fortleben, da der status gloriae jeglichen, auch den nur im Willen vollzogenen Entsagungsact ausschließe; formell dagegen wird nach Scheeben im himmlischen Opfer der Act des Kreuzesopfers nach seiner hohepriesterlichen (consecratorischen, immutatorischen, verklärenden) Seite fortgesetzt und zwar in der actuell fortdauernden hohepriesterlichen, das Opfer (Leib und Seele des Herrn) verklärenden Opferliebe, die im alttestamentlichen Opferbrand ihr Vorbild gehabt habe. Es ist hier nicht der Ort, diese geistreiche Theorie Scheebens vom himmlischen Opfer eingehend zu besprechen und resp. zu widerlegen; ich bemerke nur, daß laikaler und priesterlicher Act beim alttestamentlichen Opfer sich wohl unterscheiden, aber nicht trennen lassen, zumal bei dem hier in Betracht kommenden Opfer des Versöhnungstages, bei welchem der laikale und priesterliche resp. hohepriesterliche Opferer eine und dieselbe Person waren (der Hohepriester); der eine Opferact begreift wesentlich beide Functionen in sich, die laikale und die priesterliche, oder — wie Scheeben es nennt — die Opferung und die Aufopferung, die Destruction und die Immutation. Auch der Opferbrand, in welchem Scheeben den Typus des himmlischen Opfers erblickt, ist jederzeit und wesentlich zuerst Destruction (Opferung, Entsagung) und dann erst verklärende Immutation („in odorem suavitatis"). Analog ist auch der Kreuzopferact als innerer betrachtet, ist die innere Gehorsams- und Liebesthat des Erlösers einheitlich, und wenn, wie Scheeben lehrt, im himmlischen Opfer die Opferliebe von Golgatha actuell fortlebt und resp. erneuert wird, so muß das von der ganzen Opferliebe gelten, muß also actuell auch jener Gehorsams- und Liebesact fortleben, in welchem Christus als Repräsentant des Geschlechtes sein Leben in den Tod hingab, destruiren ließ und darin die größte Entsagung übte; sind ja gerade die Wundmale Werk der Schlachtung, die Zeichen der Lebensdestruction, und ihr Fortbestehen am verklärten Leibe legt doch wohl nahe, daß in der Seele des Herrn auch der innere Schlachtungs- oder Destructionsact fortlebe. Allerdings ist und bleibt uns unbegreiflich, wie die Seele Christi in statu gloriae jenen actus exinanitionis actuell festhalten und resp. recapituliren könne; allein es ist und bleibt auch unbegreiflich, wie das heilige Meßopfer mit dem Kreuzesopfer identisch sein könne, und doch glauben wir an diese Identität, welche die Kirche lehrt. Scheeben sagt, das heilige Meßopfer sei „die sichtbare symbolisch reale Vergegenwärtigung des im himmlischen Opfer fortlebenden Kreuzopfers in der irdischen Kirche", erklärt also das eucharistische Opfer als wesentlich identisch mit dem himmlischen. Da er nun aber von letzterem alle und jede Destruction

ausschließt, das Perenniren des Schlachtungsactes in der Seele des verklärten Hohenpriesters läugnet, so wird es ihm kaum möglich sein, die Identität des eucharistischen mit dem Kreuzesopfer befriedigend nachzuweisen. Schon die Thatsache, daß Christus durch die Consecration in Form der Opferschlachtung (mystische Trennung des Blutes vom Leib) gegenwärtig wird, fordert gebieterisch, anzunehmen, daß dabei auch der actus *destructionis* in der Seele Christi sich gegenwärtig setze.

4. Gleich der λατρεία auf Golgatha ist das himmlische Opfer zunächst Versöhnungsopfer, der göttlichen Majestät dargeboten für die Sünden der Menschen; Hebr. 9, 23. 24 wird die Opferthätigkeit Christi im Himmel ausdrücklich als eine entsündigende bezeichnet (vgl. Opfer d. A. u. N. B. S. 218). Ferner ist das himmlische Opfer gleich dem Opfer auf Golgatha die erhabenste Verherrlichung, Danksagung und Bitte, welche der Gottmensch als Haupt und Repräsentant des Geschlechtes eben in diesem seinem Opferthun Namens der gesammten Menschheit, ganz speciell im Namen der Glieder seines Leibes, der göttlichen Majestät darbringt. Und so erweist sich das himmlische Opfer als die von Golgatha in den Himmel verpflanzte eine, vollkommene λατρεία durch die That.

Mit dieser That-Latrie, d. i. mit dem himmlischen Opfer, ist stetiglich auch verbunden die λατρεία durch's Wort, als Sühne-, Anbetungs-, Dank- und Bittgebet des himmlischen Hohenpriesters, die ἔντευξις des verklärten Hauptes für die Glieder, wovon bereits die Rede war.

Die Theilnehmer am himmlischen Opfer sind die Myriaden der Engel und die Heiligen; sie bilden die erlauchte πανήγυρις (Hebr. 12, 23), die glorreiche Fest- und Opferversammlung auf dem wahren Sionsberg, welche mit ihrem opfernden Haupte sich zusammenschließt und sein Opfer als vollkommenes Dank- und Verherrlichungsopfer dem Vater darbringt in saecula saeculorum, und welche in sein hohepriesterliches Lob- und Dankgebet fort und fort mit einstimmt. Als Sühnopfer ist das himmlische Opfer für sie überflüssig, nicht aber für die ἐκκλησία πρωτοτόκων (Hebr. 12, 23), deren Glieder zwar als Bürger des Himmels eingezeichnet sind, aber in Schwächen und Gefahren noch auf Erden wallen; für sie sprengt der gottmenschliche Mittler sein Opferblut im Himmel, für sie legt er mittlerische Fürbitte ein; der Zweck seiner himmlischen Priesterthätigkeit ist nicht bloß ein latreutischer, sondern auch ein sacramentaler, den der Apostel bezeichnet als σώζειν εἰς τὸ παντελὲς τοὺς προσερχομένους δι' αὐτοῦ τῷ θεῷ (Hebr. 7, 25). Und damit den unverklärten Menschen das προσέρχεσθαι τῷ θεῷ möglichst erleichtert werde, vollzieht er seinen himmlischen Opfer- und Gebetsdienst behufs ihrer Heiligung auch mitten unter ihnen auf Erden durch sichtbare Stellvertreter im Kultus der katholischen Kirche.

5. Die Erörterung über das himmlische Opfer abschließend, glaube ich noch ausdrücklich bemerken zu sollen, daß ich ein himmlisches Opfer im eigentlichen Sinne nicht etwa nur deßhalb annehme und so stark betone, um in demselben eine Brücke vom Kreuzopfer auf das eucharistische hinüber zu gewinnen, sondern lediglich, weil Schrift und Tradition mir für ein solches zu sprechen scheinen. Meine Theorie vom eucharistischen Opfer würde nicht die mindeste Aenderung erleiden, wenn sich etwa erweisen ließe, daß es kein himmlisches

Opfer in meinem Sinne gebe; denn ich mache keineswegs, wie Oswald meint (a. a. O. S. 571), das himmlische Opfer zur Grundlage des eucharistischen, sondern, wie das Tridentinum es fordert, das Kreuzopfer. Anders läge freilich die Sache, wenn ich annähme, der actus sacrificii werde für jede heilige Messe vom verklärten Hohepriester im Himmel vollzogen und dieser himmlische Act nur irgendwie aus dem Jenseits herüber zur Doppelconsecration auf dem Altare in Bezug gesetzt. Allein nach meiner Ueberzeugung reproducirt der Heiland, welcher unter Mitwirkung des heiligen Geistes in der Wandlung aus dem Himmel in das irdische Nach- und Nebeneinander eintritt, auf dem Altare *hic et nunc*, während er in Form der Trennung gegenwärtig wird, in seinem Innern wesentlich denselben Gehorsams- und Liebesact, dieselbe λατρεία wie am Kreuze, und wird er gerade deßhalb in Form der Trennung gegenwärtig, vergießt mystisch sein Blut. Daß Christus, wie auf den Altären der Kirche, so in ähnlicher Weise und in wesentlicher Identität den Kreuzopferact auch im Himmel — dort überräumlich und überzeitlich — vollziehe, ist für die Lehre vom Meßopfer durchaus keine fundamentale Voraussetzung. Indeß wird man und werden selbst einsichtigere Protestanten zugestehen müssen, wenn der melchizedekische Hohepriester das Opfer von Golgatha im Himmel continuire oder reproducire, dann stehe a priori zu erwarten, daß er das Gleiche auch und um so mehr auf Erden zum Besten der noch unverklärten Glieder seines Leibes thun werde. Sofern nun durch das himmlische Opfer die Annahme und das Verständniß des eucharistischen angebahnt und erleichtert wird, mag man es immerhin als eine Brücke zu letzterem bezeichnen. Meine Zuhörer (und sie zählen nach vielen Hunderten) haben mir oft versichert, daß ihnen gerade durch dieses Mittelglied der Einblick in das Verhältniß zwischen dem eucharistischen und dem Kreuzesopfer erleichtert worden sei.

§ 15.

Der Kultus oder die Liturgie Christi, des verklärten Hohenpriesters, in seiner Kirche auf Erden.

1. Schon in § 2 (S. 9 ff.) wurde dargethan, daß der verklärte Gottmensch durch die Himmelfahrt für seine Kirche nicht schlechthin jenseitig geworden sei, daß er vielmehr ganz real, wenn auch geheimnißvoll ihr gegenwärtig sei, daß er als verklärter Centralmensch sich multiplicire und geheimnißvoll fortlebe im christlichen Volke (Laienstand), als Erlöser und Mittler aber sich multiplicire und fortlebe im Stande der Ordinirten, in dem mehrfach abgestuften mittlerischem Priesterthum. Von der Kirche wurde gesagt, sie sei der in Zeit und Raum erscheinende verklärte Christus als Centralmensch (laikale Kirche) und als Erlöser des Geschlechtes (hierarchische Kirche), sie sei der mystische Leib Christi. Dieß setzt nun aber voraus, daß der verklärte Hohepriester sein einmaliges Opfer nicht bloß im Himmel festhalte, daß er nicht bloß im Himmel seine Fürbitte für die Menschheit einlege, daß er die Früchte seines Opfers in seiner Opferfürbitte nicht bloß aus dem Jenseits herüber ohne alle und jede sinnenfällige Vermittlung den Heilsbedürftigen auf Erden zuwende, sondern daß er, wie er nach der

Lehre des Hebräerbriefes im himmlischen Allerheiligsten opfernd, betend und gnadenspendend thätig ist, es auch in seiner Kirche auf Erden sei, und zwar — da er als der Verklärte unter uns Unverklärten nicht sinnenfällig auftreten kann — durch sichtbare Stellvertreter, an die er in geheimnißvoller Union sich dauernd gebunden hat. Daß dem nun wirklich so sei, daß der verklärte Hohepriester den Kult, welchen er in den Tagen seines Fleisches sinnenfällig auf Erden, endgiltig auf Golgotha vollzog, und den er droben im Himmel inmitten der Verklärten fortsetzt, auch in seiner Kirche auf Erden in einer für diese passenden Weise vollziehen müsse, erscheint schon *a priori* wahrscheinlich, wie wir zunächst in Beziehung auf sein Opfer darthun wollen. Aus dem Hebräerbrief ergibt sich unseres Erachtens ganz klar, das eine Opfer Christi sei nicht der Geschichte verfallen, sondern daure in der Person des himmlischen Hohenpriesters fort, zunächst als unversieglicher Quell aller Entsündigung und Heiligung (Hebr. 7, 25). Das Bedürfniß aber nach fortwährender Entsündigung und Heiligung ist eben in der Kirche auf Erden vorhanden, und es erscheint daher gewiß als ganz naturgemäß, daß dieses eine Opfer Jesu, welches im himmlischen perennirt, auch in der Kirche auf Erden perennire, und zwar zunächst als Quell aller Entsündigungs- und Heiligungsgnade, die in Sacramenten und Sacramentalien zum Behuf des allseitigen σώζειν vermittelt wird. Weiter dürfte zu erwägen sein, daß nicht bloß die Heiligen im Himmel, sondern auch die Gläubigen auf Erden Glieder des Leibes Christi, ὄντες ἐν Χριστῷ sind, daß nicht bloß die himmlische Kirche, sondern auch die noch nicht verklärte Kirche auf Erden den einen himmlischen Hohenpriester zu ihrem Haupte hat. Wenn nun Christus als Haupt der himmlischen Kirche sein Opfer, das absolutes Anbetungs- und Dankopfer ist, droben im Himmel darbringt, so daß die verklärten Glieder mit ihrem Anbeten und Danken vor der göttlichen Majestät an das Opfer des Hauptes sich anschließen können, erscheint es dann nicht schon als eine Art von Gerechtigkeits- und Billigkeitspflicht für den verklärten Hohenpriester, daß er auch inmitten der noch unverklärten Glieder auf Erden persönlich fortlebe, ihnen dadurch die Erde zum Himmel mache (cf. Chrys. hom. 24 in I Cor. n. 5), daß er unter ihnen als ihr Haupt sein eines, großes Opfer darbringe, dessen sie, die noch unverklärten Glieder, nicht bloß bedürfen, um mit ihrem unvollkommenen Anbeten und Danken sich an dasselbe anzuschließen, sondern auch und allererst, um in dasselbe als Versöhnungs- und Bittopfer möglichst lebensvoll eingehen, dessen Früchte sich aneignen zu können? Kurzum — da einmal das Perenniren des Kreuzopfers im Himmel biblisch feststeht, erscheint das Perenniren desselben auch in der Kirche auf Erden *a priori* als selbstverständlich.

a. Wir betonten soeben die Nothwendigkeit oder doch die Congruenz der Fortdauer des einen Opfers Christi in der Kirche auf Erden, sofern es Quell aller Entsündigung und Heiligung ist, die durch Sacramente und Sacramentalien bewerkstelligt wird. Zwar sagt man, die Wirkungen des Kreuzopfers, die entsündigende und heiligende Gnade könne fortdauern, ohne daß auch die Ursache, das Opfer selbst fortdauere; allein abgesehen davon, daß ein unumstößliches Axiom lautet: **cessante causa cessat effectus**, steht nun einmal aus dem Hebräerbrief

fest, daß Christi eines Opfer nicht schlechthin der Geschichte verfallen, sondern daß es in Wahrheit als Opfer, daß es als rettende Opferthat, daß es als Ursache und Quell der σωτηρία im himmlischen Opfer fortdauere. Nun denn, so könnte man weiter argumentiren, wenn Christi eines Opfer als Quell aller Gnade sich im Himmel vollzieht, so genügt dieß vollständig, und kann ja Christus aus dem Jenseits herüber die Entsündigungs- und Heiligungsgnade als Frucht seines im Himmel perennirenden Opfers an die Menschen spenden, sei es, daß er die Gnade ohne alle und jede sinnliche Vermittlung in deren Inneres legt, oder sei es, daß er sie an gewisse von ihm angeordnete sinnliche Medien knüpft, wie z. B. bei der Taufe; eine Fortdauer des Opfers Christi als Quells der Sacramentsgnade in der diesseitigen Kirche sei also keineswegs nothwendig. Man mag dieß in abstracto zugeben können; allein in concreto erscheint es zum mindesten als unendlich angemessener für die sinnliche Natur der Menschen, daß der Quell aller Gnade, das Opfer, auch auf Erden, inmitten der heilsbedürftigen Menschen, in bestimmten Momenten sozusagen aufsprudle; wenn die Gläubigen wissen, daß Christus voll der Gnade im Opfer, auf den Altären unter ihnen fortlebt, wird es ihnen um so leichter, auch an die Kraft der Sacramente und Sacramentalien zu glauben, dieselben als das zu erkennen, was sie in Wahrheit sind, als die Adern und Aederchen, in welchen das Opferblut Jesu entsündigend und heiligend in die Glieder des mystischen Leibes, ja selbst über die seufzende unfreie Creatur sich ergießt; die Fortdauer des Opfers Christi in der Kirche erscheint als sicherste Bürgschaft für die Realität der kirchlichen Gnadenmittel. Nicht umsonst hat die Kirche, wie in der speciellen Liturgik des Näheren sich zeigen wird, seit ältester Zeit die Sacramente und Sacramentalien auch äußerlich möglichst enge an die Feier des eucharistischen Opfers herangezogen, ja sie häufig dem Meßritus geradezu eingegliedert; sie that es ohne Zweifel, weil sie eben im heiligen Meßopfer den Quell aller Gnade erkannte, welche durch die Sacramente und Sacramentalien vermittelt wird. Das Erste im Kult ist nach allgemein menschlicher Anschauung (vgl. S. 156) die Hingabe an Gott im Sacrificium, und erst an zweiter Stelle als fructus sacrificii erscheint die Gnadenspende; soll im Kultus der Kirche die Frucht des Opfers Christi in den Gnadenmitteln fortdauern, so setzt dieß voraus, daß in diesem Kult auch und allererst die Ursache aller Gnade fortdauere, das Opfer Christi nämlich.

b. Doch sehen wir vom Verhältniß des in Christo perennirenden Opfers zu den kirchlichen Sacramenten und Sacramentalien ganz ab, so erscheint die Präsenz und Fortdauer dieses Opfers in der Kirche auf Erden allererst aus dem Grund und zu dem Zweck als genugsam motivirt, damit das Andenken an den Herrn und seine Erlösungsthat unter den Gläubigen ein recht frisches und lebendiges sei (Luk. 22, 19); sodann aus dem weiteren Grunde, damit die Glieder schon durch die bloße Anwohnung bei dem unter ihnen sich vollziehenden Opferact des Hauptes entsündigende und belebende Gnade sich aneignen und namentlich all' ihr mangelhaftes subjectives colere Deum, ihr Anbeten, Danken und Bitten mit dem unendlich vollkommenen Anbetungs-, Dank- und Bittopfer des Hauptes zusammenschließen können, auf daß es in solchem Zusammenhang desto sicherer in Gottes Augen wohlgefällig, auf daß es Kult im Geiste und in der Wahrheit sei. Doch hievon wird füglicher erst im nächsten Paragraph des Näheren die Rede sein. — Aber, sagt man, wenn Christi Opfer im Himmel fortdauert, so können ja die Gläubigen auf Erden sich mittelst des Glaubens bei ihrem subjectiven Kult in das Allerheiligste des Himmels versetzen und so mit ihrem daselbst opfernden Haupte sich geistig vereinigen, und es erscheine daher die Fortdauer des Opfers Christi in der Kirche auf Erden als überflüssig. Dagegen steht, daß Christus als mitleidsvoller Hoherpriester der menschlichen Schwäche jedenfalls möglichst Rech-

nung trägt, und daß es für den Einzelnen und für eine ganze Gemeinde unverklärter Glieder des Leibes Christi unendlich leichter ist, in warmer Liebe der Erlösungsthat zu gedenken und an das opfernde Haupt sich innig anzuschließen, wenn man weiß, daß dieses Haupt *hic et nunc*, in diesem bestimmten Moment, in nächster räumlicher Nähe und ganz speciell im Interesse der anwohnenden Glieder sein eines, großes Versöhnungs-, Anbetungs-, Dank- und Bittopfer darbringt, als wenn man erst mittelst der Einbildungskraft sich in das himmlische Allerheiligste versetzen muß. „Sicut hominum natura exigit" (Trident. sess. 22. de sacrif. missae cap. 1), so hat der mitleidsvolle Hohepriester es eingerichtet; für die sinnlichen, annoch in Raum und Zeit gebannten Menschen bringt er sein Opfer auch auf Erden, bringt es in den Formen irdischen Raumes und irdischer Zeit mittelst sichtbarer, unverklärter Organe dar.

2. Mögen die angeführten Congruenzgründe dafür, daß Christi eines Opfer nicht nur im Jenseits, sondern auch in der Kirche auf Erden dargebracht werde, noch so stark sein, einen eigentlichen Beweis begründen sie nicht. Ein solcher kann aber, selbst wenn wir die neuestens viel umstrittene Frage bezüglich eines himmlischen Opfers, resp. bezüglich des Sinnes von Hebr. 8, 1—4, ganz bei Seite liegen lassen, unabhängig von letzterwähnter Schriftstelle aus dem Berichte der Synoptiker (Matth. 26, 26 ff. Mark. 14, 22 ff. Luk. 22, 19 ff.) und des Apostels Paulus (I Kor. 11, 23 ff.) über die Einsetzung der eucharistischen Feier (Doppelconsecration), sowie auch daraus biblisch bewiesen werden, daß im Hebräerbrief die Stätte des eucharistischen Mahles ausdrücklich als θυσιαστήριον bezeichnet wird (Hebr. 13, 10).

a. Es wurde im Bisherigen schon wiederholt betont, die wesentliche Form der blutigen Opfer, die ja Lebensopfer waren, sei im Vergießen des Blutes, das Träger des Leibeslebens ist (Lev. 17, 11), sei in der Trennung des Blutes vom Leibe gelegen gewesen (vgl. S. 186 f). Um die Hingabe seines Lebens in den Tod unzweideutig als eigentliches Opfer zu charakterisiren, wollte Jesus mittelst Blutvergießens sterben, hat er sein Blut vom Leibe trennen lassen. In der Eucharistie nun wird Christus als verklärter Hohepriester gegenwärtig, dessen Blut selbstverständlich nicht mehr in äußerer Wirklichkeit von seinem Leibe getrennt werden kann; und doch hat er die Eucharistie in Form der Trennung eingesetzt, da er in Beziehung auf das Brod sprach: das ist mein Leib, welcher in den Tod hingegeben, in der Kreuzigung gebrochen wird (Praes.), und in Beziehung auf den Kelch: das ist mein Blut, welches für euch vergossen wird (Praes.) zur Vergebung der Sünden. Hätte der Heiland bei Stiftung des Abendmahls lediglich intendirt, als verklärtes Haupt mit seinen noch unverklärten Gliedern auf Erden fort und fort in die innigste „Naturgemeinschaft" zu treten, sich ihnen zur Speise zu geben, wozu dann die so auffallende Einsetzung in Form der Trennung, da ja doch in Wirklichkeit mit dem verklärten Leib auch das Blut und umgekehrt verbunden ist und man sowohl unter der einen wie unter der andern Gestalt den ganzen, untheilbaren, verherrlichten Christus genießt? Diese Frage läßt sich nur vom katholischen Standpunkt aus ganz befriedigend beantworten, gemäß welchem die Abendmahlsfeier in erster Reihe Opferfeier, und zwar realer Vollzug der einen Kreuzopferthat, nicht bloße Erinnerung an dieselbe ist. Wie zur Natur des sinnenfälligen Kreuzesopfers die augenfällige Trennung des Blutes vom Leibe Jesu gehörte, so ist für das geheimnißvolle Kreuzopfer eben die hier allein mögliche Trennung von Fleisch und Blut *in mysterio* wesentlich. Nach katholischer Lehre, die in den Einsetzungsworten des Herrn, sofern man ihren einfachen Sinn ihnen läßt, unumstößlich

begründet ist, wird im Consecrationsact die Substanz des Brodes **nur** in die Substanz des (mit dem Blute unlöslich verbundenen) Verklärungsleibes und die Substanz des Weines **nur** in die Substanz des (mit dem Leibe untrennbar verbundenen) verherrlichten Blutes Christi verwandelt, und findet **insofern** im Consecrationsacte eine Trennung, Getrenntsetzung des Fleisches und Blutes Christi statt. Aus dieser Form der Trennung wird Jeder, welcher weiß, daß Trennung von Fleisch und Blut die wesentliche Form des Kreuzopfers gewesen, fast mit Nothwendigkeit den Schluß ziehen, daß im Consecrationsacte das Nämliche geschehe, was einst am Kreuze geschah, soweit und wie dieß für den **verklärten** Erlöser in Mitten der noch unverklärten Menschheit möglich ist. Kurz, die **Consecration in Form der Trennung charakterisirt den Consecrationsact als Opferact** und zwar als mit dem Lebensopfer Christi am Kreuz **identischen** Opferact.

b. Die gegenwärtig viel verbreitete (Franzelin, Hurter, Gihr, Lambrecht u. A.) Opfertheorie, gemäß welcher die heilige Messe nur in Beziehung auf Opfersubject und Opferobject, nicht aber auch in Beziehung auf den *actus* sacrificii (den man in's Eingehen in statum cibi setzt) mit dem Kreuzesopfer identisch ist, vermag nicht befriedigend zu erklären, warum der Heiland die Consecration in Form der Trennung anordnete; diese ist und bleibt nach dieser Theorie lediglich eine *imago* des Blutvergießungs-, d. i. Opferactes von Golgotha, während nach unserer Theorie die Consecration in Form der Trennung den Kreuzopferact in Wirklichkeit heranbringt, dieser sich geheimnißvoll in ihr vollzieht. Nach jener Theorie wird in Form der Trennung nur deßhalb consecrirt, weil es Christus so angeordnet hat, und zwar zu dem Zweck, damit die Gläubigen „ein **deutliches Abbild**" hätten von seinem Kreuzesopfer, dessen Wirkungen zugleich mit Christus als dem offerens und der hostia gegenwärtig werden; der *actus* **von Golgotha** aber wird nicht gegenwärtig, sondern der actus sacrificii eucharistici ist die im Eingehen in den status cibi gelegene exinanitio des verklärten Hohenpriesters. Und doch redet der Heiland, wie wir unten sehen werden, ganz deutlich „von einem Kelch (d. i. von dem im Kelch enthaltenen Blute), der **jetzt** (Praes.), d. i. im Consecrationsact **vergossen wird**", redet also von einem hic et nunc sich vollziehenden Act des Blutvergießens! Da nun also bei der Consecration ein Act des Blutvergießens **stattfindet** (nicht bloß „abgebildet" wird), im Blutvergießen aber der Act des Kreuzopfers sich vollzog, warum sucht man dann noch einen anderen actus sacrificii, der ja doch nichts zu bewirken vermöchte, da ja mit dem Kreuzestod das meritum Christi schlechthin abgeschlossen ist, und der zubem von problematischer Natur ist? denn die Annahme, daß im Eintreten Christi in den status cibi für ihn, den **Verklärten**, eine „**wirkliche** exinanitio" gelegen sei, ist und bleibt ein bloßes Theologumenon. Daß man übrigens bei dem eucharistischen Opfer des **Actes** (als Gehorsams- und Liebesthat) von Golgotha trotz allen Sträubens nicht entbehren kann, zeigt sich bei Gihr (S. 105), welcher das Eingehen in den status cibi (= Opferdestruction) daraus erklärt, daß Christus „auf dem Altare von dem Feuer der nämlichen Opferliebe durchglüht ist, wie einst auf Golgotha". Wozu also für die heilige Messe noch ein neuer, vom Kreuzopferact verschiedener Opferact, der doch keinerlei Opferfrucht bewirkt, da ja die ganze Opferfrucht der heiligen Messe aus dem Kreuzopfer stammt? **Bloß** um ein signum mortis zu haben? Das deutlichste signum mortis ist jedenfalls in der Doppelconsecration selber gelegen. Auf die Schwierigkeit, die numerische Identität des eucharistischen mit dem Kreuzopfer-Act festzuhalten, kommen wir unten zu sprechen.

c. Wie aus der Thatsache der Consecration in Form der Trennung, so wird der Opfercharakter der Eucharistie auch aus den Einsetzungs- und resp. Consecrations**worten** selber ersichtlich. Der Heiland sagt nicht: dieß ist mein Leib, welcher für euch **wird hingegeben werden** (morgen, am Kreuze), sondern er

sagt: „welcher hingegeben (gebrochen) wird" (jetzt nämlich, da ich dieß spreche und thue), mein Blut, welches (jetzt) vergossen wird, und wir haben keinen Grund, die Präsentia διδόμενον, ἐκχυνόμενον (Luk. 22, 19. 22) und κλώμενον (I Kor. 11, 24) abzuschwächen und im Sinn des Futurums zu deuten. Vielmehr ist festzuhalten, der Heiland habe in dem Moment, da er kraft göttlicher Allmacht das Brod in seinen (pneumatischen) Leib und den Wein in sein Blut verwandelte, und dieselben mystisch getrennt, also in forma sacrificii gegenwärtig setzte, in seinem Innern denselben Willens- und Gehorsamsact vollzogen, welchen er Tags darauf erneuerte und im sinnenfälligen Blutvergießen, in der äußerlich wahrnehmbaren Trennung des Blutes vom Leibe nach außen kundgab und bethätigte. Bei der Abendmahlsfeier gab Christus in seinem Innern durch einen Gehorsams- und Liebesact das Leben, den noch lebendigen Leib, intentionell bereits in den Opfertod hin (σῶμα διδόμενον — κλώμενον), vergoß dem Willen nach bereits sein Blut (αἷμα ἐκχυνόμενον); diesem innerlichen Opferact gab er beim Abendmahle nach außen dadurch Ausdruck, daß er das Brod nur in seinen Leib und den Wein nur in sein Blut verwandelte, sie in mystischer (nicht auch wirklicher, wie am Kreuze) Trennung gegenwärtig setzte.

d. Was beim ersten Abendmahle anticipando geschah, das geschieht bei der eucharistischen Feier recapitulando; hier und dort dem Wesen nach (im Innern Christi) der gleiche Gehorsams- und Liebesact wie auf Golgotha; hier und dort nur mystische (sacramentale) Trennung von Leib und Blut, weil keine andere möglich ist, da Christus nur einmal in Wirklichkeit sterben, in äußerer Realität seinen Leib in der Kreuzigung brechen lassen, sein Blut vergießen konnte. — Nur so aufgefaßt erscheint das Abendmahl in Wahrheit als das, was es nach den Einsetzungsworten sein soll, als eine ganz realistische, bis an's Ende der Tage dauernde ἀνάμνησις an den Opfertod des Herrn, als eindringliche, nie verstummende Verkündigung desselben. Wenn die Consecration in Form der Trennung keinen Zweck hätte, als ein pures Symbol der einstmals am Kreuze geschehenen Trennung von Fleisch und Blut zu sein, wie matt wäre diese ἀνάμνησις, wie wenig eindringlich solch eine Verkündigung des Todes Jesu! Wie ganz anders, wenn die Form der Trennung äußeres Zeichen der mit der Kreuzesopferthat identischen Gehorsams- und Liebesthat ist, welche der auf dem Altare gegenwärtige verklärte Hohepriester *hic et nunc* zum Segen der anwesenden Gläubigen, ja der ganzen Welt vollzieht, wenn also mit dem äußeren Mahnzeichen an das Kreuzopfer (Trennung von Leib und Blut) auch die Kreuzopferthat verbunden ist! So groß für einen Liebenden der Unterschied ist zwischen einem unvollkommenen Porträt des Geliebten und zwischen dessen Person in voller Lebenskraft und unmittelbarer Nähe, so groß ist der Unterschied zwischen der Abendmahlsfeier nach reformirter resp. protestantischer und nach katholischer Lehre; erstere ist nuda commemoratio des Kreuzopfers, letztere hingegen lebendige Gegenwärtigsetzung der Kreuzopferthat ihrer Substanz nach. Veranlaßt durch die Consecration in Form der Trennung, muß der Reformirte und der Protestant (welcher keine reale Gegenwart Christi vor und außer dem Genusse annimmt) sich bei der Abendmahlsfeier mittelst der Einbildungskraft um Jahrhunderte zurück- und hinversetzen auf den ihm fern gelegenen Golgotha, und in solcher Weise der Kreuzesleiden Jesu und seines Opfertodes dankend und liebend gedenken; dem Katholiken hingegen verkündet die Consecration in Form der Trennung, daß hic et nunc in seiner unmittelbaren Nähe der gottmenschliche Hohepriester dem Wesen nach denselben Gehorsams- und Liebesact vollziehe, den er vor 1800 Jahren auf dem Golgotha vollbracht; wie ganz anders, wie ungleich anziehender, begeisternder, erschütternder, zündender muß eine solche Auffassung und Ueberzeugung auf ein gläubiges Gemüth einwirken! Warum erkaltet in den außerkirchlichen Kreisen die Liebe zum Heiland und damit

auch der Opfersinn ungleich mehr, als inner der Kirche, wo die Gläubigen vielfach täglich, jedenfalls an Sonn- und Feiertagen dem realen Vollzug des Kreuzopfers anwohnen und dabei lebendigst der Opferliebe ihres Herrn gedenken? — Keineswegs eine *nuda* passionis Domini commemoratio ist die Consecration in Form der Trennung, wenn man wie viele katholische Gelehrte die Gegenwärtigsetzung des Kreuzopferactes zwar in Abrede stellt, aber daran festhält, daß in der Consecration wesentlich derselbe Opferleib und dasselbe Opferblut, so einst auf Golgotha hingegeben worden, und damit auch die volle entsündigende und heiligende Kraft (Wirkung) des Kreuzopfers auf dem Altare behufs der Zuwendung an die Gläubigen gegenwärtig wird. Aber gerade das Gegenwärtigwerden der vollen Wirkung des Kreuzopfers scheint uns auch die Gegenwärtigsetzung des Opferactes als der Ursache zu fordern.

e. Neuere Protestanten (vgl. Harnack, der christliche Gemeindegottesdienst, S. 190 ff.) gestehen im Hinblick auf I Kor. 10, 20—21 zu, daß die Eucharistie (das Consecrirte) Opfermahl sei; sprechen aber gleichwohl der einzelnen eucharistischen Feier (Consecration) den Opfercharakter ab. Das ist jedenfalls inconsequent; denn die Opferspeise setzt einen zugehörigen Opferact voraus, der ihr als solcher das Dasein gab. Brod und Wein sind vor der Consecration noch nicht Opferspeise, sondern werden es erst durch den Act der Consecration; dieser gibt der Opferspeise das Dasein und muß daher schon um dessentwillen Opferhandlung sein. Von solcher Ueberzeugung durchdrungen, bezeichnet der Verfasser des Hebräerbriefes (13, 10) die Stätte, über welcher das eucharistische Mahl bereitet und von welcher aus es den Gläubigen zum Genusse dargereicht wurde (τράπεζα κυρίου), als θυσιαστήριον, als Opferstätte, dadurch unzweideutig den Opfercharakter der Eucharistie beurkundend (vgl. das Nähere über diese wichtige Stelle: Thalhofer, Opfer d. A. u. N. B., S. 233 ff.).

3. Wie durch die heiligen Schriften, so ist uns der Opfercharakter der eucharistischen Feier auch verbürgt schon durch die älteste christliche Ueberlieferung, die in den frühesten Vätern der Kirche und in den alten Liturgien den ehrfurchtgebietendsten Ausdruck gewonnen hat.

a. Es will hier selbstverständlich kein erschöpfender Traditionsbeweis für den Opfercharakter der Eucharistie geführt werden; doch dürfen wir nicht unterlassen, wenigstens auf die ältesten Väter und Liturgien in Kürze einzugehen, da man gerade auf sie protestantischerseits bei Aufstellung antikatholischer Kulttheorien neuestens sich wieder und wieder beruft, und von der sogenannten Reformation rühmt, daß sie den Kult und Kultusbegriff der vornicänischen Periode in seiner Reinheit wieder hergestellt habe (Bähr, Begründung einer Gottesdienstordnung für die evangelische Kirche, S. 49 ff. u. ö.).

Schon der römische Clemens betrachtet die gemeinsame (ἐπὶ τὸ αὐτὸ συναχθέντες; I Kor. 34) eucharistische Feier (c. 41) keineswegs als ein bloßes Dankgebet (Gebetsopfer) seitens der Gemeinde, sondern in erster Reihe als ein amtliches Thun (λειτουργία; c. 40. 41) der zu Nachfolgern der Apostel ordinirten Bischöfe und Priester, und bezeichnet sie unzweideutig als Opferdarbringung (προσφέρειν τὰ δῶρα; c. 45). Freilich können wir nicht mit völliger Sicherheit erschließen, worin ihm präcise der Opfercharakter der Eucharistie gelegen war; jedenfalls aber dachte er sich den himmlischen Hohepriester, den Beistand unserer Schwachheit, bei der eucharistischen Feier gegenwärtig und mittlerisch (sohin opfernd) thätig, sonst hätte er ihn nicht als ἀρχιερεὺς τῶν προσφορῶν ἡμῶν bezeichnet (cap. 36); als „Hohepriester unserer Opfer" erscheint Christus nur so recht und ganz nach katholischer Auffassung, gemäß welcher er als Haupt — ministerio sacerdotum — unter uns opfert, als ἀρχιερεὺς thätig ist und die Glieder ihre

subjectiven Opfer (Oblationen, Gebete u. s. w.) an das Opfer des gottmenschlichen Hauptes anschließen. — Der hl. Ignatius, welcher Bischöfe, Priester und Diakonen ganz unzweifelhaft als hierarchische Personen betrachtet (ad Philad. 4; ad Magnes. 6) und das in gemeinsamer gottesdienstlicher Feier (ad Magn. cap. 7. ἐπὶ τὸ αὐτὸ) gegenwärtig gesetzte Fleisch und Blut (ad Smyrn. 7) des Herrn εὐχαριστία nennt (ad Philad. c. 4; ad Smyrn. 7. 8), bezeichnet wiederholt die Stätte dieser Eucharistie gleich dem Apostel Paulus (Hebr. 13, 10) als θυσιαστήριον (ad Philad. 4; ad Ephes. 5; ad Magnes. 7), muß also der eucharistischen Feier Opfercharakter beigelegt haben. Da er mit dem Altare Christum in die innigste Verbindung setzt (ad Magnes. 7), so haben wir ein Recht, anzunehmen, daß er sich Christum auch als opfernd über dem Altare nicht bloß als Opferobject gedacht habe. Er betont gar sehr die Identität des eucharistischen Fleisches Jesu mit dem am Kreuze zur Sündensühne geopferten und zur Rechten des Vaters erhöhten (ad Smyrn. 7) Fleisch des Herrn; wie sollte er sich nun nicht auch den Act des Kreuzopfers und des himmlischen Opfers mit dem gekreuzigten und verklärten Fleisch des Herrn gegenwärtig gedacht haben?

b. Justin der Martyrer ist der Erste, welcher uns die eucharistische Feier an den Tauftagen und Sonntagen (I Apol. 65. 67) etwas anschaulicher beschreibt. Daß er dieselbe als Opferfeier betrachte, ist unläugbar. Während die Juden, so äußert er sich (Dialog. 118), blutige und Trank-Opfer, welche Gott nicht gefielen, an ihren Altären darbrachten, bringen wir Christen geistliche Opfer, Lobpreisungen und Danksagungen (εὐχαριστίας), welche die allein gottgefälligen Opfer sind (Dialog. 117). Daß Justin die eucharistische Feier übrigens nicht für ein pures Gebets-Opfer, sondern primär für ein Opfer anderer und höherer Art gehalten habe, erhellt klar aus Dialog. 41, wo er sagt, das von Malachias angekündigte universelle Opfer werde von den Christen allenthalben dargebracht und bestehe in „ἄρτος τῆς εὐχαριστίας“ und im „ποτήριον τῆς εὐχαριστίας“; ferner werden von ihm das eucharistische Brod und der eucharistische Wein (also nicht Danksagungsgebete) als die Erfüllung der alttestamentlichen Mincha bei Reinigung eines Aussätzigen, sohin unzweideutig als Opfer in höherem Sinne, als vollkommenes Opfer dargestellt. Das „Brod der Danksagung“ nennt Justin sonst auch (Apolog. I. 65) kurzweg εὐχαριστία, oder τροφὴ εὐχαριστηθεῖσα, d. i. Brod, über welches vom Bischof (προεστώς) die εὐχαριστία gesprochen und welches dadurch Christi Fleisch geworden ist; der ἄρτος εὐχαριστίας und das ποτήριον εὐχ., welche Justin im Dialog (c. 41) wiederholt als Opfer, als Erfüllung alttestamentlicher Opfer bezeichnet, sind ihm Christi Fleisch und Blut, wie dieselben apostolischer Ueberlieferung gemäß (ὡς ἐδιδάχθημεν) bei der eucharistischen Feier durch das Aussprechen der von Christus angeordneten Consecrationsworte (Apol. I. 66) gegenwärtig werden[1], und es ist darum ganz unzweifelhaft, daß nach Justin das eucharistische Fleisch und Blut des Herrn Opfer, Opferobject, Gegenstand der Darbringung (προσφερομένη θυσία) sei. Wie den Leib und das Blut des Herrn in der Eucharistie, so faßt Justin auch den Act ihrer Setzung, d. i. den Consecrationsact, unter dem Gesichtspunkt des Opfers auf, da er (Dialog. 117) die εὐχαριστία (actio) τοῦ ἄρτου, d. i. den Act, durch dessen Vollzug das Brod zu Christi Leib, der Wein zu Christi Blut gemacht wurde, als Opfer bezeichnet. Dieser Act ist ihm aber keineswegs bloßes feierliches Dankgebet für die Schöpfung und Erhaltung der Welt und für die Erlösung, sondern sind ihm, wie aus Apolog. I. 66 klar hervorgeht, zunächst die Einsetzungsworte, welche den Abschluß der vom Bischof gesprochenen Danksagungsgebete bildeten (daher εὐχῆς λόγος), die volle verklärte Blüthe derselben waren und darum auch ihren Namen

[1] Und zwar durch Transsubstantiation, wie schon Justins Worte erschließen lassen.

(εὐχαριστία) theilten. Aus Justin ergibt sich sohin erstlich, daß er den Consecrationsact (des εὐχαριστεῖν) als Opfer, als Opferthätigkeit (des Celebrans und resp. Christi) auffaßte, sodann daß ihm auch die Frucht dieser Opferthätigkeit (der ἄρτος εὐχαριστηθείς), das Consecrirte als Opfer galt, wohl deßhalb, weil Celebrans und Volk das durch Opferthätigkeit (sacrificium) gegenwärtig gewordene Fleisch und Blut des Herrn sofort der göttlichen Majestät als köstlichste Gabe (Oblatio, nicht sacrificium) darboten und im Hinweis auf sie ihre Bitten vortrugen (vgl. die Bittgebete der alten Liturgien nach der Consecration). Daß Justin auch die liturgischen Bitten und Danksagungen als Opfer bezeichnet (Dialog. 117), kommt wohl daher, weil diese Bitten und Danksagungen sich an das in der Consecration vollzogene eigentliche Opfer auf's innigste anschlossen, als die subjectiven Opfer der Glieder mit dem Opfer des Hauptes ein organisches Ganze ausmachten; die ganze eucharistische Feier ist ihm Opferfeier; das was sie aber zum Opfer im eigentlichen Sinn, zum πλήρωμα der vorbildlichen Opfer macht, und den zugehörigen Dank- und Bittgebeten den Charakter von Opfergebeten verleiht, ist nach Justins klarer Lehre die Consecration und das Consecrirte. Im Consecrationsact und in der sofortigen Gegenwart Christi in Form der Trennung erblickte er die ἀνάμνησις τοῦ πάθους, die von ihm wieder und wieder betonte thatsächliche Erinnerung an Jesu Leiden. — Nach Irenäus hat gleich dem alten Testamente auch das neue seinen Opferdienst (adv. haeres. lib. IV. 18, n. 2); es besitzt nämlich die Kirche das von Malachias vorausverkündigte gottgefällige Opfer, und bringt es auf dem ganzen Erdkreise dar (lib. IV. c. 17, n. 5), nicht (gleich den Juden) aus Furcht und knechtischem Sinn, sondern als Frucht des freien Liebesdranges (IV. c. 18, n. 2). Es vermag, was die jüdischen nicht vermochten, nämlich die Darbringer mit Gott zu versöhnen und ihnen Leben zu vermitteln; „verum sacrificium, quod offerentes propitiabuntur Deum, ut ab eo vitam percipiant" (IV. 18, n. 2). Dieses „neue Opfer des neuen Bundes" hat Christus seine Apostel und diese haben es der Kirche gelehrt. Es vollzieht sich darin, daß die Gläubigen Brod und Wein, die Erstlinge (Repräsentanten) der gesammten Schöpfung, als Gabe (oblatio, munus) zum Altare bringen (IV. 18, n. 6) in der Absicht, dadurch Gottes Majestät zu verherrlichen und sich dem Schöpfer für alle seine Gaben dankbar zu zeigen. Zu dem Dank durch die That der Erstlingsdarbringung kam auch Danksagung in Worten; daß dieselbe ähnlich lautete, wie die in der Liturgie der apostolischen Constitutionen (lib. 8, cap. 12), läßt sich auch aus zerstreuten Aeußerungen des hl. Irenäus mit ziemlicher Sicherheit ersehen (vgl. Probst, Liturgie der ersten drei Jahrh., S. 121 ff.). Den Abschluß, die Krone der Danksagung bildete das von Christo den Aposteln und ihren Nachfolgern aufgetragene Aussprechen der von ihm bei Stiftung der Abendmahlsfeier gebrauchten Worte; dieses Aussprechen der Consecrationsworte wird von Irenäus als εὐχαριστεῖν (in sensu eminenti) bezeichnet (IV. 17, n. 5), sonder Zweifel weil es den Schluß- und Höhepunkt der liturgischen Danksagung bildete, welche als Oblation begonnen, als Danksagungsgebet sich fortgesetzt hatte. Das Brod, über welches diese Danksagung (Consecrationsworte, von ihm auch λόγος θεοῦ genannt; V. 2, n. 3) und die Anrufung des heiligen Geistes (λόγος ἐπικλήσεως, I. 13, n. 2; vgl. IV. 18, n. 5) gesprochen worden ist — panis in quo gratiae actae sunt —, ist der Leib des Herrn, und der Kelch ist Christi Blut (IV. 17, n. 5; 18, n. 4—5), und dieser aus den dargebrachten Erstlingen in der bezeichneten Weise gewordene Leib sammt Blut des Herrn heißt εὐχαριστία (IV. 18, n. 5) und ist das von Christus eingesetzte Opfer des neuen Bundes (IV. 17, n. 5). Den Gnostikern, welche läugneten, daß der eucharistische Leib des Herrn die ihn Genießenden zu unvergänglichem Leben nähre, ruft Irenäus zu, sie sollten bei solcher Doctrin das Opfern

(προσφέρειν) des Leibes und Blutes Jesu in der Eucharistie lieber ganz aufgeben, denn dasselbe vertrage sich nur mit der katholischen Lehre vom Ursprung der materiellen Schöpfung aus Gott und von der Auferstehung des Fleisches (IV. 18, n. 5). Den Juden sagt er, sie hätten darum kein gottwürdiges Opfer, weil sie den Logos verworfen haben, welcher (von den Christen) Gott als wohlgefälliges Opfer dargebracht werde („non receperunt verbum, quod offertur Deo"; IV. 18, n. 4), nämlich in der Eucharistie, wo der Logos als fleischgeworden zugegen ist. — Es ist schlechthin unläugbar, daß nach der Lehre des hl. Irenäus resp. nach der orthodoxen Kirchenlehre jener Zeit der eucharistische Leib und das Blut des Herrn Gegenstand der Opferdarbringung waren und so recht als das wahre Opfer, als das Opfer des neuen Bundes galten. Wenn Irenäus, wie er es thut, auch schon Brod und Wein, so die Gläubigen bei der eucharistischen Feier zum Altare bringen, als oblatio, als Opfer bezeichnet, so geschieht es in Rücksicht auf den inneren, organischen Zusammenhang des Offertoriums mit der Consecration; die Naturaloblation der Gemeinde ist eben deren subjectives Opfer, welches sich mit dem Opfer des Hauptes zusammenschließt, in ihm culminirt und um dessentwillen auch an seinem Opfercharakter Antheil nimmt; wie Justin die Gebete der Gläubigen wegen ihres Zusammenschlusses mit dem Opfer Christi auch als Opfer bezeichnet, so Irenäus die Naturaloblationen. Ob er auch den Consecrationsact als Opferact — oder ob er lediglich das Consecrirte und dessen Darbringung als Opfer betrachtete, lassen wir billig dahin gestellt; für erstere Annahme könnte man anführen, daß nach ihm das eucharistische Opfer sühnend wirkt (IV. 18, n. 2), was einen Sühnact Christi voraussetzt; übrigens kann auch der Darbringung des bereits Consecrirten durch eine mittlerische Person, wie der Priester eine solche ist, sühnende Kraft beigelegt werden. Jedenfalls ist nach Irenäus die eucharistische Feier auch mittlerisches, sühnendes Thun. — Der dunkle Alexandriner Clemens, welcher unstreitig die reale Gegenwart des Fleisches und Blutes Christi in der Eucharistie in seinen Schriften festhält (vgl. bes. Paedag. I. c. 6; edit. Potter. 123. II, cap. 2, pag. 178), erblickt im Priester Melchisedek mit seiner geheiligten Opfergabe (ἡγιασμένη τροφή) ein Vorbild Christi, was voraussetzt, daß er das eucharistische Brod und den eucharistischen Kelch unter dem Gesichtspunkt des Opfers, als Opferobject betrachtete (Strom. IV, cap. 25, pag. 637); sodann wo er die Enkratiten tadelt, welche sich bei Conficirung der Eucharistie nur des Wassers und keines Weines bedienten, bezeichnet er die eucharistische Feier (εὐχαριστεῖν) als προσφορά, was doch wohl nicht auf das Offertorium einzuschränken ist. An das eucharistische Opfer, an den Altar in der Kirche Gottes auf Erden scheint er auch an jener Stelle (Paedag. II, c. 8, pag. 209) gedacht zu haben, wo er von Christus sagt, er bringe über dem Altare nicht sinnliche Wohlgerüche, sondern den Wohlgeruch der Liebe dem himmlischen Vater dar, und anderwärts (Strom. V, c. 10, pag. 686), wenn er schreibt, Christus heilige sich für uns als Opfer (ἁγιαζόμενος; *Praes.*, darum wohl nicht das Golgotha-Opfer gemeint). Sollten wir nicht berechtigt sein, anzunehmen, nach Clemens bestehe die Opferthat Christi auf unseren Altären in der geheimnißvollen Erneuerung jener Opferliebe, die er sinnenfällig auf Golgotha im Blutvergießen (= Opfern) bethätigte? Daraus, daß Clemens die Selbstverläugnung, das Almosengeben, die Ertheilung des christlichen Unterrichts (θυσία δογμάτων), das Bitt- und Dankgebet als Opfer bezeichnet, folgt keineswegs, daß er nicht auch die Eucharistie für ein Opfer und zwar höherer Art gehalten habe; im Gegentheile, erst aus der Ueberzeugung heraus, daß Christus, welcher nach Clemens dem Gläubigen Alles ist, in Mitten der Kirche opfernd thätig sei, versteht man so recht und ganz die Forderung, daß des Christen gesammtes Leben ein Opferleben sein solle. — Daß Origenes ein himmlisches Sühnopfer

lehre, wurde bereits oben S. 198 dargethan. A priori schon steht zu erwarten, daß nach ihm Christus auch auf Erden, wo ja die Sühnebedürftigen sich befinden, mittlerisch, opfernd thätig sein werde. Nicht bloß einmal, so legt er den Gläubigen zu deren Ermuthigung an's Herz (in Isaiam hom. 1, n. 5), sei Christus auf die Erde gekommen, als er Fleisch wurde nämlich, sondern auch jetzt noch lasse er sich zu den Seinigen herab; „ne timeas; et *nunc* mittitur Christus; non mentitur; vobiscum sum, ait Dominus, omnes dies usque ad consummationem saeculi. Ubi duo vel tres collecti sunt in nomine meo, et ego sum in medio eorum. Quoniam igitur praesto est et assistit Jesus Christus, et paratus et praecinctus *summus sacerdos*, *offerre patri interpellationes* nostras, surgentes per ipsum patri *sacrificia* offeramus; ipse enim propitiatio est pro peccatis nostris, cui est gloria et imperium in saecula saeculorum." Diese Worte, welche den Schluß der sitzend angehörten Homilie bilden und auffordern, nunmehr aufzustehen und vertrauensvoll zur nachfolgenden Feier der Liturgie sich anzuschicken, lassen zwar keinen sicheren Schluß auf des Origenes Theorie vom eucharistischen Opfer ziehen, aber doch soviel ersehen, daß er sich Jesum bei der Liturgie in Mitten der Gläubigen gegenwärtig und mittlerisch thätig dachte. Die Stätte dieser Thätigkeit ist ihm der irdische Altar, dessen er öfters Erwähnung thut (hom. 10 in Josue n. 3; in Judic. hom. 3, n. 2), um welchen herum die Priester und Leviten bei der liturgischen Feier im Kreise stehen und an welchem nicht Thierblut, sondern das kostbare Blut Jesu Christi (geheimnißvoller Weise im eucharistischen Opfer) gesprengt wird (hom. 2 in Josue n. 1). Wie nach Origenes den geistlichen Opfern (Gebet, Abtödtung u. s. w.) ein geistlicher Altar entspricht, das Herz nämlich, so dem äußeren Altare selbstverständlich auch ein äußeres Opfer. Ein solches ist ihm keineswegs schon die Naturaloblation als solche, sondern die Eucharistie, das ist das geopferte Brod, über welches Danksagung und Gebet (Consecration) gesprochen und welches hiedurch heiliger Leib — Christi nämlich — geworden ist, dessen würdiger Genuß Heiligung verleiht (contra Cels. lib. VIII. n. 33). Dieser ἄρτος εὐχαριστίας, dessen Name schon Zeugniß dafür gibt, daß die Christen es nicht unterlassen, der Gottheit dankbar zu sein (σύμβολον τῆς πρὸς τὸν θεὸν εὐχαριστίας; c. Cels. VIII. 57), ist das Dankopfer (χαριστήριον), welches die Christen dem einen Gott darbringen, welchem allein λατρεία (= Opferdienst) gebührt (l. c. 56), und ist zugleich das Opfermahl der Christen. Diese Antwort gibt Origenes dem Celsus, welcher den Christen Vorwurf darüber gemacht, daß sie den Göttern nicht opfern und der Götzen-Opfermahlzeiten sich sorglich enthalten; der ganze Zusammenhang der Argumentation nöthigt zur Annahme, Origenes habe die Eucharistie, welche er ganz unzweideutig als Leib Christi bezeichnet, für ein Opfer, für das Opfer der Christen gehalten. Das erhellt auch daraus, daß er in ihr die Erfüllung der alttestamentlichen Schaubrode erblickt, die bekanntlich Opfer waren (vgl. Thalhofer, die unblutigen Opfer des mos. Kultus, S. 159 ff.): „Si referantur haec (die biblische Angabe über die Schaubrode) ad *mysterii magnitudinem* [1], invenies, commemorationem *istam* (die in der eucharistischen Feier gelegene commemoratio im Unterschied von der Askara der Schaubrode) habere ingentis *repropitiationis* effectum." Nun gibt er an, welches mysterium, welches Brod und welche commemoratio er im Auge habe: „Si redeas ad illum panem, qui de coelo descendit et dat huic mundo vitam (= Gottmensch), illum panem propositionis, quem proposuit Deus propitiationem per fidem in sanguine ejus (durch seinen Opfertod zum Sühnopfer der Welt geworden), et si respicias

[1] Weder eitel Brod noch bloßes Gebet konnte er als das „große Geheimniß" bezeichnen.

ad illam commemorationem, de qua dicit Dominus: ‚hoc facite in meam commemorationem‘ (in der Eucharistie das Gedächtniß seines Todes in realer Weise erneuernd), invenies, quod *ista est commemoratio sola, quae propitium facit hominibus Deum.*“ Nicht der Naturaloblation (sie war ja auch in den alttestamentlichen Schaubroden da), auch nicht irgendwelchen Gebeten (Gebetsopfer), sondern einzig und allein dem eucharistischen Brode, welches Christus ist, der Versöhner der Welt, und in dessen Gegenwärtigsetzung das Gedächtniß des Opfertodes Christi sich vollzog, wird die Eigenschaft beigelegt, Gott zu versöhnen. Waren die alttestamentlichen Schaubrode ein Opfer, das nicht in Wahrheit zu sühnen vermochte, so ist nach Origenes das eucharistische Schaubrod als commemoratio mortis Domini ein wirksames Sühnopfer; das liegt unverkennbar in der wichtigen, oft gewaltsam mißdeuteten Stelle. Auch hom. IX. in Lev. n. 10, einer Stelle, die von uns bereits angeführt wurde (§ 14, S. 198), gibt er unumstößliches Zeugniß für den Sühnopfercharakter der eucharistischen Feier, und es wird bei aller Dunkelheit des Origenes, welcher zudem der Arkandisciplin in sorglicher Weise Rechnung trug, niemals gelingen, das gewaltige Zeugniß wegzudisputiren, das in seinen Schriften für den Opfercharakter der Eucharistie gelegen ist. — Ganz unzweideutig bezeichnet auch Hippolyt die Eucharistie, den kostbaren und unbefleckten Leib und das Blut des Herrn (ἅπερ ἐν τῃ μυστικῇ καὶ θείᾳ τραπέζῃ καθ᾽ ἑκάστην ἐπιτελοῦνται θυόμενα) als Opfer, und den über den alttestamentlichen hocherhabenen Gottesdienst der Christen als Opferfeier (vgl. Döllinger, Hippolyt und Kallistus, S. 343 ff.).

c. Wiewohl Tertullian über den äußeren Verlauf der christlichen Liturgie ziemlich viele Notizen bietet, so beobachtet er doch über das eigentliche Mysterium des Gottesdienstes, getreu seinen Grundsätzen (Apolog. 7), fast völliges Stillschweigen. Uebrigens erfahren wir von ihm an verschiedenen Stellen andeutungsweise doch so viel, daß ihm die eucharistische Feier als Opfer im eigentlichen Sinn des Wortes gegolten hat. Wohl bezeichnet er Gebet, Reue, Fasten, Almosengeben als Opfer (Apol. 27. 28; de resurrect. carn. 8), erwähnt aber wiederholt auch einen äußern Altar (de orat. 19. 28), zu welchem doch wohl nicht bloß geistige Opfer (psalmi, hymni; de orat. 28), sondern über dem sicherlich auch ein Opfer im eigentlichen Sinn des Wortes dargebracht wurde. Daß dieses dem sinnenfälligen Altare entsprechende äußere Opfer nicht in purem Brod und Wein bestand, welche von den Gläubigen als Oblation gebracht wurden, ist leicht zu erweisen. Tertullian bezeichnet nämlich den gemeinsamen christlichen Gottesdienst kurzweg als „celebrare *dominica solemnia*“. Diese Bezeichnung nun läßt erschließen, daß ihm die Hauptsache beim Gottesdienst die vom Herrn angeordnete Feier war, also die Consecration und Communion, welche das eigentliche solemne *dominicum* ausmachen. Statt als „dominicum celebrare“ bezeichnet er anderwärts (de cultu femin. c. 11) den öffentlichen Gottesdienst einfach als „offerre *sacrificium*“, wobei er doch sicherlich nicht das Offertorium, nicht die Oblation seitens der Gläubigen im Auge hat, die ja nicht vom Herrn eingesetzt ist, sondern die Consecration und Communion, deren Vollzug er nur dann als „offerre sacrificium“ bezeichnen konnte, wenn er sie als Opfer und Opfermahl betrachtete. Daß dem aber wirklich so war, ersehen wir aus der Stelle (de orat. 19), an welcher er diejenigen Gläubigen tadelt, welche an den Stations-Fasttagen von der Liturgie wegblieben, um nicht durch Empfang der Communion das jejunium lösen zu müssen, und an welcher er ihnen sofort räth, auch bei der eigentlichen Liturgie (orationes sacrificiorum) zu bleiben, die Communion (mit der Hand) in Empfang und mit nach Hause zu nehmen und sie dann nach Ablauf des Fasttages zu genießen; „nonne solemnior erit statio tua, si et ad *aram Dei* steteris (bei der Opferfeier)? *Accepto* corpore Domini et *reservato* utrumque salvum est, et *participatio*

sacrificii et executio officii." Daß hier die Communion als Opfermahl aufgefaßt sei, kann nicht bezweifelt werden (I. Kor. 10, 16 ff.); aber welches ist das zugehörige Opfer, an dem man in der Communion Antheil erhält? Denn Opfermahl und Opferact dürfen nicht confundirt werden; ersteres hat den letzteren zur nothwendigen Voraussetzung. Da nach Tertullians klaren Worten (vgl. auch de resurrect. carn. c. 8) das Opfermahl im Leib und Blut des Herrn nicht in purem Brod, wie die Gläubigen im Offertorium es darbrachten, besteht, so kann die Opferhandlung in nichts Anderem liegen, als in der Consecration, durch welche Christi Fleisch und Blut gesetzt, das Opfermahl bereitet wird. Daß nach Tertullians Ueberzeugung die sogenannten Einsetzungsworte es seien, welche das Brod und den Wein zu Christi Fleisch und Blut machen, gibt er adv. Marcion. lib. IV. c. 40 unzweideutig zu erkennen; nicht minder aber geht aus seinen Schriften hervor, daß mit den Einsetzungsworten auch im Abendlande eine feierliche Danksagung (gratiarum actio; von ihm auch benedictio genannt) verbunden war, welche das Trisagion in sich mag begriffen haben (de orat. c. 3); darum redet Tertullian von Brod, über welches die gratiarum actio gesprochen worden ist, und versteht unter dieser gratiarum actio wohl auch die Einsetzungsworte, welche den Schluß der feierlichen (nur vom Priester gesprochenen) Danksagung bildeten, sohin sämmtliche Gebete, welche über die dargebrachte Oblation und zum Behufe der Consecration gesprochen wurden; es sind das die eigentlichen Opfergebete, orationes sacrificiorum, wie Tertullian sie nennt (de orat. 19), nicht Gebete, welche selber Opfer sind (Gebetsopfer), sondern Gebete, welche zum Behuf der Gegenwärtigsetzung und sofortigen Darbringung des eigentlichen Opfers — der Eucharistie nämlich — gesprochen werden. Wäre Tertullian der Ansicht gewesen, die subjectiven Gebete der Gemeinde oder deren materielle Gaben machen das Wesen der eucharistischen Opferfeier aus, so hätte er diese nicht für ein in Stillschweigen zu hüllendes Geheimniß halten können; eine Brodoblation gab es auch im Mithrasdienst (de praescript. haeret. c. 40), und Tertullian bezeichnet dieselbe als eine diabolische, der veritas, der Realität entbehrende Nachäffung der „sacramenta Christi". Im Unterschied von ihr ist ihm die „oblatio panis" im Christenthum ein wirkliches Geheimniß, was aber von einer bloßen Brodoblation, vom Offertorium in der christlichen Liturgie doch gewiß nicht gesagt werden kann. Daß Tertullian dem eucharistischen Opfer auch sühnende Kraft beilegte, erhellt aus seinen Aeußerungen über die Jahrtagsfeier der Verstorbenen: de monogam. 10; de exhort. castit. 11; wer mag es glauben, daß Tertullian der Oblation für sich, ohne Zusammenschluß mit dem allein sühnenden Opfer Christi, solche Wirkung beigelegt habe? Wir dürfen sonach unbedenklich behaupten, auch nach Tertullian ist die eucharistische Feier Opferfeier, und zwar ist sie es, sofern in ihr kraft der Stiftung Christi sein Fleisch und Blut und darin sein Opfer auf dem Altare gegenwärtig gesetzt wurden. Im Zusammenschluß mit dem Opfer des Hauptes participiren auch die Gebete und Gaben der Gemeinde am Opfercharakter, constituiren mit ihm das dominicum solemne, den gottesdienstlichen Act, der „offerre sacrificium" heißt, wie ja auch wir die ganze Meßliturgie als Meßopfer bezeichnen. — Daß Cyprian die vom Herrn angeordnete eucharistische Feier (Dominicum, sacrificium dominicum) als wahres, vollkommenes Opfer betrachtet habe, dessen Darbringung mittlerischer Natur sei, und den eigentlichen Gottesdienst der Christen ausmache, geben auch die Protestanten aller Richtungen zu. Die Bischöfe und Priester — sacerdotes Dei et Christi — sind dem hl. Cyprian nichts weniger als Delegirte des Volkes, sondern durch die Ordination bestellte Repräsentanten Christi, des summus sacerdos Dei, in dessen Auftrag und nach dessen Norm sie dasselbe Opfer darzubringen haben, welches er beim letzten Abendmahle dargebracht hat: „si Christus Jesus dominus et deus

noster ipse est summus sacerdos Dei patris et *sacrificium patri* (in coena) *seipsum obtulit* et hoc fieri in sui commemorationem praecepit, utique ille sacerdos *vice Christi* vere fungitur, qui id, quod Christus fecit, imitatur et *sacrificium verum et plenum* tunc offert in ecclesia Deo patri, si sic incipiat offerre secundum quod ipsum Christum videat obtulisse" (epist. 63. n. 14). Gegenstand der Darbringung beim Opfermahl war und ist bei jeder eucharistischen Feier Christus selber — summus sacerdos et sacrificium *seipsum* patri obtulit — oder, was dasselbe ist, sein nur mystisch, nicht auch in Wirklichkeit getrenntes Fleisch und Blut — obtulit panem et vinum, suum scilicet *corpus et sanguinem* (l. c. n. 4). Daß Cyprian nicht an ein bloßes Darbieten des in der Consecration gegenwärtig gewordenen Fleisches und Blutes Christi durch den Priester vor der göttlichen Majestät und auch nicht an eine *nuda* commemoratio passionis Domini dachte, sondern sich vielmehr überzeugt hielt, Christi Leiden vollziehe sich in realer, wenn auch geheimnißvoller Weise über dem Altare, das geht aus seinen denkwürdigen Worten hervor: *passio est domini sacrificium quod offerimus* (l. c. n. 17). Beim Abendmahle vollzog und in der eucharistischen Feier vollzieht der gottmenschliche Hohepriester in seinem Innern denselben Gehorsams- und Liebesact, den er in seinem Leiden und Sterben vollzog, und manifestirt ihn nach außen in der Trennung der Gestalten, auf welche daher Cyprian im Briefe an Cäcilius mit Recht das größte Gewicht legt; „*seipsum* obtulit; *corpus* et *sanguinem* obtulit; sacrificium *passio est domini.*" Sehr natürlich daher, daß Cyprian — noch bestimmter und klarer als die Väter vor ihm — die eucharistische Feier in erster Reihe als eine mittlerische Thätigkeit auffaßt, zwischen oblatio und sacrificium gar wohl unterscheidet (epist. 12. n. 2), und daß er die Bischöfe und Priester, deren wesentlichste Aufgabe nach ihm in der Darbringung des Opfers und Opfergebetes gelegen ist, gerade um dessentwillen als Mittler zwischen Gott und dem sündigen Volke bezeichnet, dessen Opfergaben aus ihren Händen am wohlgefälligsten aufgenommen werden; nur durch's Priesterthum und durch die Opfergemeinschaft Verbindung mit Gott! — Die Gläubigen denkt er sich mit dem im Opfer unter ihnen fortlebenden gottmenschlichen Hohenpriester auf's innigste verbunden, so innig, wie im eucharistischen Kelche das Wasser mit dem Weine und im eucharistischen Brod das einzelne Getreidekörnlein mit dem einen, ganzen Brod verbunden ist (l. c. n. 13). Aus dem Opfer und Genuß des Opfermahles stammt nach ihm die Kraft, gegebenen Falles im blutigen Martyrium das eigene Leben zum Opfer zu bringen (epist. 58. n. 1).

d. Daß die späteren Väter des Morgen- und Abendlandes am Opfercharakter der Eucharistie festhielten, ist schlechthin unbestreitbar; das Gleiche gilt bezüglich aller auf uns gekommenen Liturgien der altchristlichen Zeit. In dem Bericht, welchen das zweite Buch der apostolischen Constitutionen (c. 57) über die Feier der Eucharistie enthält, heißt es: „μετὰ δὲ ταῦτα (nach dem mit Segnung schließenden allgemeinen Gebete) γινέσθω ἡ θυσία, ἑστῶτος παντὸς τοῦ λαοῦ καὶ προσευχομένου ἡσύχως· καὶ ὅταν ἀνενεχθῇ, μεταλαμβανέτω ἑκάστη τάξις κυριακοῦ σώματος." Hier wird die feierliche εὐχαριστία, welche in der Consecration gipfelte und dem römischen Canon missae entspricht, kurzweg als Opfer, als Opferhandlung bezeichnet; im 8. Buch, in der sogenannten Clementinischen Liturgie sodann (c. 12) wird als Gegenstand der Opferdarbringung das Brod und der Kelch bezeichnet, über welche die Consecration gesprochen worden ist (προσφέρομέν σοι τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ τὸ ποτήριον τοῦτο), und cap. 13 ist der Leib des Herrn, welchen die Gläubigen genießen, ganz bündig προσφορά (Opferleib) genannt. Wie schon in dieser Clementinischen Liturgie, welche ihren Hauptbestandtheilen nach in die apostolische Zeit reichen mag, keineswegs die begleitenden Danksagungs- und Bittgebete als eigentliches Object der Opferdarbringung erscheinen, sondern

Christi Fleisch und Blut und die mit und in ihnen als gegenwärtig gedachte Opferthat des Herrn, so auch und noch viel unzweideutiger in der Liturgie des hl. Jakobus und in der des hl. Chrysostomus, welche das Moment der Sühne ungleich stärker betonen, als die Liturgie der apostolischen Constitutionen, in welcher dagegen die Danksagung um so mehr im Vordergrund steht. Uebrigens muß zugestanden werden, daß wir im christlichen Alterthum keiner wissenschaftlich, ich möchte sagen schulmäßig durchgebildeten Theorie vom eucharistischen Opfer begegnen, was ja in gleicher Weise auch bezüglich anderer Glaubenslehren der Fall ist. Das aber steht unerschütterlich fest, daß seit den Tagen der Apostel die Feier der Eucharistie als Opferfeier galt, daß man für das primäre Opferobject weder Danksagungen noch Bitten, noch Naturaloblationen, sondern Christi Fleisch und Blut gehalten und dessen Setzung in Form der mystischen Trennung (in forma sacrificii) als Erinnerung an den Opfertod auf Golgotha betrachtet hat. Deßgleichen steht fest, daß schon den ältesten Vätern die eucharistische Feier als ein mittlerisches, sündetilgendes und die mannigfachsten Gnaden vermittelndes Thun gottbestellter Repräsentanten des gottmenschlichen Hohenpriesters erschien, an welches die Gläubigen ihrerseits sich anzuschließen haben, nicht aber als ein purer „Gemeindegottesdienst". Schon bei Justin, sodann bei Origenes und besonders klar bei Cyprian begegnen wir auch der Ueberzeugung, daß mit der Gegenwärtigsetzung des Opferfleisches und Opferblutes Jesu die Gegenwärtigsetzung des Opferactes von Golgotha verbunden sei, und daß somit das eucharistische Opfer nicht eine bloße Darbringung des Opferleibes und Opferblutes Jesu durch den Priester und die ihm sich anschließende Gemeinde, sondern allererst Vollzug, Recapitulation des einen Kreuzopferactes über dem Altare durch den Gottmenschen selber sei. — Es ist für uns Katholiken gewiß erfreulich, daß neuestens nicht bloß in England, sondern auch in Deutschland viele wahrheitsliebenden Protestanten (z. B. Hengstenberg, Löhe, Abeken, Otto, König, Schöberlein, Kliefoth, Bähr, Harnack, v. Zezschwitz u. s. w.) im Hinblick auf ihre verödeten, weihelosen Gottesdienstordnungen und im Rückblick auf die ältesten Väter und Liturgien eine Art von Heimweh erfaßt hat nach der Eucharistie als Opfer und daß mancher schöne Versuch zu dießbezüglicher Umgestaltung des protestantischen Gottesdienstes gemacht worden ist; allein andererseits wird man bei genauerer Einsichtnahme leicht sich überzeugen, daß alle diese Reformen und Reformvorschläge wesentlich nicht über die Lehre Luthers hinausführen, und daß sie die ältesten Väter und Liturgien, welche im Gegensatz zu ihnen den Opferer als Mittler und das Opfer als mittlerisches Thun betrachten, durchaus nicht auf ihrer Seite haben. Auch die Irvingianer, welche entschieden an einer oblatio *corporis Christi* festhalten und sich dadurch von den sogenannten Neulutheranern unterscheiden, erreichen den katholischen Opferbegriff nicht; sie haben kein mittlerisches, den himmlischen Hohenpriester vertretendes Priesterthum, daher auch bei der eucharistischen Feier keinen Opferact Christi, sondern lediglich eine Darbringung des Leibes Christi seitens der Gemeinde durch ihr höher qualificirtes Organ, den Engel oder Aeltesten. Consequent läugnen sie den Sühnecharakter der Eucharistie, welcher sie nur Dank- und Bittopfercharakter zuerkennen.

4. Schrift und Tradition geben dem Gesagten zufolge Zeugniß dafür, daß die Feier der Eucharistie Opfer, und daß dieses Opfer wesentlich identisch sei mit dem Kreuzesopfer. Aus dieser Identität ergibt sich von selber, was der Kirchenrath von Trient (sess. 22. de sacrif. missae cap. I et II. can. 1 sqq.) auf's klarste ausgesprochen hat, nämlich die Eucharistie sei „*verum* et *proprium* sacrificium", nicht „*nuda commemoratio*" sacri-

ficii in cruce peracti, sie sei *„una eademque hostia“* mit dem Kreuzesopfer, „*idem* nunc *offerens* sacerdotum ministerio, qui seipsum in cruce obtulit, sola offerendi ratione diversa“; sie sei nicht bloßes Lob- und Dankopfer, sondern gleich dem Opfer am Kreuze allererst wahrhaftiges Sühnopfer. Nur wer gläubig festhält, die eucharistische Feier sei Opfer im eigentlichen Sinne des Wortes, wesentlich identisch mit dem Kreuzopfer, gleich diesem auch wahrhaftiges Sühnopfer, das Subject der Darbringung sei Christus selber, aber unter Vermittlung sichtbarer Stellvertreter, und Object der Darbringung sein hochheiliges Fleisch und Blut, — nur der hat den vollen katholischen Begriff vom Opfer der Eucharistie, oder — nach gewöhnlicherem Sprachgebrauch — vom Opfer der heiligen Messe. Worin präcise die actio sacrifica, das Wesen der Opferhandlung gelegen sei, darüber bestanden und bestehen unter den katholischen Theologen — unangefochten von der kirchlichen Auctorität — verschiedene Ansichten. Unseres Erachtens besteht sie, wie schon oben erörtert wurde, darin, daß der himmlische Hohepriester über dem Altare, indem er daselbst in Form der Trennung gegenwärtig wird, in seinem Innern die Opferthat von Golgotha, welche er auch droben im Himmel festhält und in welcher alle übrigen Heilsthaten einbegriffen sind, im irdischen Nach- und Nebeneinander reproducirt, oder, wenn man lieber will, repräsentirt, zu dem Zwecke, um als Haupt des Geschlechtes inmitten desselben und im Namen desselben die absolut gottgefällige λατρεία zu vollziehen, damit die Gläubigen dieser seiner Opferthat niemals vergessen, damit sie sodann an dieselbe sich anschließen und die Früchte derselben um so sicherer und leichter sich aneignen können.

a. Keine besondere Schwierigkeit macht es, für das eucharistische Opfer die Identität des Opfersubjectes (offerens) und des Opferobjectes (eadem hostia) nachzuweisen und festzuhalten; sehr schwer aber ist es, die Frage nach dem Opferact genügend zu beantworten, resp. deren Identität darzuthun. Wie in § 14 erwähnt wurde, lehren große Theologen, daß die Identität des Meßopfers mit dem Kreuzesopfer nur auf das Opfersubject und das Opferobject, nicht aber auch auf den *actus* sacrificii sich erstrecken. Mir scheint aber das Tridentinische „idem offerens“ außer der Identität des Opferers auch die des Opferactes zu fordern, denn erst der actus sacrificii macht Jemanden eigentlich zum Opferer. Wenn im alten Testament Jemand ein Opferthier an die Kultstätte brachte und er mit demselben im Vorhof dastand, war er noch nicht in Wahrheit offerens, er konnte vielmehr das Opferobject wieder mit sich fortnehmen, es verkaufen u. s. w.; damit er offerens im eigentlichen Sinn werde, mußte der Opferact dazwischen treten, d. h. es mußte vom Opfernden das Blut des Opferthieres vergossen und das vergossene Blut vom Priester als gottbestelltem Mittler für den Zweck der liturgischen Sprengung auf- und angenommen werden. Auch das Opferthier wird zur hostia im vollen Sinn des Wortes erst durch den Opferact, so daß also von offerens und hostia ohne den actus sacrificii nicht eigentlich die Rede sein kann, und man daher mit vollem Recht wird sagen können, das Tridentinum habe in der erwähnten Bestimmung nicht bloß Identität des Opfersubjectes und Objectes, sondern zugleich die Identität des Opferactes aussprechen wollen, zumal es auch von einer repraesentatio *sacrificii* redet, und zum sacrificium doch wohl auch der actus gehört. Was soll auch die Identität zwischen dem Kreuzopfer und dem eucharistischen Opfer bedeuten, wenn beide gerade in dem nicht identisch sind, was

so recht als die Seele des Opfers erscheint, im Opferact? An der Identität auch des Opferactes würden wir selbst dann festhalten, wenn man sich dieselbe geistig gar nicht entsprechend zurechtlegen könnte. Nun läßt sie sich aber, soweit dieß bei einem Mysterium überhaupt der Fall ist, genügend erklären. Manche Theologen nehmen bekanntlich an, der Heiland habe, als er am Kreuze hängend in seiner menschlichen Seele die erlösende Gehorsams- und Liebesthat vollbrachte und dieselbe durch Hingabe des Lebens in den Tod mittelst wirklichen Blutvergießens nach außen manifestirte, auch all' die Millionen und Millionen heiliger Messen vor Augen gehabt, welche bis an's Ende der Tage gefeiert werden sollten, und habe explicite und mit klarem Bewußtsein den Kreuzopferact auch als Opferact für all' diese heiligen Messen vollbracht. Wenn nun in der Consecration der auf Golgotha Gekreuzigte und Geopferte in wesentlicher Identität auf dem Altare erscheine, dann werde zugleich mit ihm der schon am Kreuze auch für diese eucharistische Feier vollbrachte Opferact gegenwärtig (über die efficiente Wirksamkeit der Menschheit Christi in die Zukunft vgl. Scheeben, Dogm. n. 1119). Diese Gegenwart des Kreuzopferactes wird man wohl als bloß virtuelle zu denken und festzuhalten haben, daß in der Person des verklärten Gottmenschen der Kreuzopferact nur in virtute fortdaure; doch mit dieser Annahme ist für die Lösung der fraglichen Schwierigkeit nicht viel gewonnen. Wenn im Hinblick auf Hebr. 8, 1—4 es schon für das himmlische Opfer nicht ausreicht, bloß eine Fortdauer der Opfergesinnung in der Person des verklärten Hohenpriesters anzunehmen, dann wird um so mehr für das im unverklärten Diesseits sich vollziehende eucharistische Opfer eine Reproduction des Kreuzopferactes anzunehmen sein, und zwar in dem Sinn, in welchem wir es schon wiederholt angedeutet haben. Die für das Opfer wesentliche destructio vollzog sich am Kreuz als innere That im Willen des sein Leben hinopfernden Erlösers, und äußerlich im physischen Blutvergießen. Auch beim eucharistischen Opfer haben wir die destructio als Opferact zunächst im Willen Christi, der sich nach außen in der Doppelwandlung kund gibt. Eine schlechthinige Identität zwischen dem beiderseitigen Opferacte, eine numerische Einheit ergibt sich allerdings bei unserer Annahme nicht; allein eine solche ist so wenig erforderlich, als die Identität zwischen dem unverklärten Hohenpriester am Kreuze und dem verklärten im Himmel und auf unsern Altären eine schlechthinige ist. Zum Wesen jenes gehörte, daß er seelisch und körperlich leiden, daß er sterben und dadurch das Heil der Welt verdienen konnte; diesem aber ist es wesentlich, weder das Eine noch das Andere zu können; und doch haben wir am Kreuze und in der Eucharistie **eundem offerentem, eandem hostiam.** Warum sollte es nicht analog mit dem beiderseitigen Opferact sich verhalten können? Der eucharistische Opferact ist von dem am Kreuze verschieden, sofern er hic et nunc, in einem andern Zeitmoment (denn Ewigkeit und Allgegenwart können von dem Opferact als gottmenschlichem nicht prädicirt werden) vollzogen wird; identisch aber sind sie, sofern sich in ihnen derselbe Gehorsam Christi gegen die göttliche Majestät, dieselbe Liebe zum menschlichen Geschlechte bethätigt, dieselbe absolut gottgefällige λατρεία sich vollzieht, und namentlich insofern als der eucharistische Opferact keinerlei neues meritum begründet, sondern lediglich das meritum des Kreuzopferactes hic et nunc in Mitten der Gläubigen zum Behuf der Zueignung an dieselben gegenwärtig setzt. Wenn die repraesentatio sacrificii in cruce peracti, von welcher das Tridentinum redet, nicht bloß erneute Gegenwärtigsetzung von Fleisch und Blut des Herrn, sondern auch — wie man annehmen muß — erneute Gegenwärtigsetzung des Kreuzopferactes bedeutet, so kann diese doch wohl nur durch Reproduction desselben in dem von uns angegebenen Sinne bewerkstelligt werden und ist dann repraesentatio gleichbedeutend mit reproductio. Doch wir stehen hier vor dem tiefsten Mysterium, und von

einer alles Dunkel beseitigenden, begrifflichen Erklärung desselben kann daher keine Rede sein. Wir wollen nur noch bemerken, daß mit der Kreuzopferthat, in welcher ja das gesammte Erlösungswerk gipfelt und einbegriffen ist, auch die vorausgegangenen Heilsthatsachen bei der heiligen Messe in realer Weise vergegenwärtiget werden, was für das Verständniß des Kirchenjahres nach katholischen Begriffen sehr wichtig ist; „quoties hujus hostiae commemoratio celebratur, *opus redemptionis nostrae exercetur*" sagt die Kirche von der heiligen Messe (Dom. IX. p. Pent. Secret.).

b. Wie in den orientalischen Liturgien z. B. in der Clementinischen, in der des hl. Jakobus und des hl. Chrysostomus, so findet auch in unserer römischen Liturgie unmittelbar nach der Consecration eine Darbietung des Fleisches und Blutes Christi an die göttliche Majestät statt: „nos *servi* tui (Celebrans und ministri sacri, ehedem auch concelebrirende Priester) sed et *plebs* tua *offerimus* praeclarae majestati Tuae de tuis donis ac datis *hostiam* puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam, panem sanctum vitae aeternae et calicem salutis perpetuae"; sofort wird gefleht, Gott möge diese Opfergabe, das consecrirte Lebensbrod und den heiligen Kelch aus den Händen des Priestes (servus Christi) und der in der Darbringung sich ihm anschließenden Gemeinde, er möge die Eucharistie als Opfer der Kirche mit Wohlgefallen annehmen. An sich sind Christi Opferfleisch und Opferblut absolut gottgefällig, sind die hostia pura, sancta et immaculata; aber von unwürdigen, sündebefleckten Menschen dargebracht könnte und müßte sie in Gottes Augen mißfällig sein; daher die Bitte, der majestätische Vater möge auf seines Sohnes Fleisch und Blut, sofern sie unsere Darbringung sind (supra *quae* — jube *haec* perferri), mit versöhntem Blicke schauen, möge sie durch Vermittlung des Engels (Michael) auf dem himmlischen Altare annehmen, möge Klerus und Volk die Gnade gottgefälliger Darbringung des Opferfleisches und Opferblutes Christi verleihen. Schon dieses wiederholte Flehen um gnädige Annahme der oblatio corporis Christi seitens der Kirche läßt sicher erschließen, daß in dieser oblatio unmöglich die Substanz des eucharistischen Opfers liegen könne, welches ja als Opfer Christi absolut gottgefällig und durch die Würdigkeit oder Unwürdigkeit der sichtbaren Organe durchaus nicht bedingt ist. Das was Liturgen und Gemeinde unmittelbar nach der Consecration thun, hat die Bedeutung innigen Zusammenschlusses der Kirche mit dem auf dem Altare opfernd und als Opfer gegenwärtigen gottmenschlichen Haupte; dieses selber vollzieht jedenfalls und zunächst in der Consecration und während derselben über dem Altare den absolut gottgefälligen Opferact, weßhalb auch im Consecrations-Ritus die Person des Priesters auffällig in den Hintergrund tritt. Damit wollen wir nicht in Abrede gestellt haben, möchten es vielmehr festhalten, daß Christus seinen Opferact auf dem Altare auch noch über die Consecration hinaus fortsetze, so lange nämlich, als er bei der einzelnen heiligen Messe über dem Altare in Form der Trennung gegenwärtig bleibt, also bis zur Communion, bis zum Opfermahle; mit dem in Form der Trennung darum als Opferfleisch und Opferblut gegenwärtigen Leib und Blut des Herrn und in demselben bleibt unseres Erachtens auch der Opferact gegenwärtig; in ihn gehen Liturg und Volk um Sühne flehend, anbetend, dankend und bittend (Paternoster) ein, suchen sich ihn eigen zu machen, bieten ihn mit dem Fleisch und Blut Christi für sich und Andere Gott dar. Uebrigens ist der Priester in seinem Thun nach der Consecration, bei Darbringung des gegenwärtig gewordenen Opfers Christi keineswegs bloßes Organ des gläubigen Volkes, sondern wie beim Stundengebet und in andern officiellen Verrichtungen, so ist er auch hier allererst sichtbarer Stellvertreter Christi, des unsichtbaren Hohenpriesters. Dieser lebt im Priesterthum der Kirche nicht bloß fort, um unter Vermittlung desselben im Consecrationsact sein

eines gottmenschliches Opfer (sacrificium) fort und fort darzubringen, sondern auch um als Mittler zwischen Gott und dem Volke die Gaben[1] des letzteren (oblatio) Gott darzubringen, und demselben auf Grund seiner Darbringung Segen aus dem Opferschatze Christi mittlerisch zuzuwenden. Der römische Clemens (ep. I. ad Corinth. c. 36) nennt an der schon früher angeführten Stelle sehr schön Jesum „ἀρχιερεὺς τῶν προσφορῶν ἡμῶν“; und als solchen repräsentirt ihn der Priester schon im Offertorium, wo die Gemeinde ihre Gaben ihm als dem gottbestellten Mittler in die Hände legt, und repräsentirt er ihn ganz besonders in der Darbringung nach der Consecration. Durch die Wandlung hat Gott die köstlichste Gabe, seines Sohnes kostbar Fleisch und Blut und darin dessen Opfer den Gläubigen geschenkt und diese hinwieder legen es in die Hände des Priesters, damit er diese gottverliehene Opfergabe (de tuis donis ac datis offerimus) sammt ihren eigenen, subjectiven Opfern (Danksagungen, Bitten u. s. w.) Namens Christi der göttlichen Majestät darbiete und ihnen Segen zuwende. Genaueres hierüber im nächsten Paragraphen, wo das Verhältniß der kultfeiernden Glieder zu ihrem opfernden Haupte eingehend behandelt wird.

5. Die eucharistische Feier, welche seit ältester Zeit den Mittelpunkt des katholischen Gottesdienstes bildet, ist Opfer des verklärten Mittlers, das er *ministerio sacerdotum* vollzieht; das hat sich aus unserer bisherigen Darlegung ergeben. Zum Opfer als erstem Kultact gehört aber auch Gebet. Opfer und Gebet haben wir (S. 169 f.) als die Hauptbestandtheile jeglichen Kultes kennen gelernt und haben gesehen, daß auch der gottmenschliche Hohepriester in den Tagen seines Fleisches in Verbindung mit dem Opfer seines Lebens der göttlichen Majestät mittlerische Gebete darbrachte (Hebr. 5, 7; vgl. S. 190), und daß er droben im Himmel nicht bloß opfert, sondern auch in mittlerischem Gebete für uns thätig ist (Hebr. 7, 25; 9, 24; vgl. S. 202). Da nun der Heiland auch in seiner Kirche hienieden ministerio sacerdotum dasselbe Opfer darbringt, welches er am Kreuze brachte und im Himmel festhält, so versteht sich's von selbst, daß in der Kirche auf Erden auch sein mittlerisches Gebet nicht fehlen dürfe. Als seine sichtbaren Stellvertreter verrichten es die Liturgen bei der Opferfeier (vor und nach der Consecration) im officiellen Stundengebet (Brevier), bei der Spendung von Sacramenten und Sacramentalien und wo sie sonst als liturgische Personen, sohin ex officio beten. Auch das mittlerische Gebet Christi in seiner Kirche auf Erden ist nicht bloß Sühne- und Fürbittgebet, sondern auch Anbetung und Danksagung (vgl. S. 207).

a. Daß sämmtliche officielle Gebete derjenigen, welche durch die Ordination in eine geheimnißvolle Union mit dem verklärten Mittler getreten sind (vgl. § 2, S. 11), einen objectiven Werth haben, welcher ihnen eben als mittlerischen Gebeten eignet, ist eigentlich selbstverständlich. Solch mittlerischen Charakter und objectiven Werth haben allererst die von den Liturgen in Verbindung mit dem eucharistischen Opfer dargebrachten Gebete. Der heilige Chrysostomus (hom. 14 in Roman. n. 7) legt dem Gebete, welches der Diakon bei der Liturgie als mittlerische Person spricht, unzweideutig eine höhere, in gewissem Sinn charismatische Kraft bei; von den Gebeten, welche die Priester bei der Liturgie sprechen, sagt er: sacerdotum orationes sunt *potentiores*, quibus

[1] Wohl zu unterscheiden von Opfer, zu welchem nothwendig eine destructio, ein *actus* destructionis, nicht bloß eine *res* destructa gehört.

si debiliorum (fidelium) vota conjungantur, simul cum eis ascendunt in coelum (ed. Migne, Patr. gr. 63. pag. 586). Bekannt ist die herrliche Stelle des genannten heiligen Kirchenlehrers in seiner Schrift de sacerdotio (lib. 6. cap. 4), an welcher er den Priester schildert als den „Mann, der nicht bloß für die ganze Stadt, sondern für den ganzen Erdkreis als Mittler (πρεσβεύων) auftritt und zu Gott fleht, daß er allen Sündern gnädig sein wolle, nicht bloß den Lebenden, sondern auch den Todten; . . . . denn er nahet sich Gott, als ob ihm die ganze Welt anvertraut (πεπιστευμένος) und er für Alle Vater sei, wenn er (in der Meßliturgie — unmittelbar nach der Consecration) zu ihm fleht, daß überall die Fackel des Krieges ausgelöscht werde und jeder Aufruhr sich lege, wenn er bittet um Frieden und Wohlstand, und daß alle Leiden, welche sowohl den Einzelnen als auch die Staaten bedrängen, bald verschwinden möchten". Nicht weniger stark finden wir den mittlerischen Charakter der Gebete, welche der Priester in Verbindung mit der Opferfeier spricht, hervorgehoben bei Gregor von Naziang in der Rede aus Anlaß eines Hagelschlages n. 20. Als berühmtesten Vorgänger in dieser ihrer Auffassung hatten die genannten Väter den hl. Ignatius (ad Ephes. 5).

b. Das am Altar bei der Opferfeier verrichtete mittlerische Gebet dehnt sich in weiterem Kreise über Tag und Nacht aus im sogenannten Stundengebet, in welchem durch alle Gebetsstunden (Prim und Complet ausgenommen, die zuletzt eingeführt wurden und singulären Charakter haben) das Hauptgebet der Messe (Collecte) wiederkehrt, was deutlich auf den Zusammenhang zwischen Opfer und Stundengebet hinweist. Die Verpflichtung zu letzterem titulo ordinis erwächst bekanntlich erst aus dem Empfang der Subdiakonatsweihe, welche bereits einen höheren Antheil an der Opfergewalt verleiht, worin wiederum der innere Nexus zwischen Opfer und Gebet, zwischen mittlerischem Thun und mittlerischem Beten zu Tage tritt; freilich läßt sich der Zusammenhang des Stundengebetes mit dem Opferdienst nur im Großen und Allgemeinen behaupten, und wird Niemand beweisen wollen, daß die Verpflichtung zum Stundengebet in seiner jetzigen Form und das Beginnen dieser Verpflichtung mit dem Empfang der Subdiakonatsweihe juris divini sei. In den kirchlichen Bestimmungen aber wird parallel mit dem Altardienste auch das Stundengebet als specielles und öffentliches *servitium* vel *officium* aufgefaßt, zu dessen Leistung die Betreffenden als „servi Christi", als „ministri ecclesiae", als „vocati in sortem Domini" und als solche, die vom Altare leben, verpflichtet sind; vgl. z. B. Hartzheim, Concil. German. tom. I. p. 507. tom. V. pag. 224. 370. 616. tom. VI. pag. 747. Daher auch die oft wiederholte Forderung, daß es womöglich in der Kirche, in liturgischem Gewande (Chorrock), und wenn privatim, wenigstens an einem anständigen Orte und in würdiger Weise verrichtet werde. Eben weil das Stundengebet officieller mittlerischer Natur ist, nehmen die Theologen consequent an, daß es objectiven Werth habe, sein fructus impetratorius — und wir setzen hinzu, sein fructus latreuticus nicht von der Würdigkeit des Beters abhänge. Wohl aus diesem Grund haben noch in neuester Zeit Synoden verordnet, daß zu Gunsten von sogenannten Volksandachten die Vesper an Sonn- und Feiertagen nicht dürfe ausgelassen werden (Collect. Lac. III. pag. 501).

c. Nach dem bisher Erörterten ergibt sich von selbst die Annahme, daß auch die Gebete, welche vom Liturgen bei der Spendung von Sacramenten und Sacramentalien oder sonst in amtlicher Eigenschaft gesprochen werden, in erster Reihe mittlerischer Natur sind. Uebrigens wird es Niemanden einfallen, zu behaupten, daß die liturgischen Gebete in Kraft ihres mittlerischen Charakters etwa in gleichem Sinn ex opere operato wirken, wie die von Christus selbst eingesetzten sacramentalen Handlungen. Einmal ist zwischen Gebet und

Handlung schon an sich ein innerer Unterschied; die constitutiven sacramentalen Handlungen sind mit einer Menge von Gebeten umgeben, welche als Accessorium zu diesen Handlungen hinzu kommen, wie z. B. bei der heiligen Messe, bei der Taufe u. s. w. u. s. w., und für welche schon aus diesem Grunde nicht die gleiche Objectivität der Wirkung in Anspruch genommen werden darf wie für jene mittlerischen Handlungen selber. Sodann wissen wir, daß sogar der Heiland, der doch von sich sagt, der Vater erhöre ihn allzeit (Joh. 11, 42), gleichwohl am Oelberg insofern nicht erhört wurde, als der Kelch, um dessen Abwendung er nur bedingt gebeten, nicht an ihm vorüberging; aber sein Gebet hatte gleichwohl eine Wirkung, sofern nämlich ein Engel kam und ihn stärkte. So wird man auch bezüglich der liturgischen Gebete, wenn man auf ihren nächsten Wortlaut und die Intention der Liturgen schaut, gar oft meinen, sie seien nicht erhört worden, während sie gleichwohl vor Gottes Angesicht nicht ohne Wirkung blieben. Auch vergesse man nicht, daß der Liturg nicht bloß Stellvertreter Christi ist, dem er übrigens auch als Stellvertreter nicht etwa nur mechanisch den Mund zu leihen, sondern in dessen Gebetsintention er lebensvoll einzugehen hat, sondern daß er als Mittler auch im Namen der hierarchischen Kirche sowohl, als auch im Namen des Volkes betet, deren Gebet, wenngleich es vom Mittler dargebracht wird, keineswegs allzeit gottgefällig oder unfehlbar wirksam ist (vgl. unten S. 256).

6. Bei Entwicklung der allgemein menschlichen Kultprincipien (S. 156) sahen wir, daß es sich im Kultus keineswegs bloß um das religiöse servitium des Menschen gegen Gott, also nicht ausschließlich um ein Geben an Gott, sondern jederzeit auch um ein Empfangen von Gott handle, daß sohin die rechten Kultacte wohl primär, aber nicht bloß latreutischer, sondern stets auch irgendwie sacramentaler Natur seien, sofern nämlich Gott zu den Colenten, die im religiösen Dienst sich an ihn hingeben, hinwiederum gnadenvoll sich herabläßt, ihnen Gnade spendet in irgend einer Art. Alle Gnade in Christo ist Frucht jener λατρεία, welche der Gottmensch in den Tagen seines Fleisches als Mittler opfernd und betend der göttlichen Majestät geweiht hat (vgl. S. 189), und darum hängt die Gnadenspende tief innerlich mit dem Opfer und Gebet Christi zusammen. Christus hat als Haupt des Geschlechtes durch seine λατρεία die entsündigende und heiligende Gnade (ζωὴ αἰώνιος) zu dem Zweck erworben, damit sie allen Menschen bis an's Ende der Tage zugewendet werden könnte; der volle Zweck der λατρεία des Herrn wird also erst durch die Gnadenzuwendung erreicht; und so gewiß bei der heiligen Messe das Opfermahl als centralste Aneignung der Opferfrucht mit zur einen Liturgie gehört, so unzweifelhaft fällt auch die anderweitige Gnadenspende, wie sie weniger central als in der Communion in den übrigen Sacramenten und in den Sacramentalien sich vollzieht, unter den Begriff der Liturgie oder des Kultes; stammt ja die Gnade, welche in Sacramenten und Sacramentalien vermittelt wird, so gut aus dem einen — zum Zweck der Gnadenzuwendung in der Kirche perennirenden Opfer, wie die Communion, welch letztere eben der vollste fructus sacrificii ist.

Alle Gnade geht zuletzt von Gott aus, dem ja auch der in Opfer und Gebet vollzogene religiöse Dienst gilt. Aber wie die Menschheit den schuldigen religiösen Dienst Gott nur durch den Mittler Jesus Christus als ihren Repräsentanten während seines Erdenlebens leisten konnte, und wie sie bis

zur Stunde nur im engsten Anschluß an ihn als ihr Haupt einen wahrhaft gottgefälligen Kult zu vollbringen vermag (Per Dominum nostrum etc.), so empfangen wir hinwiederum auch alle Heilsgnade, die ja Frucht der mittlerischen λατρεία Christi ist, nur durch den Mittler, in dessen Menschheit die Fülle der Gottheit wohnt und die von dieser heiligsten Menschheit verdiente, aus der Gottheit stammende Gnade in reichster Fülle für das ganze Geschlecht beschlossen ist (Joh. 1, 14. 16. Kol. 2, 9. 10). Diese Gnade nun strömt entweder vom Mittler als dem belebenden Haupte unmittelbar in die Glieder über, wie z. B. besonders reichlich, wenn die Glieder — ohne zu communiciren — andächtig der heiligen Messe oder einem anderen Gottesdienste anwohnen; oder aber das Haupt bedient sich zu dem Zwecke möglichst faßbarer Zuwendung der nach den Bedürfnissen verschiedenen Gnade an die Menschen als Sinnenwesen („sicut hominum natura exigit"; Trident.) sinnenfälliger Zeichen und sichtbarer Stellvertreter, wie dieß bei den Sacramenten und Sacramentalien der Fall ist. Auch in den letzteren ist der Gottmensch eigentlicher Gnadenspender; „denn", so erklärt Chrysostomus (II. Homil. über den 2. Korintherbr. am Ende), „es ist nicht ein Mensch, der segnet, des Priesters Hand und Mund sind nur das Mittel, durch welches wir (bei der Segenertheilung) die (sich neigenden) Häupter der Versammlung dem Könige selbst zum Segnen darstellen". Christus hat also in seiner Kirche auf Erden nicht nur im Opfer und mittlerischen Gebet (in der λατρεία) seine sichtbaren Stellvertreter, sondern auch in der mittlerischen Gnadenspende.

a. Nach protestantischer Lehre ist die eucharistische Feier nicht Opfer, erscheint daher nicht als der unversiegliche Quell der Entsündigungs- und Heiligungsgnade, weßhalb man consequent die Taufe und die einzelnen Segnungsacte vielfach als nicht zur Liturgie und nicht in die Liturgik gehörig behandelt; consequent war es auch, daß die Reformirten erklärten, selbst die Abendmahlsfeier sei kein integrirender Bestandtheil des christlichen Kultus, gehöre nicht zur Liturgie. Nach dem Hebräerbriefe gehört aber auch das σώζειν (7, 25) zu den priesterlichen, d. i. liturgischen (8, 2) Thätigkeiten des verklärten Hohenpriesters, und dieses σώζειν, die stetige und immer reichere Vermittlung des „Heiles" findet in den Sacramenten und Sacramentalien statt. — Väter und Schule sind darin einig, daß die Sacramente im Grund genommen *„actiones* (λειτουργίαι) *Christi"*, seien, daß Christus als Gottmensch taufe, den heiligen Geist mittheile u. s. w., aber durch sichtbare Stellvertreter unter Anwendung sinnenfälliger Medien. Ebenso einig war man allzeit darüber, daß der eigentliche Quell der Sacramente das Blut Christi, der Tod Christi, also das Opfer Christi sei, auf Golgotha in sinnenfälligem, auf den Altären der Kirche in mystischem Blutvergießen vollzogen. Verschiedener Ansicht war und ist man in der Schule nur darüber, ob das Blut Christi, genauer ausgedrückt, ob der gottmenschliche Opferer und sein Opfer in den Sacramenten bloß moralisch oder aber physisch (hyperphysisch) wirke. Die Vertheidiger der bloß moralischen Wirksamkeit der Sacramente führen als Hauptargument an, daß ja Christi Leiden, Christi Kreuzes-Opfer, woraus die Sacramente ihre Wirksamkeit haben, dermalen nicht mehr existire; „physice non operantur, sed moraliter tantum, cum jam physice (passio Christi) non existat" (theolog. Wirceburg. Cf. Lugo de Sacram.). Dagegen ist zu erinnern, daß Christi Leiden, sein vergossenes Blut, sein Golgotha-Opfer nicht der Geschichte verfallen sind, sondern droben im Himmel und im eucharistischen Opfer der Sub-

stanz nach geheimnißvoll fortexistiren; aus dem neuen Testamente sodann ersehen wir, daß Christus als der Geopferte mit dem Täufling in eine ganz reale Verbindung tritt, hiedurch seinen Opfertod ihm zueignet (Röm. 6, 3—6), seine Kreuzigung in der Art ihm zu eigen macht, daß dieser sagen kann: „Χριστῷ συνεσταύρωμαι“ (Gal. 2, 19). Am einfachen Wortsinn dieser Stellen festhaltend, haben wir das Recht anzunehmen, daß in der Taufe Christus, welcher im Himmel und in der Kirche sein Kreuzesopfer darbringt und festhält, mit dem Täufling sich in ganz realen Rapport setze, mit seiner Passion, mit seinem nicht der Geschichte verfallenen, sondern geheimnißvoll perennirenden Kreuzesopfer in den Täufling eingehe und so in ganz realem Contact ihm die entsündigende und heiligende Kraft des einen Opfers oder die Sacramentsgnade, d. i. die heiligmachende Gnade zueigne, ihn geheimnißvoll sich incorporire. Diese ist wesentlich „participatio divinae naturae“, ist „das ewige Leben“, „dessen Ursprung allerdings zuletzt in Gott, im Logos (Joh. 1, 4), also in der Gottheit Jesu zu suchen ist, sofern nur in persönlicher Verbindung mit der göttlichen Natur die menschliche Natur Jesu für die Sünden genugzuthun, das übernatürliche Leben aus Gott dem Geschlechte zu verdienen, also die Sacramentsgnade zu erwerben und Gnadenquell zu werden vermochte; aber das Verdienen derselben ist gleichwohl Werk der menschlichen Natur, und erscheint daher, wie schon oben erwähnt, der geopferte Gottmensch als Depositär, als Träger und Quell der Sacramentsgnade. Der hl. Thomas (III. q. 62, art. 5) sagt: virtus salutifera a divinitate Christi *per ejus humanitatem in ipsa sacramenta derivatur*. Diese dem Gottmenschen entstammende virtus salutifera, d. i. die Sacramentsgnade, denkt sich der hl. Thomas als dem vom sinnenfälligen Spender vollzogenen sichtbaren Acte inexistent (l. c. art. 3. 4) und zwar nicht etwa als eine von der Person des Gottmenschen abgelöste Kraft, sondern als von ihm selber, der ja bei der Sacramentenspendung principaliter agens ist, im Act der äußeren Spendung unsichtbar bethätigt[1]. Nach dem hl. Thomas gibt nicht etwa Gott bloß *occasione* der äußereren Sacramentshandlung und als moralisch beeinflußt von der auf Golgotha vollbrachten Opferhandlung rein aus sich die Sacramentsgnade, sondern Gott gibt sie durch den Gottmenschen, resp. der Gottmensch gibt sie im Sacramentsacte nicht *occasione* ejus, sondern der actus externus ist durchwaltet und durchwirkt vom unsichtbaren Gottmenschen, dessen erlöserische Thätigkeit sozusagen die belebende Seele des äußeren Sacramentsactes ist. Die gratia sacramentalis wird im Empfänger allerdings durch Christus, aber nicht ohne den actus externus gesetzt; man kann daher mit Recht sagen, die Sacramentshandlung wirke, sofern Christus in ihr thätig ist, ex se, wirke sohin *physice* die gratia salutifera. Doch mag man über die Frage, ob die Sacramente physisch oder moralisch wirken, immerhin streiten[2], wenn nur entschieden festgehalten wird, daß Christus es ist, welcher im Minister des Sacramentes und durch die sinnenfällige Sacramentshandlung unsichtbar wirkt, und daß Christus unter Mitwirkung des heiligen Geistes mit seiner verklärten menschlichen Natur zum Empfänger des Sacramentes sich in realen Rapport setzt und in dieser unio mystica ihm seine heiligste Passion, sein Opfer als Sacramentsgnade zueignet und zwar in der bestimmten Qualität und Beziehung, welche durch das betreffende, von ihm selber eingesetzte Sacrament bedingt ist. — „Ist aber eine physische Einwirkung der heiligen Menschheit Christi auf unsere Seelen nicht schon deßhalb

[1] Vgl. des Näheren Schätzler, „die Lehre von der Wirksamkeit der Sacramente“, S. 89 ff., und „das Dogma von der Menschwerdung Gottes“, S. 371 ff., und besonders Scheeben, Dogm. n. 1090 ff.

[2] Vgl. hierüber *Franzelin*, de sacramentis in genere, thes. 10 et 11.

undenkbar, weil sie ihrer Entfernung wegen nicht im Stande ist, diese zu berühren? Diese Berührung des Gegenstandes, welcher die physische Einwirkung erfahren soll, ist zwar die nothwendige Voraussetzung, damit die Einwirkung wirklich stattfinde;"[1] allein Christi menschliche Natur participirt ja kraft der **unio hypostatica** an Gottes Allgegenwart und vermag daher — wiewohl nie und nimmer allgegenwärtig — an vielen, an für uns unzähligen Orten zu gleicher Zeit gegenwärtig und physisch wirksam zu sein. Hiernach lebt und wirkt der verklärte Mittler nicht bloß im Opfer und Stundengebet in seiner Kirche auf Erden fort, Namens des Geschlechtes und für dasselbe Gott den gebührenden Kult weihend, sondern auch in den Sacramenten, wo er lebensvoll mit den Gläubigen sich einigt, ihnen die Früchte seiner λατρεία in Fülle zuwendet, „**ut vitam habeant et abundantius habeant**" (Joh. 10, 10).

b. Die Sacramentalien nannte man im Mittelalter *sacramenta minora*, da sie in der That mit den Sacramenten innerlich nahe verwandt sind, auch in ihnen Christus **ministerio sacerdotum** Gnade spendet; inwiefern auch sie **ex opere operato** wirken, wird in der speciellen Liturgik kurz zu erörtern sein. Daß den nicht zur **forma sacramentalis** gehörigen Gebeten in der Liturgie der Gnadenspende nicht die gleiche Wirksamkeit **ex opere operato**, wie der sacramentalen Handlung beizulegen sei, wurde S. 227 f. bemerkt.

7. Schon oben S. 21 haben wir darauf hingewiesen, daß sich die drei Aemter des Herrn, weil in derselben Person und zu demselben Zwecke der Erlösung des Geschlechtes vereinigt, bei all ihrer inneren Unterschiedlichkeit doch nicht streng ausschließen, sondern in **concreto** sich häufig sehr nahe berühren und durchdringen; ferner wurde (S. 18) gezeigt, daß die hierarchische Lehrthätigkeit den **Ordo** zur Voraussetzung, in gewissem Sinne in ihm ihre geheiligte Wurzel habe. Sehr natürlich daher, daß wir im Kulte, der seiner innersten Natur nach allerdings mittlerisches, hohepriesterliches Thun Christi ist, gleichwohl auch didaktischen Bestandtheilen begegnen, in welchen Christus durch die Liturgen als seine Stellvertreter auch prophetisch thätig ist, sohin nicht bloß als „voll der Gnade", sondern auch als „voll der Wahrheit" (Joh. 1, 14) erscheint. Hierher gehören in erster Reihe die größeren und kleineren Abschnitte aus den heiligen Schriften des alten und besonders des neuen Testamentes, welchen wir durch die ganze Liturgie hin begegnen, und welche zunächst über die betreffende liturgische Handlung, deren Bedeutung und Stellung im Gesammtorganismus der Liturgie und resp. des Kirchenjahres orientiren wollen, welche aber auch als Gabe Gottes an die Colenten erscheinen, die in den schon vorausgegangenen Gebetsacten bereits an ihn sich hinzugeben angefangen haben, und zu denen nun hinwiederum auch Gott in seinem belebenden Worte (Hebr. 4, 14) sich herabläßt, wofür sie im **Deo gratias** oder **Laus tibi Christe** am Schluß der Lesungen danken. — Auch königliche Thätigkeit Christi begegnet uns im Kult der Kirche.

Schon die Thatsache, daß der fleischgewordene Gottessohn Tag für Tag auf Hunderttausenden von Altären zur Versöhnung und Verherrlichung der göttlichen Majestät das Opfer von Golgotha erneuert, ist eine laute, eindringliche, durch die ganze Welt hin erschallende Predigt von der Majestät, Heiligkeit, Gerechtigkeit

[1] Vgl. Schäzler, „die Menschwerdung Gottes", S. 376, dessen Lösung der angeregten Schwierigkeit uns übrigens nicht befriedigt hat; ferner Scheeben, „die Mysterien des Christenthums", S. 446 ff. 545 ff., und Dogm. n. 1118.

und Barmherzigkeit Gottes, von der Menschwerdung des Gottessohnes zu dem Zwecke, um als Gottmensch wahrhaftiger Mittler sein zu können, von der barmherzigen Liebe Jesu zu den Sündern, von den Wundern seiner Gnade u. s. w. u. s. w.; deßgleichen erscheint das mittlerische Beten Christi in seiner Kirche und die Gnadenspende als eine thatsächliche Predigt von reichem dogmatischem und moralischem Inhalt, wie denn auch naturgemäß in den Gebetsformularien (Psalmen, Orationen), deren sich die Stellvertreter Christi in der Liturgie bedienen und in den Spendeformeln der Sacramente die Lehre und der Glaube unserer heiligen Kirche den unmittelbarsten, lebensvollsten Ausdruck gefunden haben. Direct auf Belehrung aber zielen die liturgischen Lesestücke ab, in welchen Christus zu den Gläubigen und resp. zu den Liturgen als seinen und des Volkes Repräsentanten spricht, sei es, daß sein eigen Wort (Evangelien), oder das seiner alt- und neutestamentlichen Sendboten verkündet wird. Es geschieht dieß zunächst in liturgischem Interesse, nämlich um sowohl die, welche als Christi Stellvertreter opfern, beten und Gnade spenden, als auch die Gläubigen, welche sich an die Thätigkeit der Liturgen anschließen, gehörig anzuleiten, wie sie den betreffenden Kultact in würdiger und segenbringender Weise vollziehen, um was sie beten, für was sie danken, welches Mysterium sie besonders feiern, welche specielle Gnade sie durch den Kultact zu erlangen suchen und wie sie ihr ganzes Leben mehr und mehr, stufenweise (im Lauf des Kirchenjahres, für dessen Verständniß die Lesestücke besonders charakteristisch sind) in Christi Bild verklären sollen. Daß hierin und im gesammten Einfluß, welchen der Kult, oder vielmehr Christus im Kulte auf die Gläubigen übt, auch ein erziehliches Moment für dieselben, also eine Art königlicher Wirksamkeit liege, wer möchte dieß läugnen? wenn man es auch nicht billigen kann, daß Benger die gesammte Lehre vom Kirchenjahr im Abschnitt vom Hirtenamt oder königlichen Amt eingereiht hat. Auf die Stellung der ordentlichen Predigt zum Kulte werden wir später (§ 18, n. 2) etwas näher eingehen. Daß bei Spendung des Bußsacramentes die mittlerische oder liturgische Thätigkeit mit der richterlichen zu unlöslicher Einheit verbunden sei, wurde schon früher bemerkt.

§ 16.

Die katholische Liturgie als öffentliche, gemeinsame gottesdienstliche Thätigkeit von Haupt und Gliedern nach auctoritativ festgestellten Normen; Begriff des öffentlichen und gemeinsamen Gottesdienstes nach katholischer Anschauung; Verpflichtung, an ihm theilzunehmen und Segen dieser Theilnahme.

1. Wir haben gleich im ersten Paragraphen (S. 1) die katholische Liturgie oder den (öffentlichen) katholischen Kultus definirt als „das gottesdienstliche Thun des durch sichtbare Stellvertreter repräsentirten mittlerischen Hauptes der Kirche für die Glieder seines mystischen Leibes und in Vereinigung mit ihnen nach feststehenden Normen“. Der erste Theil unserer Definition, wonach die katholische Liturgie primär gottesdienstliches Thun oder Latrie Christi, des verklärten Mittlers, durch sichtbare Stellvertreter oder Organe ist, dürfte auf Grund unserer Entwicklung im vorigen Paragraphen hinreichend klar und motivirt sein. Es ergab sich uns nämlich als Resultat, der gottmenschliche

Mittler, das verklärte Haupt der Kirche, vollbringe über unseren Altären durch sichtbare Stellvertreter den einen, unendlich vollkommenen und absolut gottgefälligen Opferkult, welchen er auf Golgotha vollzogen hat, Er weihe der göttlichen Majestät durch seine ordinirten ministri (Organe) den würdigsten und wirksamsten Kultus mittlerischen Gebetes, und Er, der da ist salvator corporis sui (Ephes. 5, 23), i. e., ecclesiae, spende in Sacramenten und Sacramentalien die vielgestaltige Heilsgnade (I Petr. 4, 10), welche als Frucht seiner auf Erden, endgiltig auf Golgatha, vollbrachten, in der Kirche geheimnißvoll perennirenden λατρεία erscheint. Was Paulus (Kol. 1, 18) von Christo im Allgemeinen sagt, er sei ἐν πᾶσιν πρωτεύων, das gilt ganz besonders von seiner Stellung in der katholischen Liturgie. Bei allen liturgischen Acten nimmt Christus als das durch sichtbare Stellvertreter repräsentirte Haupt der Kirche und als deren Mittler die erste Stelle ein, erscheint er als primäres Subject der liturgischen Thätigkeit. Erst an zweiter Stelle treten dann die Gläubigen ein, um ihrerseits als Glieder sich an das gottesdienstliche Thun des Hauptes anzuschließen, als secundäre Subjecte bei der katholischen Liturgie thätig zu sein und resp. die Früchte der liturgischen Thätigkeit des Hauptes sich anzueignen. Und so gestaltet sich der katholische Kultus als vereintes gottesdienstliches Thun von Haupt und Gliedern; auf ihn passen die Worte im Meßcanon: per ipsum (Christum) et cum ipso et in ipso est Deo Patri omnipotenti in unitate Spiritus sancti *omnis* honor et gloria; im katholischen Kult wird dem dreieinigen Gott vollkommene Verherrlichung zu Theil, und zwar sofern in ihm Christus selber opfert und betet (per ipsum), sofern dann die Gläubigen in Vereinigung mit Christus als ihrem Haupte (cum ipso) opfern und beten, und zwar als Kinder Gottes, als ὄντες ἐν Χριστῷ (in ipso), als lebendige Glieder des Leibes Christi und darum als Solche, an deren Kult Gott Wohlgefallen hat.

Nachdem im vorigen Paragraphen von der gottesdienstlichen Thätigkeit Christi in seiner Kirche durch die ordinirten Stellvertreter bereits die Rede gewesen, der katholische Kultus als hohepriesterliches Opfern, Beten und Gnadenspenden des Hauptes charakterisirt worden ist, soll nunmehr noch von dem gottesdienstlichen Thun der Gläubigen im Zusammenschluß mit dem des Hauptes eingehender die Rede sein und gezeigt werden, daß die katholische Liturgie nicht bloß religiöses Thun der ministri sacri, sondern auch gottesdienstliches Thun der Gemeinde, daß sie in Wahrheit ein gemeinsamer und im vollsten Sinne des Wortes öffentlicher Gottesdienst ist. Die Protestanten sind ganz im Unrecht, wenn sie sagen, dem katholischen Kult fehle der gemeindliche Charakter, er sei nur ein magisches Thun der Hierarchen.

2. Opfernd, fürbittend und gnadespendend durch sichtbare Stellvertreter erweist sich der himmlische Liturg (Hebr. 8, 1—4) auch als den eigentlichen Liturgen in seiner Kirche auf Erden. Zum Begriff des λειτουργός gehört, daß sein liturgisches Thun nicht ein privates, sondern daß es ein munus *publicum* (λεῖτον ἔργον) sei, eine Leistung, ein Dienst, welcher im Interesse des Volkes (λαός, λεώς, wovon λεῖτον) vollzogen wird, zur Befriedigung von Bedürfnissen desselben, oder auch um ihm einen Genuß zu

verschaffen, ihm eine Wohlthat zu erweisen. Daß die λατρεία, welche Christus in den Tagen seines Fleisches opfernd und betend vollzog, gottesdienstliches Thun ὑπὲρ τῶν ἀνθρώπων, ein λεῖτον ἔργον im vollsten Sinne des Wortes gewesen sei, lehrt die heilige Schrift an vielen Stellen. Da nun aber der heilige Dienst, welchen Christus geheimnißvoll in seiner Kirche auf Erden durch sichtbare Stellvertreter vollzieht, wesentlich derselbe ist mit der endgiltig auf Golgotha in Opfer und Gebet vollzogenen λατρεία, so ist selbstverständlich, daß auch dieser Dienst ein λεῖτον ἔργον sei, daß Christus durch sichtbare Stellvertreter in seiner Kirche thätig sei für sein Volk, für die ganze Menschheit und speciell für Jene, die als Mitglieder seiner Kirche in besonderer Weise ihm zugehören. Um den religiösen Bedürfnissen der Menschen, namentlich der Gläubigen, bis an's Ende der Welt möglichst vollkommen Rechnung zu tragen und um ihnen Wohlthaten und Genüsse höherer Art zuzuwenden, ist er opfernd, betend und gnadespendend in der Kirche thätig. Soll dieser Zweck erreicht werden, so müssen selbstverständlich die Menschen, müssen speciell die Mitglieder der Kirche in das liturgische Thun ihres Hauptes, in sein Opfer, Opfergebet und seine Gnadenspendung eingehen, müssen als Glieder ihr subjectives religiöses oder gottesdienstliches Thun mit der durch sichtbare Stellvertreter vollzogenen λατρεία des Hauptes vereinigen, welch letztere gerade in diesem Zusammenschluß mit dem religiösen Thun des λαός als λεῖτον ἔργον im vollsten Sinne des Wortes, als ἔργον δημόσιον sich erweist. Wer z. B. die entsündigende und heiligmachende Gnade, deren nimmer versiegender Quell im perennirenden Opfer Christi in seiner Kirche gelegen ist, sich aneignen will, der muß durch religiöse Acte des Glaubens, der Reue, des Verlangens u. s. w. sich mit dem gnadespendenden Haupte in geistigen Rapport setzen, mag die Gnadenspende an bestimmte sichtbare Zeichen oder Handlungen geknüpft sein oder nicht. Auch die kirchliche Liturgie der Sacramente und Sacramentalien ist in der Regel religiöses Thun von Haupt und Gliedern, und werden daher bei derselben die meisten der zugehörigen liturgischen Orationen mit Recht im Plural gesprochen, nicht anders als bei der Opferfeier und beim Stundengebet (vgl. unten S. 239).

Ganz besonders aber zeigt sich, daß Christus in seiner Kirche auf Erden als Liturg im Interesse des Volkes, näher — im Interesse der Gläubigen zum Behufe engsten Zusammenschlusses mit ihnen, thätig sei bei der Feier des heiligen Meßopfers. Dadurch, daß er sein eines Opfer auf unseren Altären vollzieht, setzt und erhält er nicht bloß den Quell aller entsündigenden und heiligenden Gnade in der Kirche gegenwärtig, sondern erleichtert er es den Gläubigen wesentlich, seines Erlösungswerkes in warmer Dankesliebe, wie sie es schuldig sind, eingedenk zu bleiben (Luk. 22, 19) und setzt er sie in den Stand, ihrerseits Gott einen vollen und wahrhaft würdigen Gottesdienst zu weihen. Ohne das eucharistische Opfer wäre der Kultus der Kirche nicht „Kult in der Wahrheit" (Joh. 4, 23), und vermöchten die Gläubigen ihren subjectiven Kult, den sie Gott schulden und ihm weihen, indem sie ihn zu versöhnen suchen, ihn anbeten, ihm danken, ihn bitten, nur in unvollkommener, mangelhafter Weise zu leisten. Dadurch nun, daß Christus in der Kirche

sein unendlich vollkommenes Opfer vollzieht und die Gläubigen sich dasselbe aneignen, in seine Opferthat sie eingehen läßt, ermöglicht er es ihnen, auch ihrerseits einen Kult in der Wahrheit zu vollbringen und das, was ihren subjectiven Kult vor Gottes Angesicht mehr oder weniger mißfällig machen könnte, durch den Anschluß an sein Opfer zu beseitigen; und so erscheint das heilige Opfer so recht als höchster Liebeserweis des Bräutigams zu seiner Braut (Trident. sess. 22. de sacrif. missae cap. 1). — Im Wesentlichen das Gleiche gilt auch in Beziehung auf das Opfergebet Christi in seiner Kirche; es ist Gebet des Hauptes durch sichtbare Stellvertreter für die Glieder und im Interesse derselben, und je inniger sich diese mit ihren Gebeten an die mittlerische Gebetsthätigkeit des Hauptes anschließen, desto gottgefälliger und fruchtbringender werden sie beten.

a. Als der Heiland die eucharistische Feier einsetzte, hat er sie selber als Gedächtnißfeier erklärt. Am Kreuze hat er aus Liebe das Leben für die Menschen hingegeben, und diesen — vorab den Gläubigen — obliegt die Pflicht, in dankbarer Gegenliebe der Opferthat ihres Hauptes, in welcher das ganze Erlösungswerk culminirte, fleißig zu gedenken und eben in solchem Andenken liebend an selbes sich hinzugeben. Um nun den Gläubigen das Andenken an seinen Opfertod zu erleichtern und dasselbe möglichst innig und segenbringend zu machen, vollzieht der Heiland die Kreuzopferthat in der Doppelconsecration in ganz realer Weise in Mitten der Gläubigen, veranlaßt sie dadurch Tag für Tag, dieses seines Opfertodes in dankbarer Liebe und unter Lobpreisung (I Kor. 11, 26) zu gedenken; und weil das Object dieses Gedächtnisses den Gläubigen nicht ferne liegt, nicht etwa erst mittelst der Einbildungskraft aus vielhundertjähriger Vergangenheit herangebracht werden muß, sondern hic et nunc in ihrer nächsten Nähe in voller, wenn auch geheimnißvoller Realität zugegen ist und sich vollzieht, darum ist das Andenken um so inniger, die Gegenliebe um so glühender, und in Folge dessen die Frucht solch liebenden Gedenkens um so reicher und voller. Je mehr Liebe zum Heiland in den Herzen der Gläubigen angefacht wird, desto schwunghafter ist ihr gesammtes subjectives colere Deum, ihr Anbeten, Danken, Bitten und Abbitten vor der göttlichen Majestät, und desto opferfreudiger ihr sittliches Thun. Ohne diese memoria mortis Domini, wie die katholische Kirche im eucharistischen Opfer sie hat, würde die Liebe in den Herzen Vieler erkalten, und das Blut Jesu für Viele umsonst vergossen sein. Aufer, sagt Rupert von Deutz (de divinis off. II. c. 10), aufer a coetu ecclesiae *quotidianas* Salvatoris nostri hujusmodi exsequias (die reale Todesfeier in der Consecration), et vide quam merito dicat ipse Salvator: quae utilitas in sanguine meo? Refrigerescente enim ea, quae hoc modo (in der täglichen Opferfeier) nunc ubique calet, memoria ejus, *refrigerescet universa charitas* (Matth. 24, 12), muta erit *fides*, claudicabit *spes*, conticescet magnus ille clamor sanguinis justi Abel, qui per traditum tanti sacrificii ritum quotidie reparat vocem (tägliches Rufen des sich opfernden Christus um Erbarmen für die Menschen), quotidie laxat os bibentis et vociferantis terrae scilicet ecclesiae, maledictum coarguens Cain et maturam indigne fusi sanguinis vindictam reposcens. *Calente ergo memoria tam celebri charitas* Christi concalescit, perstat super fundamentum suum aedificium *fidei*, *spes* quotidiana peccatorum remissione (sündentilgende Kraft der heiligen Messe) reviviscit. — Wird dem Gesagten zufolge den Gläubigen ihr subjectives colere Deum schon dadurch erleichtert, daß durch die heilige Messe als Gedächtnißfeier in ihren Herzen Glaube und Hoffnung belebt und namentlich die Liebe zum Erlöser entflammt wird, so erwächst ihnen eine weitere, höchst wesent-

liche Förderung für ihre Kultthätigkeit dadurch, daß die eucharistische Feier selber der höchste Kultact ist, die λατρεία des Hauptes, in Mitten der Glieder vollzogen, damit diese ihrerseits sich lebensvoll an sie anschließen können. Es wurde oben (S. 193 f.) gezeigt, daß der gottmenschliche Hohepriester am Kreuze den „Kult im Geiste und in der Wahrheit" (Joh. 4, 23) in absoluter Weise vollbracht habe; das Gleiche thut er in seiner Kirche auf Erden im Opfer der heiligen Messe. Aehnlich dem Haupte sollen nun auch die Glieder Gott einen Kult im Geiste und in der Wahrheit weihen, wozu sie durch ihre Lebensverbindung mit dem Haupte befähigt werden. Als gerechtfertigt in ihm haben sie den heiligen Geist, und deßhalb ist ihr Anbeten, ihr Danken, ihr Bitten und Abbitten eine Verehrung, ein Kult Gottes im Geiste und darum Gott ohne Zweifel wohlgefällig. Aber als ächte Anbeter sollen sie Gott nicht bloß im Geiste, sondern auch in der Wahrheit anbeten, ihm den Kult in der Wahrheit weihen. Kultus in der Wahrheit ist nun aber eigentlich nur das eine Opfer Christi, und zwar darum, weil nur in ihm die vorbildlichen Opfer ihre Erfüllung, ihre Realität (S. 192 f.) erhalten haben. Damit jedoch auch der Kultus der Glieder seines mystischen Leibes Kult in der Wahrheit, nicht bloß Kult im Geiste sei, vollzieht Christus als Haupt jenes eine Opfer auch in seiner Kirche auf Erden, in Mitten der Gläubigen, auf daß diese es zu ihrem Opfer machen, es für sich Gott darbieten, und all ihr subjectives colere Deum, ja ihr gesammtes sittliches Thun damit zusammenschließen und das Mangelhafte daran ergänzen können. Hätte Christus der Kirche nicht sein eines Opfer übergeben in der Eucharistie, so wäre ihr Kult kein für die irdischen Verhältnisse vollkommener, er wäre nur Kult im Geiste, nicht auch in der Wahrheit und es wäre so den Bedürfnissen der Gläubigen als Colenten nur in unvollkommener Weise Rechnung getragen, wie sich bei näherer Erwägung gleich zeigen wird.

b. Aber, könnte man sagen, es reicht ja völlig hin, daß die Gläubigen in Christo gerechtfertigt und des heiligen Geistes theilhaftig geworden sind; als Kinder Gottes vermögen sie anerkanntermaßen Gott einen ihm wohlgefälligen Kult zu weihen; mögen sie einzeln oder gemeinsam Gott anbeten, ihm danken, ihn bitten, so ist dieser ihr religiöser Dienst gottgefällig und begründet ein übernatürliches Verdienst vor ihm. Das ist Alles unzweifelhaft wahr; aber nicht minder gewiß ist, daß auch die Gerechtfertigten in Christo, solange sie noch im unverklärten Leibe pilgern, unter dem Drucke der Begierlichkeit des Fleisches seufzen, daß in Folge dessen auch die πνευματικοί noch vielfach sündigen (Jakob. 3, 2) und daß auch ihren guten Werken, daß selbst ihrem religiösen Kult, den sie in Kraft des heiligen Geistes Gott weihen, vielerlei Mängel ankleben, die in Gottes Augen mißfällig sind. Auch die Besten haben also fort und fort Bedürfniß nach Versöhnung mit Gott und nach Ergänzung der mannigfachen Mängel ihres religiösen und ihres sittlichen Dienstes, welchen sie als Christen Gott zu leisten haben; und diesem Bedürfniß nun trägt unser mitleidsvoller Hohepriester in wirksamster Weise dadurch Rechnung, daß er sein Versöhnungs-, Anbetungs-, Dank- und Bittopfer unter uns durch sichtbare Stellvertreter vollzieht zu dem Zwecke, damit wir es uns zu unserer Versöhnung und Vervollkommnung zu eigen machen, und damit so durch die Opferthätigkeit des Hauptes ergänzt werde, was den Gliedern mangelt.

c. Was nun zunächst das fortwährende Bedürfniß nach Versöhnung betrifft, so hat Paschasius Radbertus im Hinweis auf das eucharistische Opfer sehr treffend bemerkt: **Quia *quotidie labimur*, *quotidie Christus pro nobis mystice immolatur* et passio Christi in mysterio (altaris) traditur, ut qui semel moriendo mortem vicerat, quotidie recidiva delictorum per haec sacramenta corporis et sanguinis peccata relaxet; de corp. et sanguin. Domini cap. 9.** Ganz

ähnlich gibt als Zweck der Fortdauer des Opfers Christi der zartsinnige Algerus an: ut *remissionem peccatorum*, quam semel fecerat in cruce, faceret et similiter *in altari* quotidie et quotidiano peccatorum contagio salubrius quotidiano subveniret remedio; de sacram. corp. et sanguin. lib. II. cap. 2. Eben weil Jeder, auch der Beste, täglich sündigt, haben wir jedesmal, wenn wir uns anschicken, Gott den schuldigen religiösen Dienst zu leisten, Gott (sei es privatim, sei es öffentlich im Gotteshause) anzubeten, ihm zu danken, ihn zu bitten, Ursache genug, allererst ob unserer Sünden ihn zu begütigen (ἱλάσκεσθαι), und zu versöhnen; auch im christlichen Kulte steht das Versöhnen der göttlichen Majestät noch im Vordergrund. Das kann nun allerdings, sofern es sich nur um läßliche Sünden handelt, auf verschiedene Weise, kann auch durch einfache Acte aufrichtiger Reue, durch bemüthiges Bekenntniß der Sündhaftigkeit unter Gottes Augen (I Joh. 1, 9) ohne alle und jede Opferfeier, kann selbst im stillen Kämmerlein geschehen; aber intensiver bereuen und zuversichtlicher bekennen die Gläubigen ihre Sünden jedenfalls dann, wenn unter ihnen, in ihrer nächsten Nähe, über dem Altare im geheiligten Kelche das Sühneblut Jesu bei der Opferfeier geheimnißvoll vergossen wird zur Vergebung der Sünden, wenn also ihr gottmenschliches Haupt in ihrer Mitte und speciell für sie versöhnend thätig ist. Da haben sie Veranlassung und Gelegenheit, in Acten herzlicher Reue an die gegenwärtige Sühnopferthat ihres mittlerischen Hauptes als sühnebedürftige Glieder sich anzuschließen, das Sühnopfer des Hauptes der beleidigten göttlichen Majestät für sich darzubieten, um desto sicherer Verzeihung der läßlichen Sünden, Nachlaß auch der zeitlichen Sündenstrafen (für sich und für Andere, pro vivis et pro defunctis) zu erlangen. — Noch ist weiter zu beachten, daß unter den Gliedern des mystischen Leibes Christi auch solche sind, welche durch schwere Sünde den persönlich einwohnenden heiligen Geist aus ihrer Seele vertrieben haben, welcher daher nicht mehr in ihnen betet, und deren Gebet daher aus sich (de condigno) keinen Anspruch auf Erhörung hat (Joh. 9, 25. Jak. 5, 16); sie gehören aber doch noch zum Leibe Christi, und sollen aus todten Gliedern wieder lebendige werden, wozu ihnen allererst eine übernatürliche Reue über ihre schweren Sünden und das aufrichtige Verlangen nach sacramentaler Lossprechung nothwendig ist. Wo sollten sie nun die Gnade wahrer Reue und Bußgesinnung leichter und sicherer erlangen, als beim Versöhnungsopfer der heiligen Messe, welchem beizuwohnen sie das Recht und (an Sonn- und Feiertagen) die Pflicht haben, weil sie ja noch Glieder des mystischen Leibes Christi sind? Da ist das mittlerische Haupt auf dem Altare unter ihnen und für sie versöhnend thätig, und wird, wenn anders sie mit Glauben und Vertrauen an sein Opfer sich anschließen, Erbarmen an ihnen üben wie einst auf Golgotha am Schächer, wird ihnen den Geist der Zerknirschung und Muth zu einer reumüthigen Beichte geben. Wie viele Sünder inner der Kirche wären in ihren Todsünden verhärtet oder verzweifelt, wenn sie nicht durch das Sühnopfer unserer Altäre, dem sie wenigstens an Sonn- und Feiertagen beizuwohnen verpflichtet sind, wieder und wieder zur Bekehrung gemahnt, zu Acten der Reue angeregt und in Kraft des Sühneblutes Jesu zu nachhaltiger Besserung übernatürlich gestärkt worden wären? Wie viele von den Gläubigen sodann, die zwar nicht in Todsünde dahinleben, aber gleichwohl viele läßliche Sünden begehen, würden Tage lang, vielleicht Wochen lang sich nicht ernstlich ihrer Armseligkeit und Sündhaftigkeit erinnern, in Folge dessen mit noch immer mehr Sünden und zeitlichen Strafen sich belasten, wenn nicht das Sühnopfer der heiligen Messe da wäre, zu dem sie kommen, bei dem sie als arme Sünder sich bekennen, reuig an ihr mittlerisch thätiges Haupt sich anschließen und so Nachlaß ihrer läßlichen Sünden und zeitlichen Sündenstrafen erlangen, was zur Folge hat, daß dann auch ihr Anbeten, Danken und Bitten, kurz ihr gesammter subjectiver Kult gottgefälliger

und wirksamer wird. — Auch diejenigen Gläubigen, welche nicht in der Lage sind, actuell der heiligen Messe beizuwohnen, können gleichwohl an den propitiatorischen Früchten derselben Antheil erhalten, wenn sie wenigstens intentionell an die Sühnopferthat ihres Hauptes sich anschließen, oder — wie das Volk es gerne ausdrückt — durch die gute Meinung in die heilige Messe sich einschließen. Und so wird es keinem Zweifel unterliegen können, daß in der heiligen Messe als Versöhnungsopfer der Heiland einem großen und allgemeinen Bedürfniß aller Glieder seines Leibes in ergiebigster Weise Rechnung trage, vorausgesetzt, daß dieselben in sein Opfer eingehen, es sich zu eigen machen, und dadurch — so viel an ihnen ist — die Opferfeier zu einem gottesdienstlichen Thun von Haupt und Gliedern machen.

d. Außer dem Versöhnen erscheinen als integrirende Bestandtheile des religiösen Dienstes gegen die göttliche Majestät auch das Anbeten, Danken und Bitten (§ 11, S. 150 f.). Daß sie im subjectiven Kult der Gläubigen nicht fehlen dürfen, ist selbstverständlich. Aber wie unvollkommen ist in Folge gewaltigen verkehrten Zuges zu den Geschöpfen hin dieses Anbeten, Danken und Bitten oft selbst bei Solchen, die im Zustand der heiligmachenden Gnade sich befinden, von den Todsündern gar nicht zu reden! Wie sehnsüchtig rufen nicht auch die Besten — und diese in der Regel am meisten bei ihrem armseligen Anbeten, Danken und Bitten: Domine, trahe me *post te*, ut curram in odorem unguentorum *tuorum!* Was könnte daher allen Gliedern der Kirche erwünschter und förderlicher sein, als daß sie mit ihrem mangelhaften Anbeten, Danken und Bitten sich anschließen können an das mitten unter ihnen, hic et nunc, so zu sagen vor ihren Augen sich vollziehende Opfer des gottmenschlichen Hauptes, welches absolut vollkommenes Verherrlichungs-, Danksagungs- und Bittopfer ist, dargebracht für sie und zu ihrem Besten? Wie sollten durch die Vereinigung mit dieser λατρεία des Hauptes nicht die Mängel des religiösen Dienstes der Glieder ergänzt werden? Wie sollte das Flämmlein unserer Andacht, mag es auch schwach und trübe brennen, nicht emporgehoben und verklärt werden, wenn es in Eins zusammenschlägt mit der hochlodernden Flamme der Opferliebe Jesu über dem Altare?

e. Wie ihr gottesdienstliches, so können und sollen die Gläubigen auch all ihr sittliches Thun, ihre guten Werke, ihre Almosen, ihre Arbeiten, ihre Entsagungen, Selbstverläugnungen, Leiden u. s. w. mit der Opferthat über dem Altar der Kirche zusammenschließen und ihnen so das Gepräge der λατρεία, des Gottesdienstes aufdrücken, wie ja auch die eine Opferthat des Herrn intensivste sittliche That und erhabenster Gottesdienst zugleich war und ist. Es liegt für den Katholiken etwas ungemein Erhebendes und Tröstliches in dem Bewußtsein, daß er durch den Anschluß an das Opfer unserer Altäre sein religiöses und sein sittliches Leben weihen und verklären, auch die unbedeutendste sittliche Handlung zum Gottesdienst stempeln kann. Erwägt man weiter noch, welche übernatürliche Weihe und Heiligung den Gläubigen aus dem leiblichen, ja selbst schon aus dem geistigen (geistlichen) Genuß des Opfermahles, aus dieser innigsten unio (communio) der Glieder mit dem Haupte erwächst, dann begreift man unschwer, warum den Katholiken die Opferfeier als tragender, belebender Mittelpunkt wie des gesammten Gottesdienstes, so auch des sittlichen Lebens erscheint, warum sie so viel auf die heilige Messe halten, und warum sie, wenn sie derselben nicht actuell anwohnen können, sich wenigstens in dieselbe „einschließen". Sie wissen eben, daß auf dem Altare das Haupt im Interesse seiner Glieder gottesdienstlich thätig ist, daß diese ihrerseits in diese Thätigkeit des Hauptes eingehen sollen, auf daß die Opferfeier als gottesdienstliches Thun von Haupt und Gliedern sich erweise, und die Glieder um so sicherer dahin gelangen, wohin das Haupt ihnen vorausging, in

den Himmel, aus dem es täglich herniederkommt, um uns zu sich emporzuziehen; „ut magnus et divus Dominus messis terram fructiferam, in qua crevit, secum vehat in horrea coeli" (Rupert. Tuit. de divin. off. II. c. 11).

f. Vom Gebet des himmlischen Hohenpriesters ist ausdrücklich gesagt (Hebr. 7, 25. Röm. 8, 34), es sei Gebet für die Gläubigen und im Interesse der Gläubigen. Das Gleiche gilt von dem Gebet, welches von Christus durch sichtbare Stellvertreter oder von diesen Namens Christi verrichtet wird, sei es am Altare, sei es im Stundengebet, sei es bei der Spendung von Sacramenten und Sacramentalien. Darum sollen auch die Gläubigen ihrerseits sich an dieses Gebet des Hauptes für sie anschließen, und wird daher allen mittlerischen Gebeten in der Liturgie die Einladung zu solchem Anschluß im *„Oremus"* vorausgeschickt. Oft genug betonen die Synoden, das Stundengebet der ministri sacri sei Gebet *„pro populo"* „pro delictis populi", und schärfen dem Volke ein, nach Thunlichkeit dem öffentlichen Stundengebet beizuwohnen. Schon die apostolischen Constitutionen (VII. 35—37; cf. canon. S. Hippol. 21) verlangen von den Gläubigen, daß sie fleißig dem Stundengebet, welches der Bischof (in der Kirche, zur Zeit der Verfolgung in einem Privathause) zu leiten hatte, und das früh Morgens (Laudes) und am Abende (Vesper) mit besonderer Feierlichkeit gehalten wurde, anwohnen sollen, und noch im Mittelalter mußte überall zu den einzelnen Gebetszeiten den Gläubigen ein Glockenzeichen gegeben werden. Daß man auch das öffentliche Stundengebet analog der Opferfeier als gottesdienstliches Thun von Haupt und Gliedern betrachtete, erhellt unter Anderem auch daraus, daß in alter Zeit vor Beginn desselben diejenigen, welche noch keine Glieder des Leibes Christi waren (Katechumenen) gerade so entlassen wurden wie vor der **missa fidelium**, sowie auch daraus, daß diejenigen, welche durch Excommunication der Gliedschaft verlustig wurden, auch von der Theilnahme am öffentlichen Stundengebet ausgeschlossen sind.

3. Aus dem soeben in n. 2 Gesagten ergibt sich, daß Christus in seiner Kirche auf Erden durch sichtbare Stellvertreter zu dem Zwecke thätig sei, damit sich die Gläubigen an diese seine Thätigkeit actuell anschließen, lebendig in sie eingehen. Dadurch nun, daß die Gläubigen an jene Stätte, wo Christus durch seine Stellvertreter als Liturg in ihrem Interesse thätig ist, kommen, sich da an seine Opfer- und Gebetsthätigkeit anschließen und Gnade von ihm empfangen, ergibt sich von selbst der gemeinsame, gewöhnlich sogenannte öffentliche Gottesdienst der katholischen Kirche. Den eigentlichen Krystallisationskern des gemeinsamen Gottesdienstes der Christen bildete von Anfang an die Feier des eucharistischen Opfers. Uebrigens gab es schon seit Apostelzeiten auch gemeinsame Gebetsgottesdienste, die nicht unmittelbar mit der Opferfeier verbunden, aber gleichwohl von mittlerischen Personen geleitet und eben darum nicht pure Gemeindegottesdienste, sondern analog der Opferfeier gottesdienstliches Thun von Haupt und Gliedern waren. Weil der gemeinsame Gottesdienst seiner Natur nach für den Einzelnen und für die Gemeinde als Gesammtheit in hohem Grade segenbringend ist, wurde seit Apostelzeiten den Gläubigen die Betheiligung am gemeinsamen Gottesdienste allzeit dringend an's Herz gelegt, und hat die Kirche ihre Mitglieder für die Sonn- und Feiertage wenigstens zur Theilnahme an der Opferfeier geradezu und sub gravi verpflichtet. Schon in den apostolischen Constitutionen wird die Pflicht der Theilnahme am gemeinsamen Gottesdienste aus dem Verhältniß der Gläubigen

zu Christo als dem Haupte abgeleitet und diesen eingeschärft, „fleißig (zum Gottesdienst, auch zum Stundengebet) zusammenzukommen, damit Keiner durch sein Ausbleiben die Kirche, den Leib Christi, verstümmle; denn nicht bloß den Priestern, sondern auch den Laien gelte das Wort des Herrn: wer nicht mit mir ist, der ist wider mich, und wer nicht mit mir sammelt, der zerstreut" (Matth. 12, 30). „Ihr also," so läßt der Verfasser die Apostel dann mahnend fortfahren, „die ihr Glieder Christi seid, zerstreuet doch nicht dadurch, daß ihr von der (gottesdienstlichen) Versammlung ferne bleibet. Ihr, die ihr Christum als Haupt habet, stehet nach seiner Verheißung mit uns (Aposteln) in innigster Gemeinschaft; seid nicht unbesorgt um euch selbst; beraubet weder den Leib seiner Glieder, noch zertheilet ihn" (II. B. Kap. 59).

a. Schon als wir die allgemeinen Grundlagen jeglichen Kultes behandelten (S. 160 ff.), wurde gezeigt, daß der religiöse Mensch von Natur aus sich angetrieben und verpflichtet fühle, seine Religion auch in Gemeinschaft mit Gleichgesinnten gottesdienstlich zu bethätigen, und daß an diesen gemeinsamen oder öffentlichen Gottesdienst für den Einzelnen und für die Gemeinde, ja für die ganze Societät großer Segen geknüpft sei. Alles was dort von einer Gemeinde religiöser Menschen im Allgemeinen gesagt wurde, hat im Vollmaße Geltung in Beziehung auf die katholische Kirche und deren einzelne Kirchengemeinde. Ihre Glieder besitzen als Wiedergeborene in Christo nicht bloß eine tiefere und darum triebkräftigere religiöse Erkenntniß als Heiden und Juden, sondern haben als Kinder Gottes und Brüder Christi auch die eingegossene ἀγάπη θεοῦ (Röm. 5, 5) und in ihr den stärksten Drang im Herzen, in brüderlicher Liebe zusammenzukommen, um an dem Orte, wo Gott in besonderer Weise ihnen nahe sein will (Kultstätte) gemeinsam den Glauben zu bekennen, sich als lebendige Bausteine des vom heiligen Geist durchwohnten Tempels zu erweisen, dessen Grundstein Christus ist (Ephes. 2, 21—22), als Kinder des Einen himmlischen Vaters ihm gemeinsam den schuldigen religiösen Dienst zu leisten, durch solche Gemeinsamkeit vor ihm wohlgefälliger zu werden und der apostolischen Vorschrift (Ephes. 5, 19. Kol. 3, 16) gemäß sich gegenseitig zu erbauen (Hebr. 10, 25), das colere Deum sich zu erleichtern, es genuß- und segensreicher zu machen, auch ein um so größeres Maß der Gnade von Gott zu erlangen. Doch diese Motive würden höchstens zur Constituirung eines etwa mit Predigt verbundenen christlichen Gemeindegottesdienstes ausreichen, bei welchem das subjective colere Deum der Gläubigen, an deren Spitze ein von ihnen bestellter Ordner und Leiter stehen könnte, Alles in Allem wäre, nie und nimmer aber zur Begründung einer Liturgie im Sinne des Katholicismus. Diese setzt ein Opfer und das Opfer setzt Priester voraus, wie Christus Beides eingesetzt hat, da er zu seinen Aposteln sprach: hoc facite in meam commemorationem. Mit dem Opfer hat er auch das von demselben unzertrennliche mittlerische Gebet und hat er die Gnadenspende eingesetzt, welche die allseitige und möglichst gesicherte Zuwendung der Früchte des perennirenden Opfers zum Zweck hat. Im Cönaculum (Luk. 22, 12), nicht in irgendwelchen apostolischen Mahnungen, z. B. Ephes. 5, 19. Kol. 3, 16. Hebr. 10, 25 haben wir zunächst den Ursprung des gemeinsamen Gottesdienstes der Christen zu suchen, dessen Mittelpunkt eben in der eucharistischen Feier gelegen ist. Dieß gestehen selbst manche Protestanten zu, z. B. Höfling und besonders nachdrucksam Harnack in seiner Schrift über den „christlichen Gemeindegottesdienst", wo gar sehr betont ist, daß seit den Tagen der Apostel die eucharistische Feier der Krystallisationskern des gemeinsamen Gottesdienstes sowohl bei Juden- als bei Heidenchristen gewesen sei, daß sie dessen Hauptact und Höhepunkt gebildet, sich stets als die

„fortwährende Triebkraft und den erhaltenden Lebensnerv" des christlichen Kultus erwiesen habe (S. 108. 130 ff. 137. 185 ff.). Die ersten Christen wußten eben, daß, wenn nach Christi Geheiß ein Apostel oder ein ordinirter (I. Tim. 4, 14. 5, 22. Tit. 1, 5. Clem. roman. ep. I. ad Cor. 44) Stellvertreter der Apostel das thue, was Christus im Cönaculum gethan, alsdann jedesmal ihr verklärter Hohepriester unter ihnen auf dem Altare gegenwärtig werde, sein eines Opfer geheimnißvoll für sie, in ihrem Interesse erneuere; darum zog es sie als lebendige Glieder des Leibes Christi unwiderstehlich zum Altare hin (Hebr. 13, 10), wo ihr Haupt opfernd und betend Gott den vollkommensten Kult weihte und die Schätze entsündigender und heiligender Gnade für die Glieder öffnete, ja sich selber ihnen zum Genusse bot. Wie's die Braut naturgemäß und fast unwiderstehlich zu ihrem Bräutigam hinzieht, so die einzelne Gemeinde der Gläubigen zu dem in ihrer unmittelbarsten Nähe auf dem Altar in Liebe thätigen Gottmenschen, „cujus corporis membra sunt de carne ejus et de ossibus ejus" (Ephes. 5, 30). „Weil die apostolische Zeit an ein wirkliches Abendmahls-Sacrament im specifischen Sinn glaubte, darum hatte sie einen blühenden Gemeinde-Gottesdienst (= gemeinsamen Gottesdienst), der nach der einen ihn bedingenden und befruchtenden Seite durchaus objectiver, sacramentaler Natur war, d. h. eine geheimnißvolle und gnadenreiche Handlung des seiner Gemeinde persönlich und real gegenwärtigen Christus, welcher in dem menschlichen, von ihm geordneten Vollzug seiner Stiftung selbst wirksam ist und seiner Gemeinde das wirklich gibt, was er verheißt, seinen Leib und sein Blut zur Vergebung der Sünden und zum neuen Leben." Diese schönen Worte Harnacks (a. a. O. S. 186—187) sind wahr, enthalten aber noch nicht die volle Wahrheit. Das Opfermahl, von dessen Genuß Harnack allein redet, setzt, was schon früher gezeigt wurde, einen Opferact voraus, wie denn auch die Stätte der eucharistischen Feier im neuen Testament nicht nur *mensa* domini (I Kor. 10, 21), sondern auch *altare* heißt (Hebr. 13, 10). Wohl hätte auch schon das *sacramentum* corporis et sanguinis Domini, wenn es für sich allein ohne *sacrificium* ein solches gäbe, für die Gläubigen, welche ja im Genuß des eucharistischen Brodes ihre Zusammengehörigkeit mit dem einen mystischen Leibe des Herrn in ganz realer Weise bethätigen (I Kor. 10, 17), eine starke Anziehungskraft, und würde auch schon die eucharistische Feier als bloße Communionfeier den Gläubigen Anlaß zu gemeinsamem Danken und Bitten geben, aber sich nicht zum Mittelpunkt des eigentlichen Gottesdienstes gestalten, der seiner Natur nach nicht in erster Reihe Gnadenspende, sondern allererst λατρεία ist, als deren Mittelpunkt immer und überall das Opfer erscheint. Ihre volle kultbildende Macht entfaltet die eucharistische Feier nur als Opferfeier, denn als solche ist sie nicht etwa bloß Gnadenspende des Hauptes an die Glieder, sondern ist sie allererst der eine, große, welterlösende Kultact des Hauptes, vollzogen in Mitten der Glieder, in ihrem Namen, zu ihrem Besten und im engsten Zusammenschluß mit ihnen. Was konnte für die Juden- und Heidenchristen, welche einerseits wußten, daß überall und unter allen Kultacten das Opfer das höchste und daß kein Kult ohne Opfer sei, welchen aber anderseits auch klar war, daß durch Christi Opfer die Opfer der Heiden und Juden abrogirt worden seien, erfreulicher sein, als die Fortdauer des einen absolut vollkommenen Opfers Christi in der Eucharistie? Denn als Christen fühlten sie sich noch unendlich mehr verpflichtet als vordem, einen vollkommenen Kult Gott zu weihen; und da nun zum Begriff des Kultes nach allgemein menschlicher Anschauung das Opfer gehört, so lag es für sie gewiß sehr nahe, das unter ihnen und für sie perennirende Opfer des Hauptes zu ergreifen, und sich mit all ihrem subjectiven colore Deum an die im Opfer sich vollziehende λατρεία des Hauptes anzuschließen, Christi Opfer zum ihrigen und dadurch ihren

Kult zu einem Kult nicht bloß im Geiste, sondern auch in der Wahrheit zu machen (vgl. S. 236). Unendlich mehr Anregung als in bloßer Gnadenspende ist für die Gläubigen zu subjectivem colere Deum darin gelegen, daß ihr Haupt im Opfer seine absolut vollkommene λατρεία unter ihnen vollbringt, sie dadurch fort und fort factisch mahnt, auch ihrerseits Gott die schuldige λατρεία zu leisten, sie veranlaßt jenes Opfer, welches es für die Christen allein noch gibt, Gott darzubringen, indem sie das Opfer Christi, des Hauptes, als oblatio munda auch ihrerseits Gott darbieten [1] und im Anschluß an dasselbe die eigenen inneren Opfer der Abbitte, der Anbetung, des Dankes, der Bitte u. s. w., kurz ihre subjective λατρεία zu vollziehen. Die ersten Christen wußten, daß sie als Glieder des hohepriesterlichen Hauptes **selbst auch priesterlichen Charakter** haben, ein ἱεράτευμα ἅγιον seien (I Petr. 2, 5), ein Priestervolk, welches das Recht und die Pflicht habe, „**geistliche** (geistige und durch den heiligen Geist befruchtete) **Opfer** als Gott wohlgefällige darzubringen **durch Jesus Christus**". Wo nun konnten sie ihre geistlichen Opfer, unter denen das Opfer der Lippen (Hebr. 13, 15), das Gebet [2] in allen seinen Arten jedenfalls die erste Stelle einnimmt, füglicher διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ (I Petr. 2, 5. Hebr. 13, 15) und darum Gott wohlgefälliger (εὐπροσδέκτους τῷ θεῷ) darbringen, als bei der eucharistischen Feier, bei dem einen Opfer Christi, des Hauptes? Wo konnten sie ihres Priestercharakters sich lebendiger bewußt werden, und ihn feierlicher bethätigen, als wenn sie bei der eucharistischen Feier auch äußerlich sich engstens mit den sichtbaren Stellvertretern des unsichtbar sich opfernden Gottmenschen zusammenschlossen, **mit ihnen opferten**, freilich nur als Glieder, und darum nur in Unterordnung unter das Haupt und seine sichtbaren Stellvertreter? Ja, wir wiederholen es, **seine tiefste und festeste Grundlage hatte der gemeinsame Gottesdienst der Christen von Anfang an und hat er bis zur Stunde in der Eucharistie als Opfer**, weßhalb schon in der Apostelgeschichte fast überall, wo von einem **gemeinsamen** specifisch christlichen Gottesdienst die Rede ist, das „Brodbrechen", d. i. die eucharistische **Opferfeier** [3] als dessen Mittelpunkt erscheint; so Apg. 2, 42. 46; 20, 7 (συνηγμένων ἡμῶν κλάσαι ἄρτον); I Kor. 11, 20 ff. (συνερχομένων ὑμῶν). Die schon bei den ältesten Vätern übliche Bezeichnung der eucharistischen Feier als σύναξις und collecta hat wohl darin ihren Grund, daß den Mittel- und Höhepunkt des **gemeinsamen** Gottesdienstes der

[1] Diese *oblatio* des Opferleibes und Opferblutes seitens der Gemeinde in Vereinigung mit den Liturgen findet nach der Consecration statt und darf nicht mit dem *sacrificium* Christi identificirt werden (vgl. § 15 S. 225).

[2] Zu den geistlichen Opfern der Christen gehören bekanntlich auch alle Entsagungen, welche sie im Kampf wider die Sünde, bei Uebung der Tugend, in Kreuz und Leiden, in Bethätigung der Nächstenliebe (Almosen u. s. w.) zu üben haben; gibt man ihnen, wie es durch die sogenannte gute Meinung und namentlich durch die „Aufopferung" derselben bei der heiligen Messe geschieht, **unmittelbare** Beziehung auf Gott und seine Ehre, so haben sie außer ihrem übernatürlichen **sittlichen** Werth auch noch das Gepräge **gottesdienstlicher** Handlungen, wie schon in der vorigen Nummer bemerkt wurde.

[3] Aus I Kor. 11, 24 scheint sich uns evident zu ergeben, daß die fractio panis eucharistici von Anfang an als Symbol des gewaltsamen (**Brechen** des Leibes), stellvertretenden (ὑπὲρ ὑμῶν) Todes Jesu betrachtet wurde, und daß Paulus überzeugt war, der im Brodbrechen gesinnbildete Act der stellvertretenden Hingabe in den Tod (das Brechen des Leibes Jesu am Kreuze) vollziehe sich geheimnißvoll de praesenti bei jeder einzelnen eucharistischen Feier, sonst würde er nicht das Particip. Praes. κλώμενον gebraucht haben. Wir haben daher guten Grund, zu behaupten, die eucharistische Feier sei durch die Bezeichnung „Brod**brechen**" als **Opferfeier**, als reale Repräsentation des Kreuzopfers charakterisirt.

Christen von jeher die Feier des eucharistischen Opfers bildete. Von den ältesten Vätern zeugt dafür besonders klar der hl. Ignatius. Nach ihm (ad Smyrn. 7) sind die Hauptbestandtheile des gemeinsamen Gottesdienstes der rechtgläubigen, mit dem Bischof geeinigten Christen die Feier der Eucharistie und das mit ihr verbundene Gebet (εὐχαριστία καὶ προσευχή), und Diejenigen, welche den öffentlichen Gottesdienst nicht besuchen, die Häretiker nämlich, bleiben nur deßhalb weg, weil sie nicht an die reale Gegenwart des für unsere Sünden am Kreuz geopferten Fleisches Jesu in der Eucharistie glauben; es muß also die Eucharistie und die richtige Glaubensüberzeugung bezüglich derselben als Centrum und Grundvoraussetzung des öffentlichen Gottesdienstes gegolten haben. Die Magnesier (c. 7) fordert er zum Besuch des rechtmäßigen, d. i. des vom Bischof oder den Priestern gehaltenen gemeinsamen Gottesdienstes mit den Worten auf: „kommet Alle zusammen wie in einen Tempel Gottes, wie zu Einem Altare, wie zu Einem Jesus Christus", wobei offenbar der Altar als Sammelpunkt für den Gottesdienst und zugleich als Stätte gedacht ist, an welcher Christus als Opfer zugegen ist und die Gläubigen mit ihm zusammenkommen.

b. Neben dem Brodbrechen und in Verbindung damit wird in der Apostelgeschichte das gemeinsame Gebet der Gläubigen erwähnt (Apg. 2, 42. 46 bis 47), wie ja auch schon im Cönaculum (Matth. 26, 30) Psalmengesang die eucharistische Feier eingeleitet und geschlossen hatte. Wie das subjective Opfer des Gebetes, so brachten sodann die Gläubigen im Geist der Liebe von Anfang an auch materielle Gaben zum Besten der ärmeren Brüder in Verbindung mit dem eucharistischen Opfer dar (Apg. 2, 4; Liebesmahle), weil sie eben alle ihre subjectiven Opfer möglichst unmittelbar an das Opfer des Hauptes anschließen wollten. Uebrigens gab es von Anfang an auch noch selbständige Gebetsgottesdienste, für welche bestimmte Stunden eingehalten wurden (Apg. 1, 14; 3, 1; 10, 9), und aus Apg. 6, 4 wird man mit Recht folgern dürfen, daß bei diesen Gebetsstunden sowohl als bei der eucharistischen Feier die Apostel, weil sichtbare Stellvertreter des himmlischen Fürbitters, in hervorragender Weise betend thätig waren, daß sie ministeriell, daß sie mittlerisch die Gebete sprachen, während die Gläubigen sich ihnen durch einfaches Amen, oder durch Nachsprechen der Gebete anschlossen, wohl auch abwechselnd mit ihnen die Psalmen recitirten oder sangen (vgl. Harnack, Gemeindegottesdienst, S. 93). Nur wenn dem gottesdienstlichen Gebet der Apostel ein höherer, ein ministerieller Charakter beigelegt wurde, begreift man so ganz, warum Apg. 6, 4 parallel mit der Predigt des Evangeliums das Gebet als specifisch apostolische Thätigkeit erscheint. Daß nach Vorschrift der apostolischen Constitutionen (VII. 35—37) der Bischof das Stundengebet zu leiten und das Volk daran sich zu betheiligen habe, wurde bereits oben S. 239 erwähnt.

c. Schon in der apostolischen Zeit betrachtete man die Theilnahme am öffentlichen Gottesdienst, deren Segnungen bereits der Psalmist (Ps. 132) mit Hermonsthau und dem hohenpriesterlichen Salböl verglichen hatte, als eine Pflicht der Gläubigen, wie aus Hebr. 10, 24 erhellt. Manche der palästinensischen Judenchristen nahmen, vom äußern Glanz des jüdischen Opferkultes bezaubert, mit Vorliebe an diesem Theil und blieben vom specifisch christlichen Gottesdienst, von der Versammlung (ἐπισυναγωγὴ ἑαυτῶν) zur eucharistischen Feier, weg. Darin erblickt der Apostel (Hebr. 10, 25) eine große Gefahr für die betreffenden Judenchristen, für ihren Glauben und für ihr sittliches Leben, weßhalb er sie dringlich ermahnt, am gemeinsamen Gottesdienst der Christen Theil zu nehmen, dadurch sich selber erbauen zu lassen und Andere zu erbauen, namentlich in der Liebe zu Gott und zu den Brüdern sich gegenseitig zu fördern, worin die beste Vorbereitung

auf das kommende Gericht gelegen sei; das Moment gegenseitiger Erbauung wird am gemeinsamen Gottesdienst auch Ephes. 5, 19. 20. Kol. 3, 16 hervorgehoben. Außer dem Moment der gegenseitigen Erbauung betonen alsdann schon die apostolischen Väter, daß die Theilnahme an der von den gottbestellten Liturgen (nach Clem. rom. ad Cor. I. n. 40: Bischof, Priester, Diakon) vollzogenen eucharistischen Feier ein thatsächliches Bekenntniß des Einen und zwar des von den Aposteln an die Bischöfe tradirten Glaubens, eine Bethätigung des kirchlichen Einheitsbewußtseins (Ignat. ad Magn. 7) und das Hauptschutzmittel gegen Häresie sei sowie gegen alle Angriffe des Teufels (Ignat. ad Ephes. 13). Auch erklären schon diese ältesten Väter das Gebet, welches gemeinsam (Clem. roman. I Cor. 34) und zwar im Zusammenschluß mit dem Bischof bei der eucharistischen Feier verrichtet wird, als besonders wirksam: „Si unius atque alterius precatio tantas vires habet (Matth. 18, 20), quanto magis illa, *quae episcopi est et totius ecclesiae.* Qui igitur in conventum non venit, hic jam superbia elatus est, et seipsum separavit et judicavit“ (Ign. ad Ephes. 5). Von späteren Vätern, welche die Betheiligung am öffentlichen Gottesdienste den Gläubigen dringlich empfehlen, soll hier noch Chrysostomus, von dem wir bereits früher einschlägige Stellen anführten, zu Wort kommen: Non pariter exoras, quum *solus* Dominum obsecras atque tuis cum fratribus. Est enim in hoc *plus aliquid,* videlicet concordia, conspiratio, copula amoris et charitatis, *sacerdotum* clamores. Praesunt enim eam ob rem sacerdotes, ut populi orationes, quae infirmiores per se sunt, validiores illis complexae in coelum vehantur. Plurimum ea pollet oratio, *quae cum consensu agitur et jugi concordia plurimorum hominum* (Migne, Patr. gr. 48. pag. 725). In der 18. Homilie über den zweiten Korintherbrief (gegen Ende) ruft derselbe Heilige den Gläubigen zu: „erwäget, wie groß die Macht der Gemeinschaft ist; das Gebet der Kirche hat den Petrus aus den Banden erlöst und hat dem Paulus den Mund erschlossen.“ Nachdem er sodann eingehend vom Zusammenschluß des Volkes mit dem Liturgen gesprochen, schließt er also ab: „dieses Alles habe ich zu dem Zwecke gesagt, damit Jeder auch aus dem gewöhnlichen Volke sich aufmerksam (an der Liturgie) betheilige, damit wir lernen, wie wir alle ein Leib sind . . . und daß wir nicht die ganze Last auf den Priester legen, sondern auch selbst als Glieder des gemeinsamen Leibes um die gesammte Kirche uns kümmern. Denn das verschafft uns das Gefühl größerer Sicherheit und bewirkt größeres Wachsthum in der Tugend.“ Zeno von Verona, begeistert durch den Anblick der um den Priester zum Gottesdienst versammelten Gläubigen (= templa spiritus sancti) ruft aus: incomparabilis gloria ac vero Deo digna, cum uno consensu, una fide, alter alterum commendans devotione consimili convertuntur ad Deum, *et Sacerdos* (der Liturg) *et templum* (die Gesammtheit der Gläubigen, in denen Gott wohnt) Tract. 14. n. 2. — Nachmals hat gegenüber den Reformatoren, welche den Kult als gottesdienstliches Thun von Haupt und Gliedern zerstörten, besonders schön Peter Soto in seinem Katechismus (s. Mousang, Katechismen des 16. Jahrh., S. 345 f.) die kultliche Zusammengehörigkeit von Haupt und Gliedern und den Segen innigen Anschlusses der Laien an die Liturgen dargelegt.

d. Angesichts des Erörterten wird nun vollkommen klar sein, warum die Kirche ihre Angehörigen sub gravi verpflichtet, wenigstens an Sonn- und Feiertagen der gemeinsamen, öffentlichen Opferfeier beizuwohnen. Sie thut das aus schuldiger Rücksicht auf ihr gottmenschliches Haupt, das im Interesse der Glieder sich opfert, welch letzteren hieraus naturgemäß die Pflicht erwächst, actuell dem opfernden Haupte sich anzuschließen. Sie thut es sodann in Rücksicht auf die einzelnen Gläubigen selber, welche im unmittelbaren Anschluß an das

Opfer und in Gemeinschaft mit Anderen den Gott schuldigen Kult vollkommener und nutzbringender leisten können als für sich allein; sie thut es endlich auch in Rücksicht auf die Gesammtheit der Gemeinde, weil das so nothwendige Bewußtsein der Zusammengehörigkeit durch nichts in so wirksamer, segenbringender Weise wach erhalten und gekräftigt wird, wie durch den gemeinsamen Gottesdienst, besonders durch die gemeinschaftliche Opferfeier. Bei dieser ist Christus als das gemeinsame Haupt für alle Glieder der Gemeinde thätig, jeder einzelne erscheint als Glied des Einen Leibes Christi, als abhängig nicht bloß vom Haupte, sondern auch von den übrigen Gliedern; alle erscheinen sie als Kinder des einen Vaters, der sie aus Gnade in Christo durch den heiligen Geist adoptirt und jedem im Gesammtorganismus seine Stellung und Aufgabe angewiesen hat, in welcher er nicht bloß Gott, sondern auch den Brüdern zu dienen hat; jeder, auch der Reichste, erscheint, wenn er vor Gott tritt, als arm, und auch dem Aermsten, der als Kind Gottes hochadelig ist, stehen die Schätze des heiligsten Opfers gerade so offen wie dem Millionär. Jeder hat die Pflicht, wenn er zur Opferfeier kommt, auch seinerseits Opfer zu bringen, um sie mit dem Opfer des Hauptes vereinigen zu können, nicht bloß Opfer der Lippen, sondern auch Opfer*werke*. Darum wird der Vermöglichere es sich angelegen sein lassen, reichlich Almosen zu geben, um sie beim Gottesdienste in Vereinigung mit Christi Opfer der göttlichen Majestät darbieten zu können; der Arme wird seine Entbehrungen, der Leidende seine Schmerzen, Jeder das, was ihm schwer fällt, in Geduld, ja freudig ertragen, um es bei der Opferfeier desto zuversichtlicher mit dem Opfer des Hauptes vereinigen und Gott als schuldige λατρεία darbieten zu können. Die brennende sociale Frage der Gegenwart wäre leicht zu lösen, oder vielmehr sie existirte gar nicht, wenn alle Gläubigen nach Vorschrift und im Geist der Kirche dem öffentlichen Gottesdienste, zumal der Feier des heiligsten Opfers anwohnen würden; *in den ersten christlichen Jahrhunderten herrschte unter den Gläubigen der ächte, der christliche Socialismus, welcher seinen Ursprung und seine nachhaltige Pflege im gemeinsamen Gottesdienste hatte.*

4. Das gottesdienstliche Thun Christi in seiner Kirche durch sichtbare Stellvertreter ist λεῖτον ἔργον, weil *für das Volk und im Zusammenschluß mit demselben* vollzogen. Es wurde im Bisherigen schon wiederholt bemerkt, daß unter dem λαός, *für* welchen Christus und *mit* welchem er im Kulte thätig ist, zunächst die Glieder seines mystischen Leibes, die Angehörigen der Kirche zu verstehen seien. Diese bilden die eigentliche סְגֻלָּה (Deut. 7, 6) Christi, sind der populus acquisitionis (I Petr. 2, 9), gehören ihm nicht bloß (gleich allen übrigen Menschen) potentiell, sondern actuell an, weßhalb nach uraltem Brauch auch nur sie das Recht haben, actuell und durch unmittelbaren äußeren Anschluß am gottesdienstlichen Thun des Hauptes, am Kultus der Kirche sich zu betheiligen. Allen, die noch nicht (Heiden, Juden, Katechumenen) oder nicht mehr (Excommunicirte) Glieder am Leibe Christi sind, war von jeher nicht bloß der Empfang der Sacramente, sondern auch das Anwohnen bei der Opferfeier und dem öffentlichen Stundengebet untersagt (vgl. apostol. Constit. II, 59. VIII, 34). Um so dringlicher aber wünschte und wünscht die Kirche, daß ihre *Glieder* nicht bloß nach stricter Vorschrift an Sonn- und Feiertagen bei der Opferfeier, sondern aus freiem Herzensdrang auch sonst und bei allen öffentlichen Gottesdiensten nach Möglichkeit sich betheiligen; bei allen gottesdienstlichen Handlungen, welche die Liturgen zunächst Namens Christi vollziehen, denkt sich die Kirche auch Gläubige

als Theilnehmer gegenwärtig. Daher kommt es, daß der Liturg nicht bloß bei der Feier des heiligsten Opfers sich wieder und wieder (im Dominus vobiscum, Orate fratres) an das Volk wendet und es im Oremus einladet, mit ihm zur Gebetseinheit sich zusammenzuschließen, ein Zusammenschluß, der im Amen des Volkes seine Besiegelung erhält, sondern daß der Liturg regelmäßig auch beim Stundengebet und häufig auch bei der Spendung von Sacramenten und Sacramentalien den Orationen, welche so recht als mittlerisches Gebet erscheinen, das Dominus vobiscum vorausschickt, und daß durch die ganze Liturgie hin fast alle Orationen im Plural gesprochen werden mit Ausnahme solcher, in welchen der Liturg persönlich für sich betet (Orationen nach dem Agnus Dei, auch Munda cor meum, Suscipe sancte Pater, Placeat tibi sancta Trinitas), wo dann auch das Oremus fehlt, und mit Ausnahme einiger Orationen bei Spendung von Sacramenten und Sacramentalien, denen übrigens das Oremus doch vorausgeschickt ist, wiewohl dem Wortlaut nach nicht die Gesammtheit (fehlen das quaesumus — exaudi nos etc.), sondern zunächst nur der minister Christi die betreffende gratia benedictionis erfleht. Eigenartig sind die „tres piae orationes" in der Commendatio animae, denen kein Oremus vorausgeht, obgleich der Priester offenbar nicht als Privatperson, wenngleich in der ersten Person des Singular betet. Daß die sacramentalen Spendeformeln, auch wenn sie precativer Natur sind, nicht Pluralform haben können, ist selbstverständlich, da nur der Liturg Spender ist.

So sehr nun die Kirche wünscht, daß bei ihren liturgischen Handlungen das Volk actuell zugegen sei, so hören dieselben doch nicht auf, ein λεῖτον ἔργον, ein munus publicum, ein öffentlicher, von Haupt und Gliedern vollzogener Act zu sein, wenn auch außer dem Liturgen selber Niemand zugegen ist und actuell sich ihm anschließt. Der Grund liegt darin, daß der Liturg eben eine mittlerische Person ist, in der Ordination von Gott bestellt ὑπὲρ τοῦ λαοῦ τὰ πρὸς τὸν θεόν (Hebr. 5, 1), und daß er überall, wo er als Mittler thätig ist, auch als Repräsentant des Volkes erscheint, und zwar zunächst des Volkes, für welches er als Liturg bestellt ist, sohin als Repräsentant seiner Gemeinde; er opfert und betet nicht bloß Namens Christi für sie, sondern geht auch als ihr Repräsentant in die Thätigkeit des Hauptes ein. Wie aber der gottmenschliche Mittler in seiner mittlerischen Thätigkeit vor Gott nicht nur ein einzelnes Volk, sondern als Centralmensch die ganze Menschheit repräsentirte und repräsentirt, so kann und muß auch vom Liturgen, als seinem sichtbaren Stellvertreter, gesagt werden, daß er opfernd und betend nicht bloß, wenngleich zunächst, das Volk seiner Gemeinde, sondern die ganze Kirche, ja nicht bloß diese, sondern die ganze Menschheit vor Gott repräsentire. Consequent lehren daher die Theologen, daß der Liturg, in specie der Priester, nicht bloß nomine Christi, sondern auch *nomine ecclesiae* thätig sei, wovon im nächsten Paragraphen des Näheren die Rede sein wird; weiter nimmt man an, daß aus der Opferfeier und dem Stundengebet des Liturgen nicht bloß denen, welche actuell theilnehmen oder doch intentionell (durch gute Meinung) sich an- und einschließen, eine Frucht erwachse (fructus specialis), sondern der gesammten Kirche, ja der ganzen Menschheit (fructus generalis), weil ja im Liturgen als dem sichtbaren Stell-

vertreter Christi nicht bloß seine Gemeinde, sondern die ganze Kirche, ja die ganze Menschheit vor Gott steht. Einen privaten liturgischen Act gibt es daher nicht; jeder ist ein actus publicus, ein λεῖτον ἔργον, und zwar nicht bloß, sofern der Liturg Namens Christi allzeit für das Volk (im engeren und weiteren Sinne) thätig ist, sondern auch, sofern jederzeit wenigstens in der Person des Liturgen auch das Volk dabei vertreten ist.

a. Wir sagten oben, die Kirche wünsche dringlich, daß ihre Gläubigen sich actuell an die liturgische Thätigkeit des Hauptes anschließen, ferner daß die Kirche bei allen liturgischen Handlungen das Volk sich gegenwärtig denke, es anrede u. s. w. Dem gegenüber könnte man etwa fragen, warum denn die Kirche bei den liturgischen Handlungen für die auch im Namen des Volkes gesprochenen Gebete sich einer todten, dem Volke unverständlichen Sprache bediene. Auf diese Frage wird später eingehend Antwort gegeben werden. Hier sei nur bemerkt, daß es für das am Kultus theilnehmende Volk, welches ja in großen Räumen ohnedieß niche alle einzelnen Worte des Liturgen vernehmlich hören kann und selbst wenn es die Sprache des Liturgen verstände, gleichwohl die Gebete nicht mit ihm laut und gemeinsam (wie die protestantischen Agenden ersehen lassen) sprechen könnte, für den Zweck actuellen, wahrhaft innerlichen Anschlusses an den Liturgen vollkommen ausreiche, wenn es durch liturgische Predigten, gute Bücher und die lebendige Tradition wenigstens im Großen und Ganzen über eine betreffende liturgische Handlung orientirt ist; die Gläubigen haben dann noch den großen Vortheil, daß beim Gottesdienst ihre Individualität geschont bleibt, daß sie im Stillen und ganz nach Bedürfniß und Maßgabe ihres Herzens an die Thätigkeit des Liturgen sich anschließen und dieselbe sich zu Nutzen machen können. Als sehr löblich aber erscheint uns der in neuester Zeit vielfach eingeführte Brauch, das gesammte Volk wenigstens die Responsorien auf den sogenannten Accentus des Liturgen, also auf das Dominus vobiscum, Sursum corda u. s. w. singen und so in den Gang der Liturgie es hörbar miteingreifen zu lassen. Singt die Responsorien der Chor allein, so thut er dieß jedenfalls nomine populi. Uebrigens ist der Chor, die schola cantorum, keineswegs in allweg und ausschließlich Repräsentant des Volkes, denn die cantores waren ehedem Ordinirte, waren liturgische Personen, und daher gleich allen übrigen liturgischen Personen wie nomino populi resp. ecclesiae, so auch Namens Christi thätig, welcher beim Abendmahl nicht nur gesegnet und consecrirt, sondern auch gesungen hat. Freilich sind dermalen die Chorsänger nur mehr selten ordinirte Kleriker, und sohin eigentlich liturgische Personen, aber sie sind doch, gerade so wie die Laienministranten, Stellvertreter liturgischer Personen, worin der Grund liegt, warum noch in neuester Zeit durch kirchliche Erlasse gefordert wurde, daß man Frauenspersonen soweit nur immer möglich vom Kirchenchor fern halte; so sagt das Kölner Provinzialconcil von 1860 (tit. II. cap. 20): quum chorus *liturgicae actionis partem* constituat, mulieribus, quae a servitio altaris excluduntur, locus in choro esse non potest. Wäre der Sängerchor bloß und ausschließlich Repräsentant des Volkes, der Chorgesang lediglich Gemeinde- oder Volksgesang, so bestände doch wohl kein Grund, die Frauenspersonen vom Kirchenchor auszuschließen.

b. Mit unserer Behauptung, einen privaten liturgischen Act gebe es nicht, scheint in Widerspruch zu stehen, daß in den sogenannten Generalrubriken (nicht im eigentlichen Corpus des Missale) sogar von einer Privatmesse die Rede ist. Allein die Bezeichnung „missa *privata*" bezieht sich hier lediglich auf Accidentelles, will nur ausdrücken, daß die Veranlassung zur betreffenden Opferfeier weder in einer causa publica, noch in der Verpflichtung einer Corporation

(Cathedral- oder Collegiatkapitel, klösterliche Genossenschaft, missa conventualis) noch in der Verpflichtung einer Pfarrgemeinde und ihres Hirten (missa parochialis) gelegen, daß vielmehr die Veranlassung schlechthin oder doch relative privater Natur sei, was lediglich die Folge hat, daß gewisse äußere Solemnitäten (cantus, frequentia ministrorum, Gloria, Credo etc.) wegfallen, wodurch aber die eigentliche und innerste Natur der Meßfeier nicht im Geringsten alterirt wird. Selbst wenn die Messe ohne Ministranten, welcher nomine populi zu respondiren pflegt, celebrirt würde, so bliebe ihr doch der Charakter eines λεῖτον ἔργον, eines officium publicum im oben erörterten Sinn. Zwar darf nach kirchlicher Vorschrift der Priester in der Regel nicht ohne Ministranten celebriren; allein es ist allgemein zugestanden (cf. Ligorio theolog. moral. V. n. 391), daß im Nothfall z. B. urgente necessitate ministrandi viaticum der Priester auch ganz allein das heiligste Opfer feiern dürfe, und es steht fest, daß in solchem Fall gleichwohl das Dominus *vobiscum*, Oremus u. s. w. zu sprechen sei, und das, was sonst das Volk oder sein Stellvertreter, der Ministrant spricht, der Celebrans selber zu sprechen habe; er thut letzteres eben im Namen des Volkes, dessen Repräsentant er in seiner Stellung als Mittler ist. Ganz das Gleiche geschieht, wenn der Liturg das Stundengebet allein verrichtet; er betet es ohne alle Aenderung, wie wenn ein voller Chor vorhanden wäre, spricht wie den Accentus so auch die Responsorien; nur das Confiteor in der Prim und im Completorium recitirt er nicht doppelt, sowie er in demselben consequent auch das vobis fratres ausläßt, da ja Sünden zu bekennen etwas höchst Persönliches ist, darum auch in foro poenitentiali für das Sündenbekenntniß und die Lossprechung persönliche Gegenwart gefordert wird.

5. Zu einer liturgischen Handlung im vollen, strengen Sinne des Wortes gehört wesentlich eine liturgische, d. i. eine mittlerische Person, welche in Kraft der Ordination Christum und zugleich das Volk repräsentirt. Wenn bloß Gläubige als Privatpersonen zusammenkommen und etwa gemeinsam in der Kirche einen Rosenkranz beten und dergleichen, so ist das wohl ein gemeinsamer, wenn man will, ein öffentlicher Gottesdienst, aber nicht öffentlich im Sinne des λεῖτον ἔργον, nicht öffentlich im Sinne eines *officium* vel *ministerium* publicum; denn zu einem solchen gehört allererst ein sichtbarer Repräsentant des himmlischen Liturgen als des Hauptes der Gläubigen, die sich in der Liturgie mit dem Haupte zu gottesdienstlicher Thätigkeit zusammenschließen sollen. Persönliche Anwesenheit von Gläubigen außer dem Liturgen, so wünschenswerth und resp. pflichtgemäß sie auch ist, kann nicht als schlechthin nothwendig bezeichnet werden, um einen Kultact als einen liturgischen im engsten Sinne des Wortes erscheinen zu lassen; daß der Liturg als minister Christi für das Volk gottesdienstlich thätig und in ihm auch das Volk repräsentirt ist, reicht hin, um das λεῖτον ἔργον zu begründen.

Weil der einzelne Liturg nicht unumschränkter Herr der Liturgie und ihrer Formen, sondern als Stellvertreter Christi und als Organ der von diesem gestifteten Kirche an die vom Herrn selber oder von seiner Kirche auctoritativ festgestellten und vorgeschriebenen Formen gebunden ist, so erscheint für einen liturgischen Act auch noch als constitutiv, daß er nach der von Christo oder seiner Kirche festgesetzten Norm (Formulare) vollzogen werde. Was officiellen Charakter haben soll und hat, kann auch rücksichtlich der Form nicht dem privaten Belieben des Einzelnen überlassen werden. Daß gerade die lateinische Sprache in Anwendung komme,

kann nicht als wesentliches Requisit für eine liturgische Handlung bezeichnet werden. Sogenannte Volksandachten, z. B. gemeinsames Rosenkranzgebet, Kreuzweg- und Missionsandachten u. s. w. erhalten unseres Erachtens dadurch, daß sie von einer liturgischen Person, in liturgischem Gewande, mit Zustimmung und resp. nach Vorschrift der kirchlichen Obern oder nach feststehendem kirchlichem Herkommen geleitet werden, liturgischen Charakter, obgleich Volk und Liturg sich dabei der Volkssprache bedienen.

Das Stundengebet, welches Ordensleute lediglich auf Grund ihres Ordensgelübdes verrichten, kann dem Erörterten zufolge nicht als liturgische Handlung im vollen Sinn des Wortes betrachtet werden; verrichten es ja auch Nonnen, die man nie und nimmer als liturgische Personen wird erklären können. Sofern die Ordensleute ihr Pflichtgebet auf Grund der von der Kirche approbirten Ordensregel und gewöhnlich nach kirchlich sanctionirten Formularien verrichten, wird man sagen müssen, daß sie — wenn auch nicht nomine Christi in dem unten (§ 17) näher zu erörternden Sinne — so doch gewissermaßen *nomine ecclesiae* beten, und daß insofern dieses ihr Gebet als liturgisch in einem weiteren Sinn des Wortes erscheine, daß es nicht bloß gemeinsames, sondern öffentliches, d. h. im öffentlichen, allgemein kirchlichen Interesse verrichtetes Gebet sei, da ja die Ordensleute aus freien Stücken sich verpflichten, für die ganze Kirche, für die gesammte Menschheit zu beten und dieß mit Autorisation der Kirche thun. Daß sie übrigens nicht in jenem vollen Sinn nomine ecclesiae beten, wie die Ordinirten, wird sich im nächsten Paragraphen des Näheren ergeben.

6. Aus der bisherigen Darlegung ergibt sich, daß die Begriffe „Kultus" und „Liturgie", daß selbst „christlicher Gemeindegottesdienst" und „Liturgie" sich durchaus nicht decken. Nicht jeder religiöse Kult, ja selbst nicht jeder christliche Gemeindegottesdienst, und wäre er von Tausenden der Gläubigen besucht, wird mit Recht Liturgie genannt, sowie auch nicht jeder gemeinsame und öffentlich abgehaltene Gottesdienst auf das Prädicat „öffentlich" im katholischen Sinne Anspruch hat, gemäß welchem öffentlicher Gottesdienst (munus publicum) und Liturgie (λεῖτον ἔργον) identische Begriffe sind. Liturgie ist wesentlich gottesdienstliches Thun eines Liturgen als sichtbaren Stellvertreters Christi, des mittlerischen Hauptes, für die Glieder und im Zusammenschluß mit ihnen, wenigstens auch im Namen derselben, und zwar nach den von der Kirche auctoritativ und darum officiell festgestellten Normen. Eine Liturgie in diesem Sinne, für dessen Richtigkeit der biblische (Hebr. 8, 1—4) und der kirchliche Sprachgebrauch zeugt, gibt es, wie schon in § 1, S. 3 bemerkt worden, nur da, wo man das von Christus eingesetzte Opfer und mittlerische Priesterthum hat. Die Bezeichnung des gesammten katholischen Gottesdienstes als Liturgie ist der Bezeichnung als Kultus entschieden vorzuziehen, weil sie — an der Hand von Schrift und Tradition richtig verstanden — das eigentliche und innerste Wesen des katholischen Gottesdienstes ungleich genauer zum Ausdruck bringt, als das vieldeutige „Kultus".

Schon in § 1, S. 2—3 wurde gezeigt, daß man im christlichen Alterthum nicht jedwede subjective religiöse Thätigkeit als Liturgie bezeichnet, sondern darunter die officiellen gottesdienstlichen Thätigkeiten der Bischöfe, Priester und Diakonen

für das Volk und im Zusammenschluß mit demselben, speciell den eucharistischen Opferdienst verstanden habe. Die Bezeichnung *Cultus* für den officiellen, öffentlichen Gottesdienst der Christen kommt in alter Zeit nicht oder gewiß nur selten vor. Wohl reden die älteren lateinischen Väter, z. B. Cyprian, Tertullian im Allgemeinen von einem *cultus* Dei der Christen als dem cultus verus im Gegensatz zu dem cultus impius, d. i. zur idololatria der Heiden, haben aber dabei nicht speciell den gemeinsamen resp. öffentlichen Gottesdienst der Christen im Auge, den sie als *Dominicum* (Cyprian), als Dominicum solemne (Tertull.), als collecta (σύναξις) bezeichnen, während im Orient für den eucharistischen Hauptgottesdienst die Bezeichnung λειτουργία gemeinüblich wurde. Diesen Namen gaben die Orientalen dem christlichen Gottesdienst wohl zunächst deßhalb, weil nach dem Sprachgebrauch der LXX der mosaische Gottesdienst so hieß (vgl. § 1, S. 2), in welchem man das Vorbild des christlichen erblickte, welcher gleich dem mosaischen in erster Reihe von mittlerischen Personen, Bischöfen, Priestern und Diakonen vollzogen wurde, ein amtliches Thun ὑπὲρ τοῦ λαοῦ, für das Volk und im Zusammenschluß für das Volk, sohin ein λεῖτον ἔργον war. In der alten Itala, welche auf den Sprachgebrauch der abendländischen Kirche den größten Einfluß übte, ist das λειτουργία der LXX bald mit ministerium, bald mit officium übersetzt[1]. Wie im Morgenland λειτουργία, so übertrug man im Abendland die Bezeichnungen ministerium und officium vom mosaischen auf den christlichen Gottesdienst[2], der ja, wie schon gesagt, in erster Reihe als officielles, ministerielles Thun von Amtspersonen, als amtliche Dienstleistung (officium, ministerium) derselben erschien, und zwar als Dienstleistung gegen Gott (officium *divinum*), vollzogen im Auftrag und nach den Normen der Kirche (officium vel ministerium *ecclesiasticum*). Bekanntlich kehrt durch's ganze Mittelalter als gemeinübliche Bezeichnung für den öffentlichen Gottesdienst der Kirche die Benennung „officium divinum“, und neben ihm der Name „ministerium ecclesiasticum“ wieder, und besitzen wir aus dieser Zeit eine Reihe liturgischer Schriften, welche betitelt sind: „de divinis officiis“, oder „de ecclesiasticis officiis“. Nachdem Isidor von Sevilla in seiner Schrift de ecclesiasticis officiis im ersten Buch vom gesammten Gottesdienst (Stundengebet, Messe, Kirchenjahr) gehandelt, spricht er im zweiten Buch eingehend von den liturgischen Personen, welchen der Vollzug des Gottesdienstes obliegt, und leitet dieses Buch ein mit den charakteristischen Worten: quoniam origines causasque *officiorum*, quae in *commune* ab ecclesia celebrantur, ex parte aliqua (in libro I.) explicuimus, deinceps exordia eorum, qui divino cultui *ministeria* religionis impendunt, ordine prosequamur. — Weil Geheimnisse in sich beschließend, werden die gottesdienstlichen Handlungen mitunter auch als *mysteria* und bis in's 12. Jahrhundert herab auch als *Sacramenta* bezeichnet.

Dagegen ist die Bezeichnung des öffentlichen kirchlichen Gottesdienstes als *cultus* Dei unseres Wissens auch im Mittelalter noch ziemlich selten, obschon der hl. Hieronymus in seiner Vulgata den alttestamentlichen Gottesdienst, in welchem man den Typus des neutestamentlichen erblickte (cf. Rhaban. M., de inst. cler. I. 2), sehr oft als cultus Dei (Uebers. von עֲבֹדָה und מִנְחָה) bezeichnet. Bis die aus dem hebräischen Urtext geflossene Uebersetzung des hl. Hieronymus an Stelle der alten Itala thatsächlich und allgemein zur Vulgata wurde, hatte sich der Sprachgebrauch im Anschluß an die Itala schon dahin fixirt, den öffentlichen Gottesdienst als officium vel ministerium zu bezeichnen, uud dabei blieb es.

---

[1] Vgl. in der Ausgabe der Itala von Sabatier Num. 8, 24; 16, 19. Deut. 10, 18; 17, 12. Luk. 1, 23. Hebr. 9, 6. 21 u. ö.

[2] Belege bei Probst, Liturgie der ersten drei Jahrunderte, S. 5.

Den Gottesdienst kurzweg „cultus“ zu nennen, konnte man sich in alter und mittlerer Zeit wohl auch schon aus dem Grund nicht entschließen, weil der heilige Augustin (de civit. Dei X. 1) diese Bezeichnung als vag erwiesen und statt derselben den Gebrauch von λατρεία empfohlen hatte. Dermalen ist freilich „Kultus“, als Bezeichnung des öffentlichen Gottesdienstes bei Juden und Christen, bei Protestanten und Katholiken eingebürgert; und man wird angesichts des Erörterten gestehen müssen, daß für den Gottesdienst der Protestanten, welchem der wahrhaft mittlerische Charakter fehlt und der bei consequenter Auffassung doch nur ein subjectives religiöses colere Deum seitens der Gemeinde ist, die Bezeichnung Kultus besser passe als der Name Liturgie, welcher der Geschichte und Dogmatik zufolge nur für den katholischen Gottesdienst als officielles mittlerisches Thun im Interesse des Volkes zutreffend ist.

§ 17.

Von der Thätigkeit des Liturgen *„nomine Christi et ecclesiae“* im Besonderen, und von den aus ihr sich ergebenden persönlichen Anforderungen an den Liturgen.

1. Aus unserer bisherigen Erörterung ergab sich, daß die katholische Liturgie als gottesdienstliche Thätigkeit von Haupt und Gliedern mittlerischen Charakter habe, und daß die katholischen Liturgen als sichtbare Stellvertreter des unsichtbaren Mittlers zunächst *nomine Christi*, daß sie aber auch Namens der von ihnen repräsentirten und an sie als Mittler sich anschließenden Kirche, daß sie auch *nomine ecclesiae* thätig seien. Von dieser Doppelstellung des Liturgen, namentlich von seiner Thätigkeit Namens der Kirche soll in diesem Paragraphen noch des Näheren die Rede sein, deßgleichen von den Forderungen, die an den Liturgen als minister Christi et ecclesiae persönlich gestellt werden; es dürfte dieß um so mehr hier am Orte sein, als im allgemeinen Theil der Pastoraltheologie, in der Lehre von den Hirten als Organen der Pastoration, die hier in Betracht kommenden specifisch liturgischen Fragen nicht erörtert zu werden pflegen.

2. Jeder Liturg, in erster Reihe der Bischof und Priester, aber auch der Diakon und die liturgischen Personen untergeordneteren Ranges sind *nomine Christi*, oder wie die Schule es ausdrückte, in persona Christi thätig. Sofern die vom Ordinirten vollzogenen liturgischen Acte im Grunde genommen Acte Christi, des verklärten Hohenpriesters, sind, haben sie selbstverständlich einen von der persönlichen Würdigkeit oder Unwürdigkeit des betreffenden Liturgen unabhängige Wirksamkeit (ex opere operato).

a. Daß die Bischöfe und Priester, wenn sie opfern oder Sacramente spenden, dieß als Mittler *nomine Christi* thun, ist klar; aber bezüglich der Diakonen, die schon im neuen Testament und bei den apostolischen Vätern neben den Bischöfen und Priestern als λειτουργοί erscheinen (Clem. roman. I Cor. 40. 41) und in den apostolischen Constitutionen (VIII, 44) neben den Priestern als die „Mächtigen nach Gott und seine geliebten Söhne“ bezeichnet werden, möchte man doch fragen, ob denn auch ihre liturgische Thätigkeit, ob auch die διακονία mittlerischen Charakter habe, ob nicht vielmehr die Diakonen ausschließlich Repräsentanten des Volkes seien, die also nur das Volk, keineswegs aber und in keinem Sinn Christum als Mittler vertreten. Darauf ist zu antworten, daß zum mitt-

lerischen, die Menschheit erlösenden Thun Christi wesentlich auch das διακονεῖν gehört habe, wie er ja selber erklärt hat, er sei gekommen, um zu dienen (διακονεῖν Matth. 20, 28) und wie er sofort bei der Abendmahlsfeier sich in der Fußwaschung augenfällig als διάκονος erwiesen und dadurch die mittlerische διακονία in nächster Verbindung mit der Feier des eucharistischen Opfers gesetzt hat. Daß man seit ältester Zeit auch die Diakonen als erhaben über die λαϊκοὶ ἄνθρωποι (Clem. roman. I Cor. 40) und als ministri Christi, ja in gewissem Sinn als Nachfolger der Apostel betrachtet habe, ersieht man am deutlichsten aus den Briefen des hl. Ignatius, wo sie immer neben den Bischöfen und Priestern genannt, und ausdrücklich als „Diener der Geheimnisse Jesu Christi" bezeichnet sind (ad Trallian. 2. 3), wie sie denn auch bekanntlich seit ältester Zeit beim öffentlichen Gottesdienst Antheil an der sacramentalen Spendung der Eucharistie hatten (Justin. apolog. I. 67. Constitt. apost. VIII. 13). Daß die Diakonen seit Alters auch bei den mittlerischen Gebeten, sowohl bei der Opferfeier als am Morgen (Laudes) und am Abende (Vesper), eine hervorragende Rolle spielten, beweisen die dießbezüglichen Mittheilungen der apostolischen Constitutionen (VIII. 6 ff. und 35 ff.). Beachtenswerth ist auch, daß schon sehr frühe (Concil. Laodic. can. 22. 23) das Tragen des Orariums (nachmals Stola genannt) bei der Liturgie auf Diakonen, Priester und Bischöfe, also auf die drei ältesten Stufen des einen ordo sacerdotalis eingeschränkt wurde, die ganz unzweifelhaft (und meines Erachtens allein) sacramentaler Natur sind; auch ist es nachweislich seit Ende des 4. Jahrhunderts (Concil. Carthag. III. can. 4) nur den Diakonen, Priestern und Bischöfen erlaubt, das Volk liturgisch zu „grüßen", d. h. ihm das „Pax vobis", „Pax omnibus" zuzurufen, womit der gottmenschliche Mittler selber seine Apostel zu grüßen pflegte (Joh. 20, 19; vgl. Matth. 10, 12), und wofür später (im Abendland) seitens der Priester und Diakonen und resp. auch der Bischöfe das im Wesentlichen gleichbedeutende Dominus vobiscum substituirt wurde. Nur jene liturgischen Personen dürfen sich des in Rede stehenden Grußes in der Liturgie bedienen, welche bei der Ordination durch Handauflegung den heiligen Geist, das göttliche πνεῦμα empfangen haben, und welchen eben darum auf ihren Gruß in voller Wahrheit geantwortet werden kann: et cum *spiritu* tuo, wie schon der hl. Chrysostomus so tiefsinnig (hom. I. in Pentecost. n. 4) erklärt hat. Es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß in den canonischen Tagzeiten die im engsten Sinn sogenannte Oration, welche der Officiator zu sprechen hat, das specifische Mittlergebet ist; sehr natürlich daher, daß diesem allzeit der mittlerische Gruß „Dominus vobiscum" vorausgeschickt wird, welcher gleich der Oration selber vom Officiator vorschriftsgemäß auch dann stehend gesprochen werden muß, wenn alle Uebrigen im Chore zu knien haben (bei den preces feriales an Bußtagen), weil eben der für den Mittler passende habitus corporis das Stehen ist, wie später eingehend gezeigt werden wird. Bezüglich dieses mittlerischen Grußes nun schreiben die Generalrubiken des Breviers (n. 30, n. 3) ausdrücklich vor, daß ihn der Diakon beim Stundengebet, auch wenn er es allein verrichtet, der Oration allzeit vorausschicke, während dieß dem Subdiakon, obschon auch ihm die Verpflichtung zum Stundengebet obliegt, ausdrücklich untersagt ist; es ist dadurch der Unterschied zwischen dem ordo sacramentalis und den Ordines inferiores ausgedrückt. Aus dem Gesagten dürfte zur Genüge erhellen, daß auch der Diakon in der Liturgie keineswegs bloß als Delegirter des Volkes, sondern in erster Reihe als mittlerische Person nomine Christi thätig sei.

b. Was nun den Subdiakonat und die niederen Weihen betrifft, so haben zwar dieselben, wie bereits angedeutet ist und in der speciellen Liturgik eingehend gezeigt wird, nicht den Charakter des eigentlichen Sacramentes, da sie ja, wenngleich uralt, doch nicht von Christus selber unmittelbar, sondern erst im Laufe

der Zeit von der Kirche eingesetzt, so zu sagen aus dem Diaconat abgezweigt wurden. Weil aber die Kirche sichtbare Stellvertreterin des verklärten Hohenpriesters ist, und er geheimnißvoll in ihr lebt und wirkt, so steht Christus mit seiner Gnade auch zu ihren Anordnungen, und drückt er denen, welche die Kirche in heiliger Handlung für den liturgischen Dienst ausscheidet, den mittlerischen Charakter ein, läßt sie, wenn auch nur in mehr ungeordneter Weise, an seiner mittlerischen Thätigkeit Theil nehmen. Es wurde oben gesagt, daß Christus als Mittler nicht bloß Hoherpriester und Priester, sondern auch διάκονος sei, anders ausgedrückt, daß auch die Diakonen am Mittleramte Christi participiren; das muß consequent auch von den aus dem Diakonat hervorgegangenen und innerlich mit ihm zusammenhängenden Subdiakonen und Minoristen, wenngleich in untergeordneter Weise gelten; daher behaupten wir bezüglich derselben unbedenklich, daß auch ihnen durch die Ordination ein character indelebilis, eine *figura Christi* als des Mittlers eingedrückt werde und daß daher auch sie als Liturgen nomine Christi thätig seien. Wir gedenken später darzuthun, daß es nicht bloß charakterisirende Sacramente, sondern auch charakterisirende Sacramentalien gebe; unter diesen stehen obenan der Subdiakonat und die niederen Weihen, zu welchen letzteren Jahrhunderte lang auch im Abendlande (wie im Orient bis zur Stunde) der Subdiakonat gehört hat. Daß die Minoristen bei ihren liturgischen Diensten in den Augen der Kirche nicht etwa als bloße Stellvertreter der Laien erschienen, die freilich bei uns (gegen den Wunsch der Kirche; Trident. sess. 23. cap. 17 de reform.) vielfach die liturgischen Dienste der Minoristen verrichten, geht ganz klar daraus hervor, daß excommunicirte Minoristen durch Ausübung ihres ordo (in der Kirchenkleidung — extra casum necessitatis) gerade so die Censur der Irregularität sich zuziehen, wie Diakonen, Priester und Bischöfe, welche in statu excommunicationis einen actus ordinis vollziehen. Solche Acte sind zwar, weil auch vom Excommunicirten nomine Christi, d. h. Kraft des unauslöschlichen mittlerischen Charakters, vollbracht, an sich giltig, vorausgesetzt, daß für sie nicht auch Jurisdictionsgewalt wie beim Bußsacrament erforderlich ist, aber sie sind unerlaubt, sind von der Kirche verboten aus Gründen, deren Erörterung nicht hierher gehört (vgl. Kober, der Kirchenbann, S. 290). Zu demjenigen liturgischen Act, welcher ohne Sacrilegium auch vom Censurirten vollzogen werden kann, nämlich zum Stundengebet, bleibt selbst der Excommunicirte verpflichtet. Er ist zwar nicht mehr Glied des mystischen Leibes Christi, der sichtbaren Kirche, kann daher auch nicht mehr nomine ecclesiae beten, weßhalb ihm untersagt ist, bei seinem Stundengebet das Dominus vobiscum zu sprechen, welches Anrede an die Glieder der gesammten (der laikalen und hierarchischen) Kirche ist, mit welcher der Excommunicirte (wenigstens der vitandus) in keiner geistlichen Gemeinschaft mehr steht. Wie sehr man im Mittelalter überzeugt war, daß auch die Subdiakonen und Minoristen in Ausübung des ordo Christum repräsentiren, sieht man aus den (freilich oft künstlichen) Versuchen, nachzuweisen, wann und worin Christus den Subdiakonat und die Minores ausgeübt habe (cf. *Martène*, de antiq. rit. lib. I. c. 8. art. 11; *Ivo* Carnot., serm. de Ordinibus; *Honor.* Augustodun. Sacrament. cap. 24; *Hugo* Vict., speculum eccl. cap. 5).

3. Schon aus den Darlegungen im vorigen Paragraphen (S. 246) hat sich uns ergeben, daß der Liturg nicht bloß nomine Christi, sondern allzeit auch *nomine ecclesiae* thätig sei, sofern er nämlich als Mittler so zu sagen das Volk in sich beschließt, daher dasselbe, auch wenn es nicht actuell an der betreffenden liturgischen Handlung theilnimmt, gleichwohl habituell oder potentiell vor Gott vertritt, in seinem Namen, als sein Repräsentant vor der göttlichen Majestät Abbitte leistet, dankt, bittet u. s. w. Das Haupt ist nie ohne

die Glieder; wo der Liturg als Stellvertreter des Hauptes thätig ist, da sind allzeit wenigstens in ihm auch die Glieder des mystischen Leibes vertreten. Da man gewöhnlich, wenn von den Gliedern dieses mystischen Leibes die Rede ist, darunter nur das Volk versteht, so haben wir im vorigen Paragraphen absichtlich nur von der Repräsentation des Volkes durch den Liturgen gesprochen. Aber zum gesammten corpus mysticum gehören auch die hierarchischen Personen, sofern sie ja nicht bloß sichtbare Stellvertreter des Hauptes sind und insofern zum Haupte gehören, sondern auch als bevorzugte, durch die Gnade der Weihe höher organisirte Glieder des einen mystischen Leibes erscheinen. Wollen wir daher den Sinn des λειτουργεῖν *nomine ecclesiae* erschöpfend angeben, so werden wir sagen müssen, der Liturg sei als solcher regelmäßig wie Namens Christi, so auch als Repräsentant des ganzen mystischen Leibes, Namens der laikalen und der hierarchischen Kirche thätig. Nur der excommunicirte Liturg hört, weil nicht mehr zur sichtbaren Kirche gehörig, selbstverständlich auf, bei seinen etwaigen liturgischen Handlungen auch noch nomine ecclesiae zu functioniren. — Nach der Lehre der Theologen erwächst den liturgischen Handlungen daraus, daß sie Namens der Kirche vollzogen werden, ein besonderer ganz objectiver Werth, welcher durch die allenfallsige moralische Unwürdigkeit des Liturgen nicht geschädigt wird. Diese einhellige Lehre der Theologen ist wissenschaftlich und in alle Einzelheiten hinein um so schwerer zu begründen, da sich die Kirche, nach ihrem innersten Wesen betrachtet, als eines der tiefsten Mysterien erweist, wovon man ganz besonders bei eingehender Erörterung unserer Frage sich überzeugen kann. Wir beschränken uns für unseren Zweck auf das Nothwendigste.

a. Die Theologen handeln von dem λειτουργεῖν *nomine ecclesiae* gewöhnlich in der Lehre vom heiligen Meßopfer resp. von den Früchten desselben und in der Lehre von den Sacramentalien. Um einen verlässigen Anknüpfungspunkt für unsere nachfolgende Erörterung des dunklen Gegenstandes zu haben, gehen wir von der einschlägigen Stelle des hl. Thomas aus, welcher in der summa theolog. (III. q. 82, art. 6) schreibt: In missa duo est considerare, scilicet ipsum *sacramentum*, quod est principale, et *orationes*, quae in missa fiunt pro vivis et mortuis. Quantum ergo ad sacramentum, non minus valet missa sacerdotis mali quam boni, quia utrobique idem conficitur sacramentum. *Oratio* etiam, quae fit in missa, potest considerari dupliciter: uno modo, in quantum habet efficaciam ex devotione sacerdotis orantis, et sic non est dubium, quod missa *melioris sacerdotis magis est fructuosa;* alio modo, in quantum oratio in missa profertur *a sacerdote in persona totius ecclesiae, cujus sacerdos est minister.* Quod quidem ministerium etiam in peccatoribus manet, sicut supra (art. praeced.) dictum est de ministerio Christi. Unde etiam *quantum ad hoc* est fructuosa *non solum* oratio sacerdotis peccatoris *in missa, sed etiam omnes ejus orationes, quas facit in ecclesiasticis officiis,* in quibus gerit personam ecclesiae, licet orationes ejus privatae non sint fructuosae secundum illud (proverb. 28, 9): „qui declinat aures suas, ne audiat legem, oratio ejus erit exsecrabilis". Aus Artikel 7 der gleichen quaestio geht sodann hervor, daß nach der Ansicht des hl. Thomas nur der excommunicirte Priester resp. Liturg aufhört, in persona vel nomine ecclesiae thätig zu sein; si sacerdos *ab unitate ecclesiae praecisus* (haereticus, schismaticus, excommunicatus) missam celebret, quia potestatem ordinis non amittit, consecrat verum corpus

et sanguinem; sed *quia ab unitate ecclesiae est separatus, orationes ejus efficaciam non habent.* Unseres Erachtens haben die liturgischen Gebete des Priesters, sofern sie *nomine Christi* gesprochen werden, auch dann ihren objectiven Werth, wenn der Priester excommunicirt ist; daß die Gebete, welche ein excommunicirter Priester bei der heiligen Messe spricht, überhaupt und schlechthin keine Wirkung haben, dürfte aus obigen Worten des heiligen Thomas kaum zu folgern sein; nach dem Zusammenhang meint er wohl nur die efficacia „quantum ad hoc", d. h. die Wirksamkeit, welche die betreffenden Gebete als Gebete des *minister ecclesiae* haben. Bekanntlich hat die wesentliche Form bei der Priesterweihe (Handauflegung und dann Handausstreckung mit Gebet) und bei der heiligen Oelung den Gebetscharakter, und doch können diese Sacramente unstreitig auch von Excommunicirten giltig gespendet werden; deßgleichen unterliegt es keinem Zweifel, daß Excommunicirte giltig die kirchlichen Benedictionen vollziehen können, obgleich diese vorwiegend in Gebet mit Kreuzesbezeichnung bestehen und kirchlicher Einsetzung sind. Daraus ergibt sich von selbst, daß den Gebeten, welche der Ordinirte *nomine Christi* spricht, unabhängig von der in Rede stehenden Wirkung, die sie „ex *persona ecclesiae*" haben, auch eine Wirksamkeit ex opere operato eigen ist, sofern sie nämlich vom Ordinirten als *minister Christi* gesprochen werden. Wir dehnen dieß von den Gebeten bei Spendung der Sacramente und Sacramentalien auch auf die liturgischen Gebete bei der heiligen Messe und auf das Stundengebet im Großen und Ganzen aus. Der Liturg wird eben nicht bloß zum Opfern, der Priester nicht bloß zum Consecriren, sondern auch zum Gnadenspenden in Form des Gebetes und zum mittlerischen Beten überhaupt ordinirt. Der hl. Thomas sagt, allen Gebeten des Priesters, mag er sie bei der Messe oder bei anderen kirchlichen Verrichtungen sprechen, wohne titulo ministerii *ecclesiae* eine besondere Wirksamkeit inne; wir setzen hinzu, daß diesen Gebeten auch und allererst und unverlierbar titulo ministerii *Christi* eine besondere Wirksamkeit eigne. Doch dieß nur vorläufig im Hinblick auf die obige Stelle des hl. Thomas.

b. Fragen wir nun, von welchen Liturgen man sagen könne, daß sie *nomine ecclesiae* fungiren, so kann die Antwort auf Grund obiger Stelle des hl. Thomas nur lauten: von allen, die nicht excommunicirt sind (ab unitate ecclesiae non praecisi). Seitdem man excommunicati tolerati et vitandi unterscheidet, nehmen die Theologen consequent an, daß nur die vitandi, nicht auch die tolerati aufhören, bei liturgischen Functionen Repräsentanten der Kirche zu sein, da nur sie ganz und gar vom sichtbaren Leibe Christi getrennt, völlig von der communicatio in sacris ausgeschlossen sind, während mit den tolerati die Gläubigen verkehren, von ihnen sogar Sacramente empfangen dürfen u. s. w. Von selbst ergibt sich dann, daß der Liturg durch Suspension, Interdict und Irregularität nicht aufhöre, nomine ecclesiae zu fungiren; wohl sündigt er dadurch, daß er gegen das Verbot der Kirche einen liturgischen Act vollzieht, ist aber bei demselben gleichwohl Namens der Kirche thätig, von deren Gemeinschaft er ja nicht ausgeschlossen, an deren Organismus er noch ein Glied ist. Auch derjenige, welcher im Zustand der Todsünde ohne Noth celebrirt, handelt gegen den Willen der Kirche (de defectib. in missa VIII. 3), und doch wird allgemein festgehalten, daß ein solcher in persona totius ecclesiae und mit dem ungeschmälerten fructus „ex meritis ecclesiae" die Opferfeier vollziehe. Es ist nun freilich noch ein Unterschied, ob dem Liturgen das Functioniren ausdrücklich und speciell, wie z. B. einem nominatim Suspendirten, oder nur durch ein allgemeines Gesetz verboten ist; aber ein recht faßbarer und sozusagen handgreiflicher Grund für den Verlust des in Rede stehenden repräsentativen Charakters scheint mir nur in der Excommucation, im Verlust der Gliedschaft zu liegen; wer nicht mehr zum Leib gehört, kein Glied desselben mehr ist, kann ihn selbstverständlich auch nicht mehr repräsentiren.

c. Die Repräsentation der Kirche durch den Liturgen, speciell durch den Opferpriester, erstreckt sich nach dem hl. Thomas nicht auf die eigentliche Opferhandlung (Consecration), welche der Priester ja in persona Christi vollzieht, sondern nur auf die Gebete bei derselben. Das Gleiche, wie von den Gebeten (einschließlich der Gebete bei den Sacramenten, Sacramentalien, Stundengebet u. s. w.), wird auch von allen durch die Kirche vorgeschriebenen Ceremonien, symbolischen Handlungen u. s. w. zu sagen sein, in welchen ja auch Anbetung, Dank, überhaupt subjectives colere Deum zum Ausdruck kommt. Daß fast alle liturgischen Gebete communicativer Natur seien, und insofern vom Liturgen nicht als Privatgebete gesprochen werden, ist schon im vorigen Paragraphen betont worden. Der Liturg spricht die allermeisten Gebete im Plural, betet also im Namen Mehrerer, Vieler, d. i. zunächst im Namen seiner Gemeinde, dann im Namen der gesammten sichtbaren laikalen Kirche, und sofern er als Mittler die ganze Menschheit vertritt, im Namen aller Menschen. In seiner Stellung als Liturg sodann ist er auch, wie schon oben bemerkt, Glied am corpus hierarchicum, und spricht er die Gebete wie im Namen des gesammten λαός, so auch als Repräsentant und Namens der gesammten hierarchischen Kirche, Namens der gesammten servitus, welche in den liturgischen Formularien mitunter ausdrücklich vom Volk unterschieden ist, z. B. wenn es heißt: hanc igitur oblationem *servitutis* nostrae, sed et cunctae *familiae* tuae; oder: unde et memores nos *servi* tui, sed et *plebs* tua sancta. Nicht bloß die einfachen Gläubigen haben die Pflicht, Gott anzubeten, ihm zu danken, ihn zu bitten, und zwar im engsten Anschluß an ihr mittlerisches Haupt (s. vorigen Paragraphen S. 239 ff.), sondern auch die hierarchischen Personen. Diese kommen beim liturgischen Gebet nicht bloß als Stellvertreter Christi in Betracht, in dessen Namen sie allererst mittlerisch und darum an sich gottgefällig beten. Wäre ihr Gebet ausschließlich Gebet in persona Christi, dann könnten sie es füglich nicht schließen mit: Per Dominum Jesum Christum etc., wie denn auch z. B. das ausschließlich mittlerische Gebet per istam sanctam unctionem etc. bei der heiligen Oelung einen solchen Schluß nicht hat. Im Stundengebet, in der liturgischen Litanei u. s. w. kommen vereinzelt Lobpreisungen und namentlich Anrufungen vor, welche direct an Maria oder an andere Heilige gerichtet sind, und welche doch nicht wohl als nomine Christi gesprochen betrachtet werden können (vgl. übrigens Matth. 10, 32); diese spricht der Liturg nur als Repräsentant der Kirche, sohin nur nomine ecclesiae, und zwar nicht bloß Namens der laikalen Kirche, sondern auch und allererst der hierarchischen; denn wie schon bemerkt, beten die Liturgen auch als Repräsentanten und im Namen der ganzen corpus hierarchicum, sofern nämlich dessen einzelne Glieder ungleich mehr als die Laien Ursache haben, Gott anzubeten, ihm zu danken, ihn zu bitten, da er sie ja zu so hoher Würde erhoben hat und sie zur Erfüllung ihrer schweren Berufspflichten ganz besonderer Gnadenhilfe bedürfen. Dieses Beten Namens des corpus hierarchicum ist zunächst nicht mittlerisches Gebet in sensu stricto, nicht Gebet des Hauptes, nicht Gebet in persona Christi, sondern ist Gebet der bevorzugten Glieder des einen mystischen Leibes, die ihr Gebet gleich den Laien durch den Mittler Jesus Christus Gott darbringen und es darum schließen: Per Dominum Jesum Christum etc. Alle liturgischen Gebete, welche mit „Per Dominum“ u. s. w. schließen, werden wie im Namen der laikalen (S. 246), so auch im Namen der hierarchischen Kirche, werden im Namen von Volk und Klerus durch den Liturgen gesprochen; allen Gliedern des mystischen Leibes, dem Volke und dem Klerus gilt der mittlerische Gruß „Dominus vobiscum“ und die Einladung „Oremus“, gleichviel ob sie actuell anwesend sind oder nicht (vgl. vorigen Paragraphen S. 246), und alle erklären ihren Anschluß und ihre Zustimmung zum Gebet durch das „Amen“. Die Theo-

logen reden häufig auch von einem Opfern im Namen der Kirche, können aber dabei nicht den eigentlichen actus sacrificii meinen, der ja nach der klaren Lehre des hl. Thomas vom Priester „in persona Christi" vollzogen wird resp. den Christus selber ministerio sacerdotis vollzieht. Jenes Opfern ist nur im Sinne des Darbringens (= oblatio, nicht sacrificium) zu nehmen, wie denn in der That bei der heiligen Messe nach der Wandlung Priester und Volk, die hierarchische und laikale Kirche in engster Vereinigung miteinander das in der Consecration gegenwärtig gewordene Opferfleisch und Opferblut des Herrn nehmen und der göttlichen Majestät darbringen — *servi* et *plebs* offerimus majestati tuae de tuis donis ac datis hostiam puram ... panem sanctum vitae aeternae, calicem salutis perpetuae — mit der Bitte, Gott möge diese Oblation aus ihrer Hand, d. i. als Oblation der Kirche wohlgefällig annehmen und dieser zum Segen gereichen lassen. Das in Rede stehende Opfern der Kirche oder vielmehr Namens der gesammten Kirche ist also im Grund genommen nur ein recht intensives Beten, Anbeten und subjectives Sichhingeben an Gott im unmittelbaren Hinweis auf das Opfer des Hauptes und im engsten Zusammenschluß mit demselben.

d. Stellen wir nun schließlich die Hauptfrage, warum nämlich die liturgischen Verrichtungen, sofern sie Namens der Kirche vollzogen werden, einen höheren Werth, eine von der persönlichen Würdigkeit oder Unwürdigkeit des Liturgen unabhängige Wirksamkeit haben, so ist die Antwort nicht leicht zu geben. Die Theologen erörtern diese Frage gewöhnlich da, wo sie von den objectiven Wirkungen der heiligen Messe qua opus ecclesiae handeln. Man hat gemeint, dadurch, daß der Priester als Diener der Kirche sich Namens und im Auftrag der Kirche bei der Consecration Christo als Organ hingibt und als solches im Aussprechen der Consecrationsworte thätig ist, sowie dadurch, daß er sofort im Namen der Kirche die zahlreichen Gebete bei der heiligen Messe spricht, und die Ceremonien vollzieht, erwerbe sich die Kirche ein Verdienst, da ja der Liturg all das Gesagte in ihrem Namen, sie durch ihn es thue, und dieses meritum ecclesiae nun begründe den objectiven Werth und die von der Individualität des Liturgen unabhängige Wirksamkeit des heiligen Meßopfers als Opfers der Kirche. Schon Duns Scotus redet in solchem Zusammenhang von einer „virtus *meriti* generalis ecclesiae", und neuerlich hat Oswald in seiner trefflichen Schrift über die heiligen Sacramente (4. Aufl. I., S. 587) sich hierüber geäußert wie folgt: „Der Priester vertritt beim Opfer nicht bloß die Person des historischen Christus, sondern auch die des mystischen, wir meinen die der Kirche. Die Kirche also vollzieht das Opfer und läßt es vollziehen auch durch ihren unwürdigen Diener; die Kirche als solche aber ist immer die fleckenlose Braut des Herrn und kann durch die Lasterhaftigkeit eines unwürdigen Organes nicht besudelt werden. Handelt aber die Kirche als solche bei jedem Vollzug des Opfers, so ergibt sich auch ein kirchlich-menschliches Verdienst, und dieses bewerkstelliget .... eine Zulage zu ihrem Gnadenschatze." Ueber dieses ihr meritum disponirt nach Oswald die Kirche durch den celebrirenden Priester in der Applikation des sogenannten fructus ministerialis, der sonach ex opere operantis ecclesiae stammen würde. — Sollte damit gemeint sein, die Kirche als universitas, als moralisch-mystische Person handle und verdiene durch ihren Stellvertreter ähnlich, wie Christus als historische Person durch den Liturgen als seinen Stellvertreter handelt, so könnten wir dem nicht zustimmen; denn schon die großen Theologen der Nachscholastik haben mit Recht betont, daß eine moralische oder moralisch-mystische Person, wie die Kirche ist, als solche nicht verdienen könne; nur der einzelne Liturg sei bei der heiligen Messe *actu* thätig; die Kirche nur *habitualiter;* „nemo autem potest actu mereri, nisi quando actu operatur" erklärt Lugo, und Vasquez sagt: „nullum potest esse meritum alicujus *universitatis*, quae consideratur ut ficta persona,

nisi sit singulorum, aut alicujus singularis illius; *actiones enim sunt singulorum, merita autem sunt actiones.*" Die Früchte einer liturgischen Handlung, sofern sie nomine ecclesiae vollzogen wird, können sonach selbstverständlich nicht aus einem meritum oder einer satisfactio ecclesiae *hic et nunc operantis* abgeleitet werden, auch nicht, wie mir scheint, aus einer *impetratio* ecclesiae, obschon Letzteres von Manchen angenommen wurde; denn auch das Beten ist ein Handeln, ist ein gutes Werk (mit meritum und satisfactio), und so wenig die Kirche als universitas verdienen oder genugthun kann, so wenig kann sie als universitas, als moralisch-mystische Person beten; es beten die einzelnen Gläubigen als Glieder der Kirche, es betet speciell der Liturg, der im Ordo nicht bloß Stellvertreter und Diener Christi, sondern auch Stellvertreter und Diener der Kirche geworden, und eben in letzterer Eigenschaft nomine ecclesiae betend, segnend u. s. w. thätig ist. Es wäre ein nicht zu rechtfertigender Realismus, wenn man sich die Kirche als außer und über den sie constituirenden Personen sozusagen in der Luft schwebend, existirend und wirkend dächte; das corpus mysticum existirt in seinen mannigfach verschiedenen Gliedern, die mit Christo, dem sie belebenden Haupte (und seinem sichtbaren Stellvertreter) und unter sich geheimnißvoll verbunden sind, und diese als Einzelpersonen handeln und verdienen in Kraft der Gnade des Hauptes. Von einem Handeln, Verdienen, Beten u. s. w. der Kirche als universitas kann daher nicht die Rede sein, oder nur in einem anderen Sinn, als in welchem man vom Handeln, Verdienen u. s. w. physischer Personen redet. Mit welchem Rechte kann man dann aber noch sagen, das Thun des Liturgen habe, sofern dieser nomine ecclesiae handle, einen von seiner Individualität ganz und gar unabhängigen Werth? Wir sagen nicht, weil die Kirche im Liturgen wirkt, verdient u. s. w., sondern wir sagen, weil Gott im Liturgen als dem autoritativ (in der Ordination) bestellten Repräsentanten der Kirche eben diese anschaut, welche als Leib Christi allzeit heilig ist, so daß die Heiligkeit des Leibes Christi in unserem Falle zur Heiligkeit des einzelnen liturgisch-thätigen Gliedes wird, und um dieser Heiligkeit willen sein Beten und Thun objectiv gottgefällig und wirksam ist; „quia sacerdos in persona ecclesiae (orat et agit), *illius sanctitatem Deo repraesentat*, etiam si ipse sanctus non sit" (Suarez disput. 79, sect. 8). Vielleicht können wir besser uns also ausdrücken: zahllose einzelne Glieder, die im Zustande der heiligmachenden Gnade sich befinden, vollbringen täglich, stündlich gute Werke der mannigfachsten Art, deren Verdienst allerdings zunächst ein individuelles ist, aber vi communionis sanctorum (I Kor. 12, 26—27) ja auch dem ganzen Leibe zukommt; und in Rücksicht nun auf dieses in der Heiligkeit des gesammten Leibes wurzelnde Gesammtverdienst verleiht Gott den im Namen des gesammten corpus mysticum vollzogenen Kultacten eine besondere objective Wirksamkeit.

e. Es ist leicht ersichtlich, daß auch bei dieser, vielleicht Manchen noch zu juridisch klingenden Auffassung schließlich der Schwerpunkt im Ordo liegt; denn durch diesen wird eben der Einzelne in der Art Repräsentant der Kirche, daß bei seinem liturgischen Thun Gott nicht ihn, sondern die Kirche anschaut; wenn ein Laie, und sei es ein heiligmäßiger, die gleichen Gebete, wie der Liturg und zwar nach vorausgeschickter ausdrücklicher Erklärung verrichten würde, er wolle sie nomine ecclesiae sprechen, so würde man ihnen keinenfalls jene objective Wirkung beilegen, welche man den vom Liturgen, vom Priester gesprochenen beilegt; ich erinnere z. B. nur an die Sacramentalien. Darum bin ich, nachdem ich viel und des Einzelnen über diesen schwierigen Gegenstand nachgedacht habe, zu der Ueberzeugung gekommen, es sei am Besten und Einfachsten, gleich von vornherein zu sagen, der Liturg ist nicht nur *in actu sacrificii* (bei der Consecration) und bei Spendung der Sacramente Namens Christi, in persona Christi thätig, sondern auch wenn er liturgisch, nach Maßgabe seines Ordo segnet (vgl.

Chrysost. am Schluß der II. Homil. über den 2. Kor.-Br.), deßgleichen wenn er am Altare und bei den canonischen Tagzeiten liturgisch betet, kurz, wenn er seinen Ordo ausübt. Im Ordo hat sich Christus als Mittler an die Liturgen in mannigfacher Abstufung gebunden, und in der Liturgie ist in erster Reihe Christus durch sie opfernd, betend und gnadespendend thätig, und eben insofern, als Er durch sie thätig ist, eignet ihrem Thun ein objectiver, von der sittlichen Beschaffenheit des Liturgen unabhängiger Werth. Nur bei dieser Auffassung gewinnt man eine sichere Basis für die Wirksamkeit der Sacramentalien, was bei der bloßen Berufung auf das Beten und Segnen „Namens der Kirche" im oben erörterten Sinn doch nicht so recht der Fall ist; nimmt man ja an, daß die Wirksamkeit des liturgischen Thuns nomine ecclesiae mit der Heiligkeit der Kirche wachse und abnehme, ja selbst auf ein minimum herabsinken könne; vgl. Specht a. a. O., S. 132. 145.

f. Aber wie kann dann gleichwohl noch von einem λειτουργεῖν *nomine ecclesiae* die Rede sein? Aus dem Grunde, weil der Liturg bei seinem officiellen Thun nicht bloß sichtbarer Stellvertreter des mittlerischen Hauptes, sondern als Ordinirter, als Glied der kirchlichen Hierarchie, auf Grund seines Ordo auch Repräsentant der Kirche, des gesammten mystischen Leibes ist und zwar auf solange ist, als er diesem Leibe angehört. In ihm als dem Mittler sind potentiell Alle vertreten, welche Bedürfniß und Pflicht haben, sich mit ihrem subjectiven colere Deum an Christus als das Haupt anzuschließen, um in solchem Zusammenschluß Gott einen wohlgefälligen und wirksamen religiösen Dienst zu weihen. Wo immer der Liturg als solcher, vi ordinis sui functionirt, thut er es zunächst im Namen Christi, des mittlerischen Hauptes der Kirche; aber eben weil er gottbestellter Mittler ist, gehört es zu seiner Aufgabe, nicht bloß die Person Christi, sondern auch die in Christo beschlossene, aus ihm sich entwickelnde und lebende Kirche zu repräsentiren, nicht bloß Stellvertreter des historischen Christus, sondern auch des mystischen Christus zu sein, die so innig zusammengehören wie Haupt und Glieder. Der mystische Leib Christi aber besteht aus laikalen und hierarchischen Gliedern; die Gesammtheit derselben nun, also das ganze corpus mysticum repräsentirt der Liturg in Kraft seiner im Ordo erhaltenen Stellung bei seinem Beten und bei allen jenen gottesdienstlichen Handlungen, welche Ausdruck der Anbetung, des Dankes, der Bitte oder Abbitte sind; und weil Gott in ihm die laikale und hierarchische Kirche, den allzeit heiligen mystischen Leib seines Sohnes, das Gesammtverdienst der Kirche anschaut, darum hat man gewiß guten Grund, solch repräsentativem colere Deum einen objectiven, von der Würdigkeit oder Unwürdigkeit des Liturgen unabhängigen Werth beizulegen.

4. Als Dienst Namens Christi ist der katholische Kult allzeit ein officieller, und sofern der Liturg als Mittler Namens der gesammten Kirche thätig ist, fehlt den katholischen Kultacten selbst die Gemeinsamkeit niemals, wie schon im vorigen Paragraphen (S. 246 f.) gesagt wurde und auf Grund des soeben Erörterten nunmehr vollends klar sein dürfte.

Der Liturg ist aber keineswegs ein unfreies, mechanisch wirkendes Organ Christi und der Kirche, das keinerlei individuelle, persönliche Aufgabe bei den liturgischen Acten zu lösen hätte. Auf daß seine Acte giltig seien, muß er als *minister* (nicht bloßes instrumentum) Christi et ecclesiae wenigstens die Intention haben, resp. gehabt haben (intentio virtualis), durch Vornahme einer betreffenden liturgischen Handlung zu thun, was die Kirche thut, muß also einen freien, höchst persönlichen Act vollbringen, mag man nun den Begriff dieser Intention im Einzelnen wissenschaftlich bestimmen

wie man will[1]; bekanntlich ist diese Intention auch für das Stundengebet essentiell. Sollen sodann dem Liturgen seine liturgischen Acte persönlich erlaubt und vor Gott persönlich verdienstlich sein, so muß er seine Attention und seine Intention nicht bloß auf den ernstlichen, vorschriftsmäßigen äußeren Vollzug, sondern auch auf das Innere der betreffenden liturgischen Handlung gerichtet halten; er muß also die Absicht haben, jene Wirkungen hervorzubringen, welche nach kirchlicher Lehre an den Act geknüpft sind, und muß sich's nach Kräften angelegen sein lassen, den vorgeschriebenen Ritus mit actueller Attention (gesammelt), in andächtiger Stimmung zu vollziehen; was durch's vierte Concil im Lateran zunächst für das Stundengebet von der Kirche in virtute obedientiae vorgeschrieben wurde, gilt suo modo für die gesammte Liturgie: „ut divinum officium nocturnum pariter et diurnum, quantum eis dederit Deus, *studiose* celebrent pariter et *devote*" (cap. Dolentes). Vollzieht der Liturg die Kulthandlungen in besagter Weise (attente, devote etc.), so erwirbt er sich dadurch ein persönliches Verdienst, welches vi communionis sanctorum auch Anderen, speciell jenen zugewendet werden kann, für welche und an welchen zunächst die betreffende Kulthandlung vollzogen wird. Es ist eine wohl begründete Ueberzeugung des Volkes und der Theologen, daß durch die persönliche Würdigkeit und Frömmigkeit des Liturgen die Wirkung, welche einer heiligen Handlung schon darum eignet, weil er sie nomine ecclesiae vollbracht hat, noch erhöht werden könne. — Im Zustande schwerer Sünde einen liturgischen Act zu vollziehen, durch welchen man entweder in unmittelbare Berührung mit dem persönlich gegenwärtigen, absolut heiligen Gottmenschen tritt (Opferfeier, Spendung und Empfang der Communion, theophorische Processionen u. dgl.), oder durch welchen die heiligmachende Gnade vermittelt (Sacramente der Todten) oder vermehrt wird (Sacramente der Lebenden), ist schwer sündhaft, ist ein Sacrilegium, obgleich ohne Einfluß auf den valor der liturgischen Handlung; wenn solche Acte ein Censurirter vollbringt, so ist der Frevel noch größer und zieht die Strafe der Irregularität nach sich.

a. Es ist bekanntlich noch strittig, ob zum valor der liturgischen Handlungen schon die intentio et attentio externa ausreiche oder nicht; ferner ob die Kirche den Liturgen, sofern er auch ihr Diener ist, zu mehr als zum correcten und vollständigen äußeren Vollzug der betreffenden Handlung, also z. B. beim Stundengebet zu mehr als zum Aussprechen der Gebetsworte und zur Einhaltung des vorgeschriebenen Ritus verpflichten wolle. Uns scheint, die Kirche könne nicht bloß, sondern müsse ihre Diener im Gewissen auch zur attentio et intentio *interna* verpflichten, obgleich diese zur Giltigkeit des Actes nicht nothwendig ist und z. B. ein Brevierbeter, welcher nur die attentio externa (von der inneren attentio ad verba zu unterscheiden) hatte, nicht restitutionspflichtig wird. Ist ja jeder Laie verpflichtet, beim colere Deum nach Kräften seine Aufmerksamkeit, seinen Willen und sein Gemüth auf Gott zu richten, innerlich sich zu erheben; wie sollte nun die Kirche das, was sozusagen schon durch das Naturgesetz vom einfachen

[1] Meines Erachtens reicht es zur Giltigkeit der Sacramente hin, daß der Minister die sogenannte intentio externa hat, d. h. daß er den von Christus und der Kirche angeordneten äußeren Act frei und bewußt (nicht im Schlafe, im Delirium), und zwar zu dem Zweck, zu welchem er angeordnet ist (also nicht im Scherze, behufs liturgischer Uebung u. dgl.), vollziehe.

Gläubigen gefordert ist, nicht auch und um so mehr von jenen fordern, welche als von ihr bestellte Repräsentanten der gesammten Kirche, ja als Stellvertreter des himmlischen Hohenpriesters Gott Kult weihen?

b. Viele Theologen waren der Ansicht, nicht bloß durch Opferfeier und Sacramentenspendung, sondern auch durch Vornahme einer Benediction im Zustand schwerer Sünde begehe man ein peccatum grave, denn man übe bei Vornahme von Benedictionen den Ordo aus, andere dagegen erkennen im gegebenen Fall nur auf läßliche Sünde, da ja auch in Ausübung des Ordo materiae graves et leves unterschieden werden können. Consequent müssen wir auch die liturgische Verrichtung des Stundengebetes im Zustand der Todsünde als läßlich sündhaft erklären, denn es ist zweifelsohne gleich der Vornahme von Benedictionen, die zumeist aus Gebeten bestehen, ein ministerieller Act, und wurzelt die Verpflichtung der ministri sacri zu demselben wenigstens ihrer Substanz nach im Ordo. Schon oben wurde bemerkt, daß nach der Ansicht Vieler der Excommunicirte, welcher bei Verrichtung des auch ihm noch obliegenden Stundengebetes das Dominus vobiscum spricht, eine schwere Sünde begehe, weil er durch Anwendung dieses Grußes mit den Gliedern des mystischen Leibes sich in geistliche Gemeinschaft setze, in sacris mit ihnen communicire, was ihm als Excommunicirten verboten ist. Dazu kommt noch, daß der Gruß „Dominus vobiscum" als specifisch mittlerischer Gruß nur jenen Liturgen zusteht, welche vi ordinis mittelst sacramentaler Handauflegung den heiligen Geist empfangen haben; dieses Grußes sich bedienen heißt unzweifelhaft den Ordo ausüben, was den Excommunicirten verboten ist. Sie beten, so scheint uns, ihr Brevier nicht behufs der Ausübung ihres Ordo, sondern einfach um eine Pflicht zu erfüllen, welche die Kirche ihnen nicht abnimmt, einmal aus dem Grunde, „ne in *commodum* eis cedat, quod debet in *poenam* potius retorqueri", sodann weil gerade die Verrichtung dieses Gebetes, auch wenn sie weder nomine Christi noch nomine ecclesiae geschieht, sondern rein persönlicher Natur ist, zu Besserung der Excommunicirten wesentlich beizutragen geeignet ist.

5. Selbstverständlich kommt der Liturg bei seinem ministeriellen Thun auch als Privatperson in Betracht. Auf Grund des Taufcharakters gehört er dem christlichen λαός an und obliegen ihm dieselben religiösen Pflichten wie diesem; als Ordinirter, als Glied des corpus hierarchicum ist er noch in erhöhtem Grade verpflichtet, ob seiner Sünden Gott zu versöhnen, für sich der göttlichen Majestät Anbetung, Dank und Bitte zu weihen, und zu diesem Zwecke sich als Einzelperson innigst an das durch ihn vollzogene gottesdienstliche Thun des Hauptes anzuschließen. Je mehr er dieß thut, je aufmerksamer, gesammelter und andächtiger er die Namens Christi und der Kirche von ihm zu vollziehenden liturgischen Acte vollbringt, desto größer ist sein persönliches Verdienst, desto reichlicher die ihm persönlich zufallende Frucht des betreffenden heiligen Actes, über welchen er, wie schon oben bemerkt, vi communionis sanctorum zu Gunsten Anderer verfügen kann, desto herrlicher wird einst im Jenseits seine Krone sein; „qui bene praesunt, duplici honore digni habeantur" gilt auch hier (vgl. I Tim. 5, 17).

Man kann von Seiten der Außerkirchlichen nicht selten den Vorwurf hören, daß im Katholicismus die Liturgen als magische Personen erscheinen. Wie wenig das wahr sei, ist aus dem oben S. 260 Erörterten klar. Für jeden liturgischen Act wird von Seiten des Liturgen wenigstens die intentio et attentio externa erfordert, welche actus humani, vollkommen freie persönliche Acte sind; sodann ist der Liturg in seinem Gewissen verpflichtet, die heiligen Handlungen allzeit im Zustand der heiligmachenden Gnade und mit möglichster Aufmerksamkeit und An-

dacht zu vollziehen, so daß er auch in dieser Hinsicht als würdiger Stellvertreter Christi erscheint, und hinter den frömmsten Gläubigen, deren Repräsentant er vor Gott ist, nicht zurücksteht. Da der Trunk Wassers, den man aus Liebe reicht, nicht unbelohnt bleibt, wie groß wird erst der Lohn sein, welchen im Himmel diejenigen erlangen, welche hienieden Christo als dessen sichtbare Stellvertreter nicht nur Hand und Mund geliehen, sondern die stets auch in der gleichen Stimmung und Gesinnung wie er selber geopfert und gebetet und welche als Liturgen zwischen Gott und den Menschen gestanden haben, um für diese in mitleidsvoller Liebe mittlerisch thätig zu sein gleich Moses, von dem es heißt: „Moyses, electus ejus, stetit in confractione in conspectu Dei, ut averteret iram ejus, ne disperderet eos" (Ps. 105, 23)? Nicht minder groß ist aber für die Liturgen auch die Gefahr, den schwersten göttlichen Strafgerichten zu verfallen, da sie stets in nächste Berührung mit dem Heiligsten kommen, und darum mehr als irgend ein anderer Mensch der Gefahr ausgesetzt sind, ein Sacrilegium zu begehen, ja Sacrilegien auf Sacrilegien zu häufen und in Folge dessen mehr und mehr für die Gnadeneinflüsse sich zu verhärten; den Liturgen vor Allen gilt daher die Mahnung, aus dem Babel der sündenbefleckten Welt auszuziehen, durch makellosen Wandel über dasselbe sich zu erheben: „exite de medio ejus; mundamini, qui fertis vasa Domini" (Isaias 52, 13). Eingehend von der Frömmigkeit (devotio), von der in allseitiger Entsagung sich offenbarenden Opfergesinnung, von der barmherzigen Liebe zu den Sündern und von anderen sittlichen Eigenschaften zu handeln, welche der Liturg als officielle und als Privat-Person besitzen soll, ist Sache des allgemeinen Theiles der Pastoraltheologie; dort ist in der Lehre von den Organen der Hirtenthätigkeit Christi in seiner Kirche auch die Rede von den natürlichen und übernatürlichen, von den jurisdictionellen, moralischen und ascetischen Eigenschaften dieser Organe, unter welchen die Liturgen den ersten Rang einnehmen.

§ 18.

Der fundamentale Unterschied zwischen dem Kultus der Katholiken und dem der Protestanten.

1. In unserer bisherigen Entwicklung des katholischen Kultbegriffes haben wir schon zu wiederholten Malen, jedoch nur im Vorbeigehen, auf den tief inneren Unterschied desselben vom Kultbegriff der Protestanten hingewiesen. Nunmehr soll zum Abschluß unserer Darlegung des katholischen Kultbegriffes dieser Unterschied noch eingehender und im Zusammenhang erörtert werden; contraria juxta se posita magis elucescunt.

2. Der Hauptunterschied zwischen katholischem und protestantischem Kult liegt darin, daß die Katholiken in der eucharistischen Feier eine eigentliche Opferfeier haben, welche den tragenden Mittelpunkt ihres gesammten Kultes bildet, während die Protestanten die Eucharistie als Opfer verwarfen, in Folge dessen auch die eucharistische Feier als Sacramentsfeier mehr und mehr verloren, was die Folge hatte, daß in ihrem Kult nach und nach die Predigt factisch zum „Kern- und Mittelpunkt" geworden ist, welche nach katholischer Anschauung wenigstens keinen integrirenden Bestandtheil des Kultes bildet. Wenn neuere Protestanten gleichwohl von „sacrificiellen" Bestandtheilen ihres Kultes reden, so verstehen sie darunter nur liturgische Gebete. Mit dem Opfer verschwanden auch Sacramente und Sacramentalien nebst

dem liturgischen Stundengebet aus dem Kult der Protestanten und änderte sich der Charakter ihres Kirchenjahres, ja selbst ihrer Kultusstätten.

a. Im Eingang zur formula missae bezeichnet Luther es als Haupt- und Grundirrthum der Papisten, daß sie die eucharistische Feier als Opfer betrachten, und sagt: apprehendamus eam ut sacramentum seu testamentum, seu benedictionem latine, Eucharistiam graece, vel mensam domini, vel coenam domini, vel memoriam domini, vel communionem vel quocunque nomine pio placet, modo *sacrificii* aut operis titulo non polluatur. Allerdings behielt Luther inconsequent genug für den Hauptgottesdienst den Namen Messe bei, und finden sich wie bei ihm, so in den altlutherischen Gottesdienstordnungen fast alle Bestandtheile der römischen Meßliturgie, die nicht irgendwie der Opferidee Ausdruck geben (vgl. § 7, S. 81). Wo er aber in der formula missae nach dem Symbolum zum Offertorium kommt, bemerkt er: sequitur tota illa abominatio, cui servire coactum est quidquid in missa praecessit, unde et offertorium vocatur. Et abhinc (vom Symbolum an) omnia fere sonant ac olent oblationem (die Oblationsgebete bis zur Präfation, dann der Canon), in quorum medio verba illa vitae et salutis (Consecrationsworte) sic posita sunt ceu arca domini in templo idolorum juxta Dagon. Proinde *omnibus illis repudiatis, quae oblationem sonant cum universo canone*, retineamus quae pura et sancta sunt. — Wohl hielt Luther und halten die orthodoxen Lutheraner bis zur Stunde fest, daß in Folge des Aussprechens der Consecrationsworte bei der eucharistischen Feier Christus in realer (wie immer zu fassender) Weise gegenwärtig werde, doch lediglich für den Zweck des Genusses, keineswegs aber, um im Act des Gegenwärtigwerdens unter zwei Gestalten (in forma sacrificii) den Einen Opferact von Golgotha mystisch zu vollziehen, ja nicht einmal, um sein gegenwärtig gewordenes Fleisch und Blut von Seiten der Gemeinde oder ihres Repräsentanten als Oblation der göttlichen Majestät darbieten zu lassen. Oswald (Lehre von den Sacramenten, 4. Aufl., S. 558) meint, da Luther und seine orthodoxen Anhänger an der realen Gegenwart des Herrn in der Eucharistie festhielten, so hätten sie keine große Schwierigkeit mehr darin finden sollen, auch den Opfercharakter der Eucharistie anzuerkennen; allein ihnen war eben ganz klar, daß mit der Gegenwärtigsetzung des Opfersubjectes nicht auch schon das Opfer als Act gegeben sei; und das war es eben, wogegen sie sich so sehr sträubten, daß der Kreuzopferact, welcher seiner innersten Natur nach propitiatorisch, mittlerisch ist, gegenwärtig gesetzt werde, anders ausgedrückt, daß der in der Eucharistie gegenwärtige Gottmensch ministerio sacerdotum den Opferact von Golgotha über dem Altare vollziehe, seinen Kult, seine λατρεία inmitten der Gläubigen vollbringe.

b. Daß Zwingli und Calvin die Eucharistie als Opfer im eigentlichen Sinn verwarfen, bedarf kaum mehr der Erwähnung. Consequenter als Luther perhorrescirten sie von vornherein den Namen „Messe" für ihren Gottesdienst, zu dessen dominirendem Mittelpunkt sie gleich anfänglich die Predigt machten, welche, wie wir unten sehen werden, von den Reformirten als gottesdienstliches Bekennen des Glaubens, als Sacrificium aufgefaßt und mit einigen Gebeten in Verbindung gesetzt wurde, die ihr theils vorausgingen, theils folgten. In ihrer Opposition gegen den katholischen Kultbegriff, nach welchem die eucharistische Feier den Mittelpunkt des ganzen Gottesdienstes bildet, gingen die Reformirten so weit, daß sie die eucharistische Feier überhaupt nicht als zum Kultus an sich und wesentlich gehörend, sondern als eine besondere kirchliche Handlung oder vielmehr als eine religiöse „Ceremonie" erklärten, die von Zeit zu Zeit nach Verlangen und Bedürfniß zur Erhöhung der gottesdienstlichen Feier vorgenommen werden könne.

c. Nach und nach gestaltete sich besonders unter dem Einfluß des Rationalismus (vgl. § 9, S. 116 f.) der Gottesdienst auch bei den Lutheranern fast allenthalben ganz ähnlich, wie er bei den Reformirten (wenigstens in der Schweiz) von Anfang an gewesen, d. h. er schrumpfte zur Predigt mit Gebet und ein Paar Liedern zusammen; und während die Reformirten wenigstens viermal im Jahr die Abendmahlsfeier in Verbindung mit dem Hauptgottesdienst begingen, trennte man sie bei den Lutheranern vielfach gänzlich von demselben, entließ nach Beendigung des Hauptgottesdienstes die Gemeinde, und hielt dann (sofern dieß nicht etwa gar in der Sacristei geschah) nach einer Pause erst die „Sacramentsfeier" für die, welche etwa communiciren wollten. Seit den Tagen der Apostel war der Hauptgottesdienst thatsächlich nie ohne eucharistische Feier begangen worden, und doch hat selbst Bähr, welcher (in seiner „Gottesdienstordnung") so entschieden auf diese Thatsache hinwies und so energisch die Beseitigung der Alleinherrschaft der Predigt im Kultus und die Bereicherung des letzteren nach altlutherischem Typus verlangte, sich nur getraut, für die Festtage, nicht aber auch für die Sonntage Aufnahme der eucharistischen Feier („Sacramentsfeier") in den Hauptgottesdienst zu beantragen. Das Gleiche finden wir bei Harnack (prakt. Theol., S. 631), welcher die Abendmahlsfeier als „das Ziel, als den Strebe- und Höhepunkt" des christlichen Gottesdienstes bezeichnet, aber zugleich es unter den jetzigen Verhältnissen als unzulässig erklärt, anzuordnen, daß bei jedem Hauptgottesdienst nicht bloß gepredigt und gebetet, sondern auch Abendmahlsfeier gehalten werde, wie das Christus angeordnet und die Kirche seit Apostelagen gethan hat. Den gleichen Standpunkt nimmt factisch und practisch auch die neue Agende für die evangelische Kirche in Bayern ein. Darin nun liegt unseres Erachtens der wundeste Fleck des öffentlichen Kultus der Protestanten und der deutlichste Beweis für seine Abweichung von Christi Satzung, daß er regelmäßig der Abendmahlsfeier entbehrt, daß die eucharistische Feier nicht nur als Opferfeier, sondern sogar als bloße Sacramentsfeier aus ihm verschwunden ist. Uebrigens mußte dieß so kommen, es mußte, nachdem man die Eucharistie als Opferfeier aus dem Kult verbannt hatte, nach und nach auch die Eucharistie als Sacramentsfeier beim öffentlichen Gottesdienst in Wegfall kommen; denn abgesehen davon, daß schon an sich zum Opfermahl auch das Opfer gehört und es consequenterweise ein Opfermahl ohne Opfer nicht geben kann, so hing fortan das Zustandekommen einer eucharistischen Feier davon ab, ob sich für den öffentlichen Gottesdienst Communicanten melden, was Monate lang, ja in lauen Gemeinden, wo keine Kirchendisciplin besteht, möglicherweise Jahre lang nicht der Fall sein kann; und wenn nur einige Wenige communiciren wollten, so lag es nahe, nur für diese, nicht aber für die gesammte, zum öffentlichen Gottesdienst versammelte Gemeinde die eucharistische Feier zu veranstalten, wie bis zur Stunde auch da geschieht, wo man gleichwohl neuestens die Liturgie nach altlutherischem Typus reformirt hat. Wie wenig das protestantische Volk auf den Sacramentsempfang halte, wie fast gänzlich selbst in denen, welche noch communiciren, die Ueberzeugung von einer wirklichen Gegenwart Christi mangle, mag man aus den einschlägigen Mittheilungen ersehen, welche neuerlich der zur katholischen Kirche zurückgekehrte Pastor Evers in seiner Schrift „katholisch oder protestantisch" gemacht hat (S. 16 ff., 3. Aufl.).

d. Nach katholischer Lehre ist die eucharistische Feier allererst Opfer, und zwar Opfer Christi des mittlerischen Hauptes der Gläubigen, ist wesentlich derselbe Kult, dieselbe λατρεία, welche Christus einst am Kreuze vollbracht hat, ist somit Versöhnungs-, Anbetungs-, Dank- und Bittopfer Christi, **ministerio sacerdotum**, dargebracht in Mitten der Gläubigen, damit diese mit ihrem subjectiven **colere Deum** sich an dasselbe anschließen, in solchem Anschluß die Mängel ihres subjectiven Kultus ergänzen, denselben übernatürlich befruchten, Verzeihung läßlicher

Sünden, Nachlaß zeitlicher Strafen, mannigfache positive Gnade erlangen können, wie das bereits oben (§ 16, S. 234 ff.) des Nähern dargelegt wurde. Wo immer nun Gläubige sich versammeln, um Gott den schuldigen religiösen Dienst zu erweisen, haben sie allererst und jederzeit ein Bedürfniß nach Versöhnung und muß es ihnen weiter als höchst erwünschlich erscheinen, ihr unvollkommenes subjectives Anbeten, Danken und Bitten, ihr colere Deum in Wort und That (Darbringung von Oblationen u. s. w.) mit der absolut vollkommenen That-Latrie des Hauptes vereinigen zu können, die sich in ihrer Mitte und in ihrem Interesse vollzieht. Anders ausgedrückt: ein Bedürfniß der zum gemeinsamen Kult sich versammelnden Gläubigen nach der eucharistischen Feier als Opfer, nach dem Kultact des Hauptes ist allezeit vorhanden, auch dann, wenn unter den versammelten Gläubigen kein Einziger sich befindet, welcher das Verlangen und resp. die nöthige Disposition hätte, die Eucharistie als Sacrament corporaliter zu empfangen. Letzteres geschieht dann, weil ja zum Opfer das Opfermahl (wenigstens de integritate) gehört, durch den Priester, welcher als Mittler auch Repräsentant der Gläubigen ist, und als solcher die Opferspeise genießt, weßhalb er auch die Danksagung für das genossene Opfermahl (Postcommunio) im Plural spricht; die Gläubigen aber communiciren wenigstens geistiger Weise, eignen sich dadurch reiche Frucht des Opfers an, vereinigen sich mehr und mehr in Christo mit Gott (communio). Nur als Opferhandlung aufgefaßt, erweist sich die eucharistische Feier als wesentlicher Bestandtheil des christlichen Hauptgottesdienstes, ja als Mittelpunkt desselben; des Opfercharakters entkleidet wird sie zum Accessorium oder verschwindet ganz aus dem Gottesdienst, der dann nur noch in Predigt und in Gebeten der Gläubigen besteht, und das Gepräge des Sacramentalen verloren hat.

e. Die neuern Protestanten betonen in ihrer Kulttheorie freilich gar sehr, der christliche Kult sei allererst ein Dienst, mit dem Gott in Gnade den Gläubigen diene, und erst in zweiter Reihe ein Dienst, mit dem die Gläubigen Gott dienen. Der erstere Dienst, der ein Kommen Gottes zu den Gläubigen sei, vollziehe sich in der Schriftlesung nebst Predigt und in der Sacramentsfeier, der letztere in der Hingabe der Gläubigen an Gott durch Acte des Glaubens, des Betens und Singens bei der Liturgie; den ersteren nennen sie Sacrament, den letzteren *Sacrificium*, beides in mißbräuchlicher Weise; denn wo ist da in Wahrheit ein Sacramentum und ein Sacrificium? Die Eucharistie wird beim protestantischen Gottesdienst fast nie gefeiert, das eigentliche Sacramentum fast nie genossen, Gott, der Gottmensch fast nie persönlich in Mitten seiner Gläubigen auch nur zum Zweck des Genusses gegenwärtig, und doch soll der evangelische Kult in eminenter Weise „Pflege (cultus) des Gemeinschaftsverhältnisses zwischen Gott und den Menschen" sein (Bähr, Gottesdienstordnung, S. 118). Wie unendlich wahrer ist das in Beziehung auf den katholischen Kult! Da wird in jedem Hauptgottesdienst der Gottmensch in der Consecration persönlich in Mitten der Gläubigen gegenwärtig, ist als ihr Mittler für sie — rücksichtlich ihres Verhältnisses zu Gott („τὰ πρὸς τὸν θεόν") — thätig, wird von ihnen sehr häufig corporaliter, zum wenigsten spiritualiter genossen, und die Gläubigen selber schließen sich mit ihrem subjectiven gottesdienstlichen Thun innigst an den Gottesdienst, an das Opfer ihres gottmenschlichen Hauptes an. Wo findet sich ähnliches „Pflegen des Gemeinschaftsverhältnisses zwischen Gott und dem Menschen" im eucharistielosen Predigtgottesdienst? — Aber, so sagt man, wenn auch Christus oder Gott in Christus beim Gottesdienst nicht persönlich zur Gemeinde kommt mittelst der eucharistischen Feier, so kommt er doch zu ihr in seinem Wort, das in den Perikopen vorgelesen und das auf Grundlage der Perikopen gepredigt wird; dieses gelesene und gepredigte Wort Gottes ist auch Sacrament, ist „das sinnliche Medium der ununterbrochenen Gnaden-

gegenwart Gottes in seiner Gemeinde auf Erden. Das Wort ist sein Name, wo sein Wort ist, da ist er selbst, und zwar so gegenwärtig, wie ihn sein Wort bezeugt"; im Worte Gottes, welches bei der Liturgie gelesen und gepredigt wird, „kommt Christus zu seiner Gemeinde" (Harnack a. a. O., S. 417), so daß also der Gottesdienst, auch wenn er ohne eucharistische Feier begangen wird, gleichwohl „Sacramentsfeier" ist. Dagegen sei zunächst bemerkt, daß diese Anschauung von der Stellung des Wortes Gottes im Gottesdienste, diese Subsummirung desselben unter den Begriff des Sacramentalen nichts weniger als lutherisch ist; denn in seiner „deutschen Messe" sagt Luther sehr bestimmt: „es soll Alles um des Wortes und Sacramenten willen unter den Christen geschehen im Gottesdienst"; er unterscheidet also ganz klar Wort und Sacrament, wie denn auch Bähr und Andere mit Berufung auf Luther folgerichtig lehren, „der evangelische Kult habe zwei Haupttheile; der erste bewege sich um das Wort, der zweite um das Sacrament" (Gottesdienstordnung, S. 70). Wohl ist das Wort Gottes als „Wort des Lebens" (Phil. 2, 16) ähnlich wie das Sacrament des Leibes und Blutes Christi (Imit. Chr. IV. 11) eine Gabe von Gott, aber eine Gabe von wesentlich anderer Art, und darf daher mit diesem in der Lehre vom Kult nicht unter eine Kategorie gestellt, noch weniger, im Fall beim Gottesdienst die eucharistische Feier wegbleibt, als Surrogat für das Sacrament der Eucharistie betrachtet werden; Nitzsch hatte ganz recht, da er sich gegen solch unbefugte Erweiterung des Begriffes von Sacrament verwahrte, zu der man aus dem Grunde die Zuflucht nahm, um doch auch für den regelmäßig eucharistielosen Gottesdienst noch den Charakter des „Sacramentalen" in Anspruch nehmen zu können.

f. Aehnlich wie den Begriff von Sacramentum haben die neueren Protestanten in ihren Kultustheorien auch den Begriff von *Sacrificium* ungebührlich erweitert, wie vordem schon die Reformirten gethan, welche sogar die Predigt als „Opfern" des Wortes Gottes auffaßten. Die sacrificiellen Acte beim Gottesdienst sind nach Harnack (S. 460) das Bekenntniß des Glaubens (apostolisches oder nicänoconstantinopolitanisches Symbolum, bald vor bald nach der Predigt eingereiht) und die Gebete resp. Lieder, welche der Predigt vorausgehen oder auf sie folgen; als Sacrificium erscheint also nach dieser Auffassung das subjective religiöse Thun der Gemeinde, sei es, daß die ganze Gemeinde bekennt, betet, singt, oder daß als ihr Organ der Geistliche es thut. Weil gerade dieser „sacrificielle Theil" des protestantischen Gottesdienstes unter dem Einfluß des Rationalismus von der Predigt völlig überwuchert, um nicht zu sagen, verschlungen worden war (Bähr, der protestantische Gottesdienst, S. 49 ff.; Alt, 2. Aufl. I. S. 14 ff.), griff man in neuerer Zeit auf die älteren Liturgien lutherischen Bekenntnisses zurück, und umgab die Predigt mit zahlreicheren Gebeten und resp. Gesängen als Introitus, Kyrie, Gloria, Präfation, Agnus Dei u. s. w. u. s. w., und legte namentlich auf das sogenannte „allgemeine Kirchengebet" großes Gewicht (vgl. § 10, S. 140 f.). Das Volk, so sagte man, habe beim Gottesdienst nicht bloß von Gott zu empfangen (sein Wort, möglicherweise die Eucharistie), sondern solle auch seinerseits Gott etwas geben, ihm durch gläubige Hingabe, durch Anbetung, Dank, Bitte u. s. w. ein Opfer bringen, wie das in den eben erwähnten subjectiven Theilen der Liturgie geschehe. Auch dem protestantischen Kult dürfe der Opfergedanke nicht fehlen, und nur weil man diesen habe in den Hintergrund treten lassen, sei die Liebe zum Kult und das Verständniß für den Kult, „dessen Seele eben das Opfer sei", verschwunden (Otto, das Abendmahlsopfer der alten Kirche, S. 88). Der eben citirte Autor geht noch weiter, wenn er erklärt: „das Selbstopfer in Gebeten (wie man sie neuerlich aus den Liturgien des 16. Jahrhunderts herübergenommen) sei zwar ein überaus fruchtbarer und auferbauender Gedanke für das gottesdienstliche Leben; aber das Juwel im Kultusschmuck der Kirche

Gottes sei das Opfer der Eucharistie" (a. a. O., S. 96; vgl. Abeken, „der Gottesdienst der alten Kirche", Berlin 1853, S. 21—22). Nach solchen Aeußerungen möchte man erwarten, der Verfasser werde wenigstens soweit gehen, als die Irvingianer, welche den Opfercharakter der Eucharistie darin finden, daß der Liturg nach vollzogener Consecration den (nach ihnen per consubstantiationem) gegenwärtig gewordenen Leib und das Blut des Herrn nimmt, und diese kostbarste Gabe des Himmels unter Anbetung, Dank, Bitte und Fürbitte der göttlichen Majestät darbietet, sohin einen actus oblationis (nicht sacrificii, am allerwenigsten propitiatorii) vollzieht; allein dem ist nicht so; vielmehr schrumpft dem genannten Autor sein „Opfer der Eucharistie" zusammen in ein nach den Consecrationsworten zu sprechendes Gebet, in welchem der Geistliche am Altar im Namen und in Gemeinschaft der erlösten Gemeinde das auf Golgotha vollbrachte Opfer vor Gott bringt, vergegenwärtigt und geltend macht (S. 57) in einem „feierlichen Gebetsact der Geltendmachung der durch Christum gestifteten Versöhnung vor Gott in Danksagung, Bitte und Fürbitte" (S. 102).

g. Es ist eine ganz merkwürdige Erscheinung: die Protestanten haben die Eucharistie als Opfer aus dem Kult verbannt und in Folge dessen sie auch als Sacrament verloren, und nun suchen sie nach Sacrificium und Sacrament, oder vielmehr nach Surrogaten für dieselben, namentlich nach Surrogaten für das Sacrificium. Aber all ihre Bemühungen, den Gottesdienst durch Aufnahme sogenannter „sacrificieller Bestandtheile" nachhaltig zu heben, werden sich als Tantalusarbeit erweisen; nur dadurch, daß sie die eucharistische Feier als Opferfeier im eigentlichen Sinn des Wortes, als Kultact des mittlerischen Hauptes anerkennen, mit dem die Glieder als Colenten sich zusammenschließen, werden sie wieder einen Kult gewinnen, welcher nicht bloß subjectives Thun der Gemeinde, sondern allererst objective Gottesthat, die absolut gottgefällige λατρεία des Gottmenschen ist, und eben darin von jedem andern Kult sich unterscheidet; subjectives religiöses Thun der Gemeinde ist ja auch der opferlose jüdische Kult, dem Schriftlesung und Predigt so wenig fehlen als dem protestantischen, und insofern hat Jakoby (a. a. O., S. 215) Recht, wenn er sich gegen die Bezeichnung der rein subjectiven religiösen Acte der Gemeinde als Sacrificium verwahrt; übrigens können wir Katholiken uns schon darüber freuen, daß unter den Protestanten in Sachen des Kultus nur überhaupt wieder einmal von Opfer und Opferbedürfniß die Rede ist; vielleicht erfüllt sich, was Jakoby befürchtet, daß — „wenn einmal die Opferidee im Gemeindebewußtsein wieder lebendig geworden ist" — die Rückkehr zum einzig wahren Opfer und Opferaltar erfolgt, zu dem der katholischen Kirche (vgl. Evers, a. a. O., S. 11 ff.).

h. Daß auch jene Protestanten, welche sich energisch gegen die „Predigt als Factotum" ihres Kultes erklärt haben, dieselbe gleichwohl als „integrirenden Theil jedes christlichen Hauptgottesdienstes" betrachten, kann nach dem bisher Erörterten nicht mehr auffallen. Katholischerseits wird man dieser Auffassung schon aus dem Grunde nicht zustimmen können, weil ja in altchristlicher Zeit Schriftlesung und Predigt zur missa *catechumenorum* gehörten, und der Gottesdienst der Christen (missa fidelium), der christliche Kultus, erst nach der Predigt begann. Allerdings stand seit Apostelzeiten officielle Schriftlesung und erbauliche Schriftauslegung (διδαχὴ τῶν ἀποστόλων; Homilie) in Verbindung mit der eucharistischen Feier (κλάσις τοῦ ἄρτου; Act. 2, 42), und hatte außer dem Zweck allgemeiner Belehrung der Gläubigen und der Ungläubigen stets auch noch den speciellen Zweck, die Gläubigen für den nachfolgenden eigentlichen Gottesdienst, für die eucharistische Feier vorzubereiten, sie gläubig und fromm zu stimmen. Dieser letztere Zweck trat mit der allmähligen Ausbildung des Kirchenjahres und seit Einführung einer feststehenden Perikopenordnung immer noch mehr in

den Vordergrund; durch die Lesestücke und die auf ihrer Basis sich bewegende Predigt sollten die Gläubigen mit der Idee der Tagesfeier genauer bekannt gemacht, sollte in ihnen die dem Stand des Kirchenjahres entsprechende Stimmung für die nachfolgende Opferfeier als den eigentlichen Kultact wach gerufen werden (vgl. § 15, S. 231 f.). Uebrigens ist nach einstimmiger Lehre der katholischen Theologen in dem Kirchengebot, an Sonn- und Festtagen der Messe beizuwohnen, nicht auch die Verpflichtung enthalten, die Predigt zu hören, was der Fall sein müßte, wenn die Predigt einen integrirenden Theil des sonn- und festtäglichen Gottesdienstes ausmachen würde. Consequent lehren darum die angesehensten Theologen, wer auch nur vom Offertorium an (also exclusive Epistel und Evangelium) der Messe beiwohne, genüge gleichwohl noch dem stricten Kirchengebot; hat ja in alter Zeit die missa fidelium auch erst nach dem Evangelium begonnen, und sind die den Lesestücken vorausgehenden Gebete, als Staffelgebete, Kyrie, Gloria u. s. w. erst nach und nach hinzugekommen; noch zu Augustins Zeit begann die Katechumenenmesse mit der Schriftlesung. Der als Prediger renommirte Protestant Mosheim erklärte: „wenn wir die Sache genau untersuchen, so ist die Predigt kein eigentliches Stück des öffentlichen Gottesdienstes; sie ist nur eine Sache, die man aus Noth (?) oder guter Absicht zu demselben hinzugefügt hat. Der Gottesdienst besteht, eigentlich zu reden, darin, daß die Christen zusammenkommen, mit einander beten, den Herrn loben, anrufen und auf eine öffentliche Weise bezeugen, daß sie Bekenner und Gläubige des Herrn sind" (Bähr, protest. Gottesdienst, S. 51; vgl. dazu Karl Rothe, „das Opfer", S. 41 ff.). Katholisch ausgedrückt würde dieß lauten: der öffentliche Gottesdienst (an Sonn- und Festtagen) besteht darin, daß der himmlische Hohepriester über dem Altare seine Opferthat vollzieht und die Gläubigen im engsten Anschluß an ihn durch Anbetung, Dank, Bitte und Abbitte, wohl auch durch Darbringung einer materiellen Oblation ihr pflichtschuldiges colere Deum vollbringen.

i. Aber, so wird man einwenden, der Kultus hat ja nicht bloß den Zweck der Hingabe an Gott in latreutischen Acten, sondern nach § 11, S. 156 f. eignet ihm auch eine sacramentale Seite; der subjectiven Hingabe an Gott in der λατρεία entspricht allzeit auch irgendwelche gnadenvolle Herablassung Gottes, analog wie zum Opfer das Opfermahl gehört. In der officiellen Schriftlesung und in der Predigt nun läßt sich Gott gnadenvoll mit seinem Licht und seiner Wahrheit zu den Colenten herab, und wie ihnen bei der Feier des heiligsten Opfers mannigfache andere Gnaden zu Theil werden, so erscheint auch die der Mittheilung des Wortes Gottes als eine auf Grund ihres subjectiven colere Deum, und im Zusammenhang mit demselben ihnen zu Theil werdende Gnade, als Kultusgnade. Das falle ganz besonders beim Stundengebet in die Augen, wo nicht bloß im officium nocturnum, sondern in jeder Hore auf die im Psalmengebet vollzogene Hingabe an Gott sofort die Herablassung Gottes zu den Betern in der Schriftlesung (lectio oder doch capitulum), auf die Ansprache des Beters an Gott die Rücksprache Gottes an den Beter folge. — Will man die Predigt, welche übrigens als Werk eines freien, nicht inspirirten Individuums keineswegs den gleichen objectiven Charakter hat, wie die officielle Schriftlesung, in solch weiterem Sinn als zum Kultus gehörig betrachten, so wird dagegen nichts zu erinnern sein, zumal wenn man ihr, wie die Kirche wünscht, ihre Stelle inter missarum solemnia läßt, sie erst nach dem Evangelium oder auch nach dem Credo der Messe hält; nur als integrirenden Bestandtheil des katholischen Kultus dürfen wir sie nicht betrachten, noch weniger sie als Sacrament im oben gerügten Sinn erklären. Wir haben schon in unserer Zweckbestimmung des Kultus das Lehren und Erbauen als Zwecke des Kultes ausgeschlossen, und sie nur als Wirkungen aufgefaßt; man hat daher kein Recht, die Predigt deßhalb, weil sie belehrt und

erbaut (vgl. Lüft, Bd. II., S. 336 ff.) als „wesentlichen Bestandtheil des Kultus" oder überhaupt nur als Kultact aufzufassen; selbst wenn die Predigt hie und da zum Lobpreise u. s. w. sich gestaltet, so ist solch ein Anbeten, Preisen u. s. w. doch nur accidenteller Natur und hat nicht officiellen, kirchlich fixirten Charakter, ist kein eigentliches λειτουργεῖν; vgl. dagegen Graf, „krit. Darstellung", S. 41 ff.

Nach dem, was schon früher (§ 15, S. 228) über den Zusammenhang der Sacramente und Sacramentalien mit dem eucharistischen Opfer gesagt wurde, erscheint es als selbstverständlich, daß die Verwerfung des Opfercharakters der Eucharistie seitens der Protestanten auch den Verlust der Sacramente und Sacramentalien zur Folge haben mußte. Hängen ja im katholischen Kult die Sacramente schon äußerlich mit der Opferfeier zusammen, so daß der Wegfall der letzteren auch den der ersteren nach sich ziehen muß; die Materie für Firmung und Krankenölung wird intra missarum solemnia (am Gründonnerstag — nach der Wandlung) conficirt, die Ordination findet seit Apostelzeiten (Apg. 13, 2) bei der Opferfeier statt, und bezüglich der Ehe erklärt schon Tertullian: (matrimonium) confirmat *oblatio* et obsignat *benedictio* (ad uxor. 2, 8). Wie der Brautsegen noch jetzt, so hatten in alter Zeit die meisten Sacramentalien ihre liturgische Stelle intra missam, zumeist vor dem „per quem omnia" des Canon; man betrachtete eben das Opfer als Quell alles Segens für die freie und unfreie Creatur, und gab dieser Ueberzeugung auch durch die Stellung Ausdruck, welche man wenigstens den feierlicheren Segnungen anwies (vgl. oben S. 210). Daß mit dem Opfer auch das über alle Stunden des Tages und der Nacht sich erstreckende Opfergebet in Wegfall kam, ist sehr natürlich; wo es kein Opfer und darum auch keinen Mittler gibt, kann es auch kein mittlerisches Gebet geben, wie das liturgische Stundengebet ein solches ist.

k. Die Verwerfung der Eucharistie als Opfer hat auch den Charakter des Kirchenjahres der Protestanten geändert, hat dasselbe seiner gnadenreichen Realität beraubt und es zu einer nuda commemoratio herabgedrückt. In der Lehre vom Kirchenjahr wird dieß eingehend gezeigt werden; hier wollen wir nur kurz in Erinnerung bringen, daß nach katholischer Lehre der Gottmensch in jeder heiligen Messe das gesammte Erlösungswerk, dessen Mittel- und Höhepunkt im Opfer auf Golgotha gelegen war, geheimnißvoll vergegenwärtigt, daß er mit und in seinem Lebensopfer auch alle übrigen Heilsthatsachen geheimnißvoll (in seinem Opferwillen) recapitulirt (vgl. § 15, S. 225). Was nun in jeder heiligen Messe zumal geschieht, das wird im Laufe des Kirchenjahres so zu sagen auch in die einzelnen Momente zerlegt. Um den Gläubigen die zum Behuf der allmähligen Umgestaltung in Christi Bild so wichtige Betrachtung des im heiligen Meßopfer in seiner Totalität geheimnißvoll sich vollziehenden Erlösungswerkes und die Aneignung der Früchte desselben zu erleichtern, stellt die Kirche im Lauf je eines Sonnenjahres an ihren Festen, in ihren heiligen Zeiten stufenweise und im engsten Anschluß an den historischen Verlauf unserer Heilsbereitung je eine einzelne bestimmte That oder Thatsache des gesammten Erlösungswerkes in den Vordergrund, damit die Gläubigen in der betreffenden Festzeit sich speciell dieser Heilsthatsache dankbar erinnern und bei der Opferfeier, wo diese Heilsthatsache mit dem gesammten Erlösungswerk geheimnißvoll in Mitten der Gläubigen recapitulirt wird, die Frucht derselben sich aneignen, um in Kraft der Opfer- und Festgnade mehr und mehr Christi Leben in sich nachzuleben, Christum anzuziehen, was ja als der Hauptzweck des Kirchenjahres erscheint (vgl. die Epistel des I. Adventsonntags). Nach katholischer Lehre wird im Kirchenjahr die Zeit und werden die in ihr sich bewegenden Gläubigen nicht bloß durch subjectives gottesdienstliches Thun, durch wohlgeordnetes mit Anbetung, Dank u. s. w. verbundenes subjectives Andenken an die Heilsthatsachen, sondern allererst

dadurch geheiliget, daß der Gottmensch selber im Opfer der Eucharistie die betreffenden Heilsthatsachen an den Festen und Zeiten des Kirchenjahres in Mitten der Gläubigen in mysterio vollzieht und diesen aus dem Opferschatze die entsprechende Gnade anbietet, welche ihnen um so reichlicher zu Theil wird, je lebensvoller sie an das opfernde Haupt sich anschließen, in das betreffende Heilsgeheimniß, das in ihre unmittelbare Gegenwart gerückt ist, sich versenken. Infolge der Verwerfung des Opfers ist das Kirchenjahr der Protestanten zur nuda commemoratio geworden, zur feiernden Erinnerung an Heilsthatsachen, welche der Geschichte verfallen sind, während nach katholischer Lehre diese Thatsachen im Opfer der heiligen Messe in geheimnißvoller gnadenreicher Gegenwart uns nahe gebracht werden.

l. Wie die Kultuszeiten, so erhalten auch die Kultusräume durch Christi Opfer das Gepräge höherer Heiligkeit. Wohl ist eine Stätte auch schon dadurch ehrwürdig und heilig, daß eine christliche Gemeinde in ihr sich regelmäßig versammelt und gemeinsam Gott anbetet, ihm dankt, ihm subjectiven Kult weiht und sein Wort anhört; aber als ungleich erhabener und heiliger muß uns die Stätte erscheinen, an welcher Tag für Tag der Gottmensch selber, umgeben von den unsichtbaren himmlischen Heerschaaren, in Vereinigung mit den Gläubigen auf Erden und für sie das eine welterlösende Opfer vollbringt, im Wesentlichen denselben Dienst, dieselbe λειτουργία wie droben im Himmel, im wahrhaftigen Allerheiligsten (Hebr. 8, 2), vollzieht. Das Opfer macht die katholischen Kirchen zum Himmel auf Erden, zur geheimnißvollsten Stätte, so es hienieden gibt, und die Thatsache, daß es dem specifisch protestantischen Kirchenbau am Gepräge des Erhebenden und Mysteriösen gar sehr gebricht, hat ihren tiefsten Grund im Fehlen des Opfers, wie schon oben § 11, S. 165 erwähnt wurde (vgl. K. Rothe, „das Opfer“, 2. Aufl., S. 42 f.).

3. Opfer und Priesterthum sind correlate Begriffe; hat ein Kult Opfer im eigentlichen Sinne, dann sind seine Liturgen nothwendig mittlerische Personen, nicht bloß von der Gemeinde bestellte Ordner und Leiter des öffentlichen Gottesdienstes, nicht bloß Organe der Gemeinde, welche Namens der Gemeinde in deren Gegenwart gewisse Gebete sprechen, religiöse Handlungen vollziehen u. s. w. Und darin nun liegt der zweite Hauptunterschied des katholischen Kultes vom protestantischen, daß die katholischen Liturgen als solche eine mittlerische Sellung einnehmen, nicht bloß nomine populi, nomine ecclesiae, sondern allererst *nomine Christi mediatoris* functioniren, während die protestantischen Liturgen (Geistliche, Pastoren; denn der Name Liturg paßt strenggenommen nicht für sie) nach der ursprünglichen Anschauung Luthers und nach der allein consequenten Lehre der Reformirten lediglich Delegirte der Gemeinde sind.

a. Bereits in § 11 (S. 161 u. 173) wurde eingehend der Unterschied zwischen einem bloß die Gemeinde vertretenden Leiter des öffentlichen Kultes und zwischen jenen Liturgen besprochen, die wohl auch aus Menschen genommen, aber von Gott als Mittler zwischen sich und dem sündigen Volke bestellt, d. h. die Priester sind. Solch mittlerischen Charakter haben die katholischen Liturgen. Als der gottmenschliche Mittler im Cönaculum sein Opfer vollzog und für alle Zukunft einsetzte, da bestellte oder weihte er zugleich in der Person seiner Apostel die ersten Priester, indem er ihnen, und nur ihnen, sagte, sie sollten das Gleiche, und zwar selbstverständlich mit dem gleichen Erfolge thun, was er soeben gethan, d. h. sie sollten durch Aussprechen der Consecrationsworte sein Fleisch und Blut in Form der Trennung, sie sollten ihn als Geopferten und damit auch den einen Kreuzopferact geheimnißvoll gegenwärtig setzen, wodurch das Gedächtniß

an ihn, an seine erlösende Opferliebe in unmittelbarster und frischester Erinnerung werde erhalten bleiben. Mit der Gewalt, sein Opfer gegenwärtig zu setzen und darzubringen, gab Christus den Aposteln, und in ihnen auch ihren Nachfolgern, im Apostolat bis an's Ende der Tage zugleich die Vollmacht, Träger des Opfers, Spender der Opfergnade und mittlerische Fürbitter zu bestellen, Bischöfe, Priester und Diakonen zu weihen, das eine, aber dreigliederige sacramentum ordinis zu ertheilen. Sollte Christi Opfer, Opferfürbitte und Opfergnade in der Kirche nicht aufhören, sondern fortdauern bis an's Ende der Tage, so mußte der Heiland einen Stand (ordo) von Mittlern einsetzen, die ihn, den unsichtbaren Opferer, Fürbitter und Gnadenspender vertreten, in seinem Namen als seine sichtbaren Organe opfern, beten und die Opfergnade spenden und darin als christliche λειτουργοί, als christliche Priester sich erweisen, im Unterschied von den jüdischen und heidnischen Priestern, welche auch opferten, auch Mittler waren (vgl. § 11 S. 174), aber nur typische Mittler, weil eben die Opfer, welche sie darbrachten, nicht aus sich zu versöhnen vermochten, nur Typen von dem einen Opfer des wahrhaftigen Mittlers waren, das derselbe in die Hände der christlichen Priester gelegt hat. Christus ist nicht gekommen, das mosaische Gesetz schlechthin aufzuheben; nur als typisches, schattenhaftes, ohnmächtiges, der wahren und realen Identität entbehrendes (Hebr. 8, 13; 9, 1 ff.) hat er dasselbe aufgehoben, aber es zugleich in die Sphäre der Wahrheit und Realität hinaufgehoben, hat ihm sein πλήρωμα gegeben (Matth. 5, 17. Vgl. Joh. 4, 24). Wie daher der vorbildliche mosaische Kult ein Opfer im eigentlichen Sinne des Wortes hatte, so muß auch der neutestamentliche ein solches haben, das aber kein wesentlich anderes sein kann als das eine, welches nach biblischer Lehre die Erfüllung der mosaischen Opfer ist, nämlich das Kreuzesopfer. Und wie der Mosaismus einen vom Laienstand specifisch verschiedenen Stand der Priester hatte, die allein berechtigt waren, Gott zu nahen, d. h. ihm das Opfer darzubringen (Num. 16, 5), obgleich Gott selber das ganze Volk als ein heiliges bezeichnet hatte (Exod. 19, 6), so muß es auch in der Kirche einen eigenen Stand der Opferer, einen Stand der Mittler geben, die sich aber von den mosaischen Mittlern specifisch darin unterscheiden, daß sie durch ihren mittlerischen Dienst, weil sie ihn Namens des gottmenschlichen Mittlers vollziehen, das in Wahrheit leisten, was jene nicht zu leisten vermochten.

b. Ganz anders der Protestantismus. Er meint, daß die Katholiken durch ihre Lehre von der Eucharistie als wirklichem, versöhnendem Opfer und durch die Annahme eines eigenen, mittlerischen Priesterstandes auf den Standpunkt des Judenthums zurückgesunken seien, und behauptet, soweit er consequent ist, es gebe auf ächt christlichem Standpunkt weder Opfer noch ein specielles Priesterthum, überhaupt kein anderes Amt, als ein von der Gemeinde ausgehendes, von ihr übertragenes. Daß auch Luther, der nur Laienpriesterthum kennt, den Pastor in seinem amtlichen Thun beim Gottesdienst nur als Delegirten der Gemeinde betrachtet und ein anderes als von der Gemeinde ausgehendes Kirchenamt nicht anerkannt habe, geht klar aus seinen Schriften hervor; wir verweisen dießbezüglich auf die 1520 veröffentlichte Schrift: „an den Adel deutscher Nation“, sodann auf die Schriften „von der babylonischen Gefangenschaft“ und „von der Freiheit eines Christenmenschen“. In diesen sowie in späteren Schriften betont Luther auf's Stärkste, daß Christus die Schätze des Evangeliums nicht einzelnen Gliedern der Kirche (hierarchischen Personen), sondern der Gesammtheit der Gläubigen anvertraut habe. Wenn gleichwohl in Wirklichkeit und vor der Oeffentlichkeit nicht jeder Gläubige sein Recht, zu lehren und die Gnadenmittel zu spenden, ausübe, sondern Einzelne damit betraut werden, so geschehe das nur um der besseren Ordnung und größeren Schicklichkeit willen. „Es schickt sich nicht,“ sagt er, „in

jedem Haus zu taufen, und das Sacrament (Abendmahl) zu reichen; darum muß man Etliche dazu auswählen und ordnen, so zu predigen geschickt; item also die Sacramente vonwegen der Gemeinde handeln, damit man wisse, wer da getauft worden sei und Alles ordentlich zugehe. Solches ist aber nicht des Priesterthums an ihm selbst, sondern ein gemein öffentlich Amt für die, so da alle Priester, d. h. Christen sind" (vgl. Luthers Schriften von Walch Bd. V. S. 1509). „Es soll ein jeder, der ein Christ sein will, gewiß sein und bei sich wohl erwägen, daß wir alle zugleich Priester sind, das ist, daß wir gleiche Gewalt an dem Wort Gottes und einem jeden Sacrament haben", auch die Gewalt, zu consecriren, d. h. die Eucharistie zu feiern („consecrare seu Eucharistiam ministrare"), hat nach Luther jeder Christ auf Grund der empfangenen Taufe, welche nach ihm zugleich Priesterweihe ist, und die Prediger des Wortes Gottes sowohl als die Spender der (anderen) Gnadenmittel üben ihren Beruf lediglich im Namen der Gemeinde, selbst bei der Consecration ist der „Pfarrherr nur Mund der Gemeinde"; vgl. des Näheren H. Heppe, die presbyteriale Synodalverfassung der evangel. Kirche, 1868, S. 1 ff., und Jakoby, die Liturgik der Reformatoren, S. 157 ff. Hiernach ist der sogenannte Geistliche, mag er predigen oder taufen oder die Eucharistie feiern oder irgendwelche liturgische Function vollziehen, lediglich der Erwählte und Delegirte der Gemeinde, der Mund und die Hand derselben, und von einem particulären Amt in der Kirche, das Christus — direct oder indirect — eingesetzt, kann nicht die Rede sein, am allerwenigsten von einem Mittleramt.

c. So haben denn auch die Reformirten Luthers Aussprüche gedeutet und consequent nach Maßgabe derselben ihre Kultprincipien gestaltet. Nach reformirter Lehre bedarf der Mensch, wenn er einmal auf Grund der Missionspredigt, als deren Trägerin die Gemeinde erscheint, gläubig und im Glauben (die Taufe nur Symbol) zu Christus in Rapport gesetzt worden ist, von da an keiner Vermittlung, keines particularen, ihm irgend welche Gnade spendenden Amtes mehr; selbst der Prediger, welcher vor der gläubigen Gemeinde das Wort Gottes verkündet, steht dieser nicht als Spender oder Darreicher des Evangeliums gegenüber, die Predigt ist nicht ein ministerielles Darreichen des Wortes Gottes an die Gemeinde, sondern ein Darreichen des Wortes Gottes von Seiten der Gemeinde durch den Prediger als ihrem Mund an Gott; die Predigt erscheint hier als solemnes Darstellen des in der Gemeinde lebendigen Glaubensbewußtseins, ist feierliches Bekenntniß des Glaubens, welches die Gemeinde durch den Mund ihres Delegirten ablegt, ist subjectives colere Deum, ein eigentlicher Kultact, wie denn auch die Predigt von den Reformirten als *Sacrificium*, das Predigen als „Opfern des Wortes Gottes von Seiten der Gemeinde" aufgefaßt wird. Daß die Predigt auf die Gemeinde auch erbauend, belehrend und heiligend einwirkt, erklären die Reformirten als rein secundär; ihrem Wesen nach ist ihnen die Gemeindepredigt Kultact, Opfer seitens der Gemeinde. — Wie der Verkündigung des Wortes Gottes, so spricht die reformirte Kirche ganz consequent auch der Abendmahlsfeier den Charakter eines Gnadenmittels ab; sie ist nach ihr rein commemorativer und significativer Natur, ein liturgisches Gemeindemahl, zu dem Zweck veranstaltet, um dabei des Todes Jesu und seiner Verdienste feiernd zu gedenken, einen ausschließlich latreutischen Act, ein Dankopfer zu vollziehen; an das eucharistische Brod und an den eucharistischen Wein als solche ist keinerlei Gnade geknüpft, sie sind nur Gnadenzeichen, und der Namens der Gemeinde fungirende Liturg ist daher nicht Spender der Gnade, diese wird vielmehr auf Grund vorhandenen Glaubens und Verlangens von Christus ganz und gar unmittelbar in die Seelen der Feiernden gelegt. Und so bleibt denn für das liturgische Thun eines besonderen Amtes nichts übrig, er-

scheint vielmehr der gesammte öffentliche Gottesdienst lediglich als religiöses Thun der Gemeinde, sei es, daß sie in ihrer Gesammtheit thätig ist (betet, singt), oder sei es, daß im Interesse guter Ordnung ein von ihr Delegirter (Pastor) betet (vorbetet), bekennt (predigt) und den Tod des Herrn abbildlich darstellt (die Eucharistie feiert). Mögen die Reformirten, wo es sich um die Detaillirung ihres Kultbegriffes handelt, im Einzelnen immerhin auseinandergehen, wie ja bekanntlich die Gottesdienstordnungen Zwingli's, Calvins und der Reformirten in Deutschland von Anfang an im Einzelnen ziemlich verschieden waren, daran halten sie theoretisch entschieden fest, daß der Kultus lediglich religiöses darstellendes Thun der Gemeinde (in corpore oder durch ihren Delegirten) und sein Mittelpunkt die Predigt, als Opfer des Bekenntnisses von Seiten der Gemeinde sei. Uebrigens kam es trotz solch ausschließlicher Geltendmachung der Gemeinde unter den Reformirten vielfach dahin, daß die Gemeinde als solche sich selbst an den wenigen Gebeten, die beim Gottesdienst vom Pastor gesprochen werden, nicht einmal mehr durch Amensagen betheiligen durfte, weil man schon das bloße Amensagen als katholisirend betrachtete, dagegen einen Hauptvorzug des calvinischen Kultus darin erblickte, daß bei demselben die Gemeinde erscheine „seulement en qualité d'auditeur et de spectateur".

d. Die Theologen der sogenannten altlutherischen Richtung — besonders seit Chemnitz — fanden nun aber die Theorie vom Amt, welche aus den obigen Aussprüchen Luthers sich ergab und von den Reformirten consequent festgehalten wurde, nicht haltbar, sondern behaupteten unter Berufung auf spätere Aeußerungen Luthers und auf die Symbole, daß Gott in die Kirche einen Dualismus gesetzt habe, nämlich den von Gemeinde und Gnadenmittelamt, daß letzteres in keinem Sinne Ausfluß der Gemeinde, und daß sein Inhaber keineswegs bloß Organ der Gemeinde, sondern vielmehr Träger des gleichen Amtes sei, welches einst die Apostel innegehabt und das Christus nicht der einzelnen Gemeinde, sondern der „ganzen Kirche" zu deren Fortbestand eingestiftet habe. Als wesentlich für die Einsetzung in dieses Amt der Gnadenmittelspende betrachtete man die Ordination (mit Handauflegung), welcher man zwar den Sacramentscharakter absprach, aber doch die ganz objective Wirkung beilegte, den Ordinirten vom Volke auszusondern, ihn zum Träger der Schlüsselgewalt, zum Spender wirksamer Lossprechung von Sünden zu machen, so daß, „wenn er die Gnadenmittel handelt, gleichviel, ob er sich mit seinem Herzen dazu wie ein gläubiger Christ oder wie ein heuchlerischer Bube verhalte, die göttlichen Werke der Erlösung, Versöhnung, Vergebung, Wiedergeburt und Heiligung seinem Handeln folgen" (Kliefoth, liturg. Abhandlungen, Bd. I, 1. Aufl., S. 413; mit Berufung auf Chemnitz). Gemäß dieser Amtstheorie der altlutherischen Richtung ist der Geistliche als Liturg keineswegs bloß Organ der Gemeinde, sondern als Prediger und Vollzieher der eucharistischen Handlung ist er Stellvertreter Gottes, resp. Christi (vgl. v. Zezschwitz, „unser Gottesdienst", S. 5), und die Liturgie ist nicht, wie bei den Reformirten, lediglich religiöses Thun der gläubigen Gemeinde, sondern auch Thun Gottes; „da kommen (beim Gottesdienst) der Herr und die Seinen zusammen, der Herr, um den Seinen in seinem Worte und Sacramente sich und das Seine zu geben, die Menschen aber, um Solches im Glauben zu nehmen und dafür ihre Opfer des Lobes, Dankes und Gebetes wieder zu geben". Dieses subjective colere Deum wird als Sacrificium, als das Opfer des Laienpriesterthums bezeichnet, das Sacrificium im katholischen Sinne aber, welches in erster Reihe Opfer Christi, und zwar Versöhnungsopfer ist, entschieden verworfen. Für den ordinirten Pastor wird auch die ganz objective, seinerseits ex opere operato wirkende Macht, zu segnen, in Anspruch genommen, und es wurde (von Otto) sogar der Wunsch ausgesprochen, die protestantische Kirche möge durch ihre

Pastoren nicht bloß die Ehen, sondern auch die Leichen einsegnen, ja sie möge selbst Schulhäuser, Armenhäuser, Krankenhäuser, Heeresfahnen, Zuckerfabriken, Eisenbahnen u. s. w. u. s. w. segnen lassen, wie all das bekanntlich in der katholischen Kirche durch die zum Segnen geweihten Priester geschieht.

e. In neuerer Zeit hat die „altlutherische" Amts- und Kultustheorie unter den Protestanten viele und namhafte Vertreter gefunden, denen freilich alsbald der Vorwurf des Katholisirens gemacht wurde, um so mehr, da sie nicht bloß den Liturgen in seiner Eigenschaft als minister verbi et gratiae für einen Stellvertreter Gottes und für hoch erhaben über die Gemeinde erklärten, sondern auch die Alleinherrschaft der Predigt im lutherischen Gottesdienst schmälerten, indem sie der symbolischen Handlung und dem „sacrificiellen Thun der Gemeinde" (Gebet, Bekenntniß u. s. w.) größeren Spielraum gewährten und der Hauptsache nach den altlutherischen Gottesdienst wieder einführten, dem übrigens Luther, wie schon dargethan, nur inconsequent den Namen „Messe" belassen hatte, nachdem er aus ihm Alles beseitigt, was auch nur eine Spur von Oblation und Opfer an sich trug, „repudiatis omnibus, quae oblationem sonant cum universo canone". Allein solcher Vorwurf des Katholisirens ist im Wesentlichen unbegründet; so lange diese Theologen, mit denen bezüglich der Amts- und Kultustheorie die Irvingianer der Hauptsache nach auf gleicher Stufe stehen, nicht zur Einsicht kommen, daß die Liturgen Mittler im eigentlichen Sinne, also Priester sein müssen, ferner, daß der Mittel- und Höhepunkt aller Liturgie das eucharistische Opfer als wahrhaftiges Versöhnungs- und Verherrlichungsopfer Christi bilde, nicht das etwa mit Sacramentsgenuß verbundene subjective religiöse Thun der Gemeinde, so lange besteht zwischen ihnen und uns Katholiken unausgefüllt die große Kluft, welche Luther durch Verwerfung des Priesterthums und des heiligen Meßopfers aufgerichtet hat; ob die Amts- und Kultustheorie in anderen Punkten sich uns etwas mehr oder weniger nähert, ist von untergeordneter Bedeutung, und erscheint es daher für den Katholiken als eine ziemlich überflüssige, höchst sterile Arbeit, die verschiedenen Amtstheorien der protestantischen Theologen neuester Zeit in all ihre Einzelheiten hinein zu verfolgen. Für die Protestanten mag es von großem Belang sein, ob man das kirchliche Amt als einen direct und ausdrücklich von Christus gestifteten und der Kirche in ihrer Totalität anvertrauten „Sonderberuf" (Harnack) auffaßt, oder aber es analog beurtheilt wie die Aemter in einer politischen Gemeinde (Palmer), für welche man von der Gemeinde gewählt wird und welche darum Gemeinde-Aemter sind, die aber doch, sofern sie zum gedeihlichen Bestand der Gemeinde nothwendig sind, als von Gott gewollt und eingesetzt erscheinen; für die Würdigung des Verhältnisses der Protestanten und ihrer Kultusprincipien zum Katholicismus sind diese Unterscheidungen und Unterschiede wenig belangreich. So lange, wie gesagt, die Protestanten nicht die Eucharistie als eigentliches Opfer und in Folge dessen die Liturgen als mittlerische Personen betrachten, bleibt der protestantische Kult, mag man im Einzelnen noch so viele katholisirende Formen in denselben aufnehmen, vom katholischen Kulte fundamental verschieden und wird er auch nicht wesentlich an Anziehungskraft für das Volk gewinnen. Es ist unläugbare Thatsache, daß der Kultus bei Reformirten und Protestanten in dem Maße an Anziehungskraft für die Gläubigen verloren hat, in welchem er seines mittlerischen Charakters beraubt und der gemeindliche allein geltend gemacht wurde. Es ist eine eigenthümliche Rache, daß die Verwerfung des mittlerischen Priesterthums und die ausschließliche Geltendmachung des Laienpriesterthums zum Gegentheil von dem geführt hat, was man erstrebte, daß dieses allgemeine Priesterthum zur „leeren Phrase" (Evers S. 11) geworden ist. Man wollte den Gottesdienst so recht und ganz zum Gemeindegottesdienst machen, und die Kirchen entleerten sich immer mehr, und vorurtheilsfreie Protestanten wie

Bähr[1] erhoben laute Klage darüber, daß der protestantische Gottesdienst nicht mehr in Wahrheit Gemeindegottesdienst, nicht mehr „Ausdruck des Gemeindebewußtseins", daher auch ohne Anziehungskraft für die Gemeinde sei, eine Klage, wie sie ähnlich auch von vielen anderen Protestanten erhoben wurde. Da der protestantische Gottesdienst regelmäßig in nichts Anderem besteht, als in der Vorlesung einer biblischen Perikope, in einer ganz und gar der „freien Subjectivität" des Pastors anheimgegebenen Predigt, in etlichen Gebeten, welche dieser vorbetet, und in ein paar Liedern, welche dieser mit Rücksicht auf seine Predigt auswählt, und wenn zudem im Interesse der „christlichen Freiheit" gar keine Verpflichtung zum Besuch des öffentlichen Gottesdienstes besteht; wer mag sich da noch wundern, wenn selbst eifrige Gläubige von solch einem Gottesdienst wegbleiben, weil sie sagen: in der Bibel kann ich auch zu Hause im stillen Kämmerlein lesen, kann da besser und meiner Individualität angemessener beten als in der Kirche, wo ich eigentlich doch nur vorbeten höre und wo ich oft mehr geärgert als erbaut werde, namentlich wenn der Prediger einer freien Richtung zugethan ist. Kein Wunder, daß solch ein Gottesdienst nicht allzu viel Anziehungskraft hat! Der Katholik dagegen weiß, daß bei seinem Gottesdienste der himmlische Hohepriester selber opfernd thätig und daß an diesen Opfervollzug für die anwohnenden Gläubigen mannigfache Gnade geknüpft ist, daß auch das Gebet der Liturgen einen ganz objectiven Werth hat, der den anwohnenden Gläubigen zu gut kommt, die zudem beim katholischen Gottesdienst ganz nach ihrem individuellen Herzensbedürfniß beten können, da sie nicht fort und fort durch das Vorsprechen langathmiger Gebete in lingua vulgari in Anspruch genommen und vielfach gestört werden.

§ 19.

Das Subject des katholischen Kultus.

Wer Subject des katholischen Kultus sei, ist bereits aus unserer bisherigen Erörterung klar. Als latreutischen Kult vollzieht ihn zunächst Christus, welcher selber der eigentliche Opferer ist und als Haupt der Kirche in seinen sichtbaren Stellvertretern auch betet. An Christus, das primäre Subject des latreutischen Kultes, schließt sich als secundäres Subject die Kirche an, in Vereinigung mit Christus als dem Haupte vollziehen ihre λατρεία die Glieder des mystischen Leibes in dem Sinne und in der Weise, wie bereits in § 16 eingehend dargelegt wurde. Sofern der Kult auch eine sacramentale Seite hat und als Gnadenspende sich vollzieht, kann selbstverständlich nur der mediator Dei et hominum selber, kann nur Christus Subject desselben sein, und zwar sofern es sich um Gnadenspende handelt, die an bestimmte sinnenfällige Acte geknüpft ist, nur durch seine sichtbaren Stellvertreter, die Liturgen.

Es wurde schon früher bemerkt, daß die erlöserischen Thätigkeiten Christi ihr principium quo in seiner menschlichen Natur haben, daß Christi Gebets- und Opferthätigkeit von seinem menschlichen Willen ausgingen und ausgehen. Als Gottmensch nimmt er Opfer an, wird er angebetet; als Gottmensch opfert und betet er in der Eigenschaft des Mittlers und Hauptes der Kirche. Darin, daß Christus Subject und Object des Kultus der Kirche zugleich

[1] In dem interessanten Schriftchen: „Der protestantische Gottesdienst vom Standpunkt der Gemeinde aus betrachtet"; vgl. auch Fr. Rees v. Esenbeck, „der christliche Gottesdienst nach dem Bekenntniß der evangel. Kirche", 1854, S. 29 ff., 181 f.

ist, liegt ein tiefes Geheimniß, so groß und so tief als das der unio hypostatica selber. Die Spitze des Geheimnisses liegt darin, daß Christus, obschon in seiner menschlichen Natur selber opfernd und betend, gleichwohl auch seiner menschlichen Natur nach anbetungswürdig, somit Object des Kultus ist, wie im nächsten Paragraph gezeigt wird.

§ 20.

Das Object des katholischen Kultus.

1. Nimmt man „Kultus" im engsten und eigentlichen Sinne (§ 11 S. 148 f.), also im Sinne des λατρεία der Griechen oder im Sinne unseres deutschen „Anbetung", so kann selbstverständlich als Object desselben einzig und allein nur Gott bezeichnet werden. Ist ja der Kultus in diesem Sinne seiner innersten Natur nach religiöse Bethätigung des Abhängigkeitsverhältnisses von Gott zu dem Zwecke, um ihm als dem höchsten Wesen die schuldige Anbetung zu zollen, ihm für seine unendliche Güte gegen die Menschen zu danken, ihn als den Allmächtigen um Hilfe anzuflehen, ihm als dem Heiligen und Gerechten abzubitten, ihn zu versöhnen und gnädig zu stimmen und durch all das ihm den religiösen Dienst zu erweisen, welchen das Geschöpf ihm als der höchsten Majestät schuldet.

Während der religiöse Kult der Heiden falsche Götter zum Object hatte, ist der christliche Gottesdienst cultus *veri* Dei, und speciell den katholischen Kult können wir auf Grund unserer bisherigen Entwicklung definiren als den religiösen Dienst, wie er in der katholischen Kirche vom Gottmenschen als mittlerischem Haupte im Zusammenschluß mit den Gliedern, also wie er von Haupt und Gliedern der Kirche dem allein wahren Gott geleistet wird. Diesen allein wahren Gott aber kennen wir Christen aus positiver Offenbarung als den Dreieinigen, und dieser dreieinige Gott nun, wie er in der Weltschöpfung, Erlösung und Heiligung sich geoffenbart hat, wie er gnadenvoll den Gerechtfertigten einwohnt und in der Kirche gnadenvoll wirkt bis an's Ende der Tage, ist das alleinige Object des katholischen Kultus als eines latreutischen; sehr schön sagt hierüber Fulgentius: omne cujuslibet et honorificentiae et sacrificii salutaris obsequium *Patri et Filio et Spiritui sancto, hoc est sanctae Trinitati* ab ecclesia catholica pariter exhibetur (ad Monim. II. c. 5). — Da Christus als fleischgewordener Gottessohn mit dem Vater und dem heiligen Geiste das eine Gotteswesen gemeinsam hat, „Einer aus der Trinität ist", so ist auch er als göttliche Person, als Gottmensch, Object des latreutischen Kultus; in Folge der hypostatischen Union gebührt auch seiner heiligsten Menschheit die volle λατρεία, und sagen wir daher in Kürze: Object des katholischen Kultus ist der Dreieinige und das fleischgewordene Wort Gottes in seinem gesammten erlösenden Thun.

a. Der latreutische Kult der Kirche vollzieht sich in Opfer und Gebet in Verbindung mit zahlreichen sinnenfälligen Handlungen (Prosterniren, Genuflectiren, Inkliniren, Händefalten, Brustklopfen u. s. w. u. s. w.), welche der innern anbetenden Stimmung Ausdruck geben und insofern an der Natur des seelischen Anbetungsactes Theil nehmen. Schon nach heidnischer Anschauung konnten Opfer nur der Gottheit dargebracht werden, worüber die klassische Stelle

bei Augustin de civ. Dei X. 1. 19 näheren Aufschluß gibt. Es ist daher von selbst verständlich, daß die höchste λατρεία, welche der Gottmensch als Haupt der Kirche im eucharistischen Opfer vollzieht, nur den dreieinigen Gott zum Object haben kann. Da jede der drei göttlichen Personen wahrhaftiger Gott ist, so gilt auch die eucharistische Opferdarbringung einer jeden derselben (cf. Fulgent. l. c.) und müssen wir daher sagen, wie einst am Kreuze so bringe Christus auch auf den Altären der Kirche sein Opfer sich selber dar, weil er ja auch als der Fleischgewordene und Opfernde mit dem Vater und dem heiligen Geiste gleichwesentlicher Gott ist. Sehr bündig erklärt der hl. Augustin: in forma Dei sacrificium cum Patre sumit, cum quo et unus Deus est; und als nach der Mitte des 12. Jahrhunderts im Orient Einzelne meinten, dem Fleisch gewordenen Gottessohne könne das Opfer nicht gebracht werden, wurde diese Ansicht von zwei Synoden zu Konstantinopel verworfen (Hefele, Conc.-Gesch. 1. Aufl. V., S. 498). In forma *servi*, d. h. seiner menschlichen (mit der göttlichen unirten) Natur nach ist Christus Opferer, als Gottmensch ist er, wie der hl. Augustin (l. c.) sagt, „Sacerdos, ipse offerens et oblatio“, als Gottmensch aber ist er gleich dem Vater und dem heiligen Geiste das objectum cui seiner eigenen Opferdarbringung. — Wie das eigentliche Opfer, so erscheinen auch die Oblationen, welche die Gläubigen bis in's Mittelalter herein bei der Opferfeier darbrachten, nach dem Wortlaut der Oblationsgebete (Secreten) durchweg und ausschließlich als Gott geweiht; auch wenn die Oblation „in solemnitate“, „in memoriam“ vel „in honorem“ Mariens oder eines andern Heiligen stattfindet, wird sie doch niemals dem Heiligen, sondern stets und ausdrücklich Gott dargeboten, und wird zu ihm um deren gnädige Annahme gefleht, von ihm auf Grund der Oblation Segen erbeten, unter Hinweis freilich auf die merita des Tagesheiligen und mit Berufung auf seine Fürbitte; die Hunderte von Secreten im Meßbuch liefern den Beweis dafür, daß die Naturaloblation und dann selbstverständlich auch das eigentliche Sacrificium nur Gott dargebracht wird. Wenn die Kirche schon die Naturaloblation nur Gott darbrachte und niemals direct den Heiligen, so mußte sie dieß um so mehr bei der Oblation des Fleisches und Blutes Christi thun, welche sie unmittelbar nach dem Consecrationsact vollzieht: offerimus (Klerus und Volk; servitus et plebs) *praeclarae majestati* tuae de tuis donis ac datis hostiam puram . . . panem sanctum vitae et calicem salutis perpetuae. Auch Christo als dem Gottmenschen bietet die Kirche wie ihre Oblation so auch sein eigenes Opfer dar; „*tua tibi* (Christe) holocausta offerentes“ (Secret. missae „Miserebitur“ in festo Ss. Cordis Jesu).

b. Wie Object des Opfers, so ist Gott der Dreieinige auch Object des liturgischen Glaubensbekenntnisses (Apostolisches, Nicäno-Constantinopolitanisches und Athanasianisches Symbol haben das Pater et Filius et Spiritus S. der Taufformel zur Grundlage) und Object des liturgischen Gebetes der Kirche. In der heiligen Messe, im Stundengebet (in den sogenannten Preces) und in der Litanei rufen wir um Erbarmen zum Dreieinigen im Kyrie — Christe — Kyrie eleison; den Dreieinigen verherrlichen wir und flehen wir an im Ambrosianischen Lobgesang (Te aeternum *Patrem* — venerandum *Filium* — sanctum quoque *Paraclitum Spiritum*), im Gloria in excelsis Deo (Deus *Pater* omnipotens — Domine *Fili* unigenite — cum sancto *Spiritu*), in einzelnen Hymnen, die unmittelbar an die heiligste Dreifaltigkeit gerichtet sind. Allen Psalmen (except. Triduo mortis Chr. et off. dfct.) fügt die Kirche am Schluß das Gloria *Patri* et *Filio* et *Spiritui* sancto, deßgleichen auch den Hymnen eine trinitarische Doxologie bei, um dadurch auszudrücken, Psalm und Hymnus seien endgiltig auf den Dreieinigen und seine Verherrlichung zu beziehen, wie ja schon der hl. Polycarp (act. martyr. 14) auf dem Scheiterhaufen stehend gerufen

hat: „durch ihn, den Gottmenschen, sei dir (dem Vater) mit ihm (dem Sohne) und dem heiligen Geiste Verherrlichung jetzt und ewiglich." — Einen sehr wichtigen Bestandtheil des liturgischen Gebetes bilden die sogenannten Orationen (in der Messe Collecten, Secreten, Postcommunionen). Unter den Hunderten von Orationen nun, welche in den liturgischen Büchern vorkommen und die aus den verschiedensten Zeiten stammen, ist keine, die nicht an den Dreieinigen gerichtet wäre, sei es, daß in ihr directe die Trinität oder zunächst nur eine der drei göttlichen Personen angeredet, aber dann wenigstens in der Schlußformel die Beziehung auf den Dreieinigen ausgedrückt ist. — Die allermeisten liturgischen Orationen — mehr als neun Zehntel derselben — sind direct an die erste der drei göttlichen Personen als das „principium Trinitatis" (Innoc. III.), sind an Gott den Vater gerichtet. Hat ja der Heiland selber gesagt: „tu autem cum oraveris, ora *Patrem*" (Matth. 6, 6); er hat ferner uns den Vater in seinem Namen bitten geheißen (Joh. 14, 13. 15, 16), und das Gebet, so er uns gelehrt hat, beginnt mit „*Pater* noster" (Matth. 6, 9). Seit Alters pflegte man daher die liturgischen Gebete (Dank- und Bittgebete), obgleich sie wegen der Einheit des Gotteswesens ohne Zweifel allen drei göttlichen Personen galten, in der Regel an den Vater zu richten, wie schon Origenes (de orat. c. 15; contra Cels. VII. 46) erörtert; die Synode von Hippo (393; can. 21) schrieb bereits ausdrücklich vor: „nemo *ad altare* Patrem pro Filio et Filium pro Patre nominet, *sed semper orationem ad Patrem dirigat*". An den Vater aber wendete man sich betend durch den fleischgewordenen Gottessohn als Mittler und himmlischen Hohenpriester (Polykarps Martyr-Acten c. 14; Origen. a. a. O.), indem man die Gebete mit Berufung auf seinen Namen schloß; auch erwähnte man seit Alters am Schluß des Gebetes regelmäßig den mit dem Vater und Sohn lebenden und herrschenden, weil gleichwesentlichen heiligen Geist, wie noch jetzt in den längeren Schlußformeln der Orationen geschieht. Sind diese Schlußformeln namentlich bei den Orientalen[1] im Einzelnen auch ziemlich verschieden, so wird in ihnen doch stets des fleischgewordenen Gottessohnes sowohl als des heiligen Geistes gedacht, und gerade hierdurch auch ausgedrückt, daß das Gebet gelte allen drei göttlichen Personen. Sehr treffend sagt in dieser Hinsicht der hl. Fulgentius: neque praejudicium *Filio* vel *Spiritui* sancto comparatur, dum ad *Patris* personam precatio ab offerente dirigitur, cujus consummatio (Schlußformel), dum Filii et Spiritus sancti complectitur nomen, ostendit, *nullum esse in Trinitate discrimen;* quia dum ad solius Patris personam sermo dirigitur, bene credentis fide *tota Trinitas honoratur* (ad Monim. II, 5). Aber, so frägt man, wenn wirklich sämmtliche liturgische Gebete gleichmäßig allen drei göttlichen Personen gelten, warum sind sie denn nicht auch ausdrücklich und direct an die Trinität gerichtet? Bellarmin gibt (de missa lib. II. c. 16) auf diese Frage folgende zutreffende Antwort: cur collectae ordinarie dirigantur ad Patrem non ad Trinitatem duae sunt causae. Una, quia Dominus ita docuit nos orare Matth. 6, 9 et Joh. 16, 23; altera, *quia debet semper oratio concludi per Christum*, cum sit ille advocatus noster, per quem omnia petimus. Incom-

[1] In den apostolischen Constitutionen lautet der Schluß zum öfteren: „durch Christus, unsern Gott und Erlöser, durch welchen dir Ruhm und Anbetung sei im heiligen Geiste in Ewigkeit"; VIII, 12 schließt ein längeres Gebet an den Vater mit der Doxologie: „Dir sei aller Ruhm, Verehrung und Danksagung, Ehre und Anbetung dem Vater, dem Sohne und dem heiligen Geiste, jetzt und immerdar und in die Ewigkeit der Ewigkeiten; Amen." Aehnlich in den Canones S. Hippolyti, welche (can. 3) vorschreiben, daß am Schluß der einzelnen Segnungsgebete über Naturalobjecte gesprochen werde: Gloria tibi patri et filio et spiritui sancto in saecula saeculorum. Amen.

modum autem fuisset, dirigere orationem ad Trinitatem et concludere „per filium *tuum*", videremur eo modo facere Christum filium Trinitatis. Quod si omissa voce „filii" diceremus „per Christum Dominum nostrum", videremur *dividere* Christi personas; nam unam includeremus in Trinitate, *quam* invocamus, alteram excluderemus, *per quam* invocamus. Tolluntur autem incommoda, cum diriguntur orationes ad unam personam; et *quia persona patris est prima* et ab illa caeterae originem ducunt, visum est optimum, ut, quando ad unam personam dirigendae erant, ad patrem dirigerentur. Uebrigens finden sich in den liturgischen Büchern doch einige wenige Orationen, welche direct und von vornherein an die heiligste Dreifaltigkeit gerichtet sind, nämlich das Suscipe sancta Trinitas und das Placeat tibi sancta Trinitas in der heiligen Messe (beide aus verhältnißmäßig später Zeit), ferner die dritte Oration in benedictione coemeterii (juxta Pontif. roman.), welche beginnt: „Domine sancte, *Pater* omnipotens, aeterne Deus, *trina majestas et una Deitas, Pater et Filius et Spiritus sanctus* ... praesta propitius etc.; die Schlußformel (welche auch noch bei ein paar andern Orationen des Pontificale sich findet) lautet dann: „qui in Trinitate perfecta vivis et regnas Deus per omnia saecula saeculorum". Gleich den allermeisten Orationen sind auch die Präfationen, mit einziger Ausnahme der praefatio de apostolis, zunächst und direct an den Vater (Domine sancte, Pater omnipotens) gerichtet.

c. Daß die Kirche ihre Gebete, wiewohl dieselben zuletzt alle auf den dreieinigen Gott sich beziehen, gleichwohl in der Regel direct nur an den Vater richtet, hat, wie schon Bellarmin betonte, seinen Hauptgrund darin, weil die Kirche ihre Gebete Christo, dem mit ihr betenden Haupte, ihrem gottbestellten Mittler in die Hände legen, sie durch ihn Gott darbieten und darum schließen will „per Dominum nostrum Jesum Christum" oder „qui tecum vivit etc.", überzeugt, daß Gott diese Gebete dann als solche des Hauptes ansehe (respice in faciem Christi tui) und sicher wohlgefällig aufnehme. Sehr schön äußert sich der hl. Fulgentius über diesen Zusammenschluß der betenden Glieder mit ihrem mittlerischen Haupte in den Worten: illud attendendum est, quod in conclusione orationis per *Jesum Christum filium tuum Dominum nostrum* dicimus, per Spiritum vero sanctum nullatenus dicimus; quod utique non inaniter catholica concelebrat ecclesia, propter illud utique sacramentum, quod *mediator* Dei et hominum factus est homo Christus Jesus, sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech, qui per proprium sanguinem introivit semel in sancta, ubi est in dextra Dei *et interpellat pro nobis* (ad Ferrand. ep. 14; cf. Origen. de orat. c. 15). Uebrigens richtet die Kirche nicht selten Gebete, Bitten und Danksagungen auch direct an den Sohn, solche namentlich, welche nicht eine trinitarische Schlußformel haben, also keine Orationen im engern Sinn des Wortes sind, z. B. das Domine fili unigenite im Gloria, das Agnus Dei, das Tu rex gloriae Christe etc. im Tedeum, deßgleichen in vielen Hymnen. Aber auch eigentliche Orationen, welche direct an den fleischgewordenen Gottessohn gerichtet sind, fanden trotz des Verbotes der Synode von Hippo nach und nach Aufnahme in die Liturgie. Diese Orationen, welche mit qui vivis et regnas schließen, zumeist neuern Officien angehören[1], und deren im

[1] In sämmtlichen Messen der Quadragesima, der Sonntage nach Pfingsten, der Quatempertage kommt unseres Erinnerns keine einzige, unter den 105 Orationes diversae am Schluß des Meßbuches eine einzige mit dem Schluß qui vivis et regnas vor. Die an den Sohn gerichtete dritte Oration der Kerzenweihe an Lichtmeß und die Collecte am Fest der hl. Clara von Monte Falcone schließen: *qui in Trinitate* ... vivis et regnas etc.

Missale, Pontificale und Rituale im Ganzen ca. 50 sich finden, sind vom dogmatischen Standpunkt aus vollberechtigt; gebührt ja dem Gottmenschen ganz unzweifelhaft der volle cultus latriae, daher das Anbetungs-, Dank- und Bittgebet wie dem Vater. Direct an den Sohn ist auch die praefatio de apostolis gerichtet.

d. Direct an den heiligen Geist ist in der gesammten römischen Liturgie meines Wissens nur eine einzige eigentliche Oration gerichtet; sie steht im Ritus der Benedictio abbatis, beginnt mit „Oremus! Sancte Spiritus" und schließt mit „qui cum Deo Patre sanctoque unigenito Filio ejus Domino nostro Jesu Christo vivis et gloriaris Deus per infinita saecula saeculorum". Nach der wahrscheinlichsten Deutung ist auch die Anrufung „veni *sanctificator* etc." über die Oblation beim Offertorium in der heiligen Messe direct an den heiligen Geist (sanctificator) gerichtet, der auch in den Hymnen „Veni creator Spiritus", „Veni sancte Spiritus", „Nunc sancte nobis Spiritus" (ad Tertiam), ferner im dritten Kyrie eleison und im Spiritus sancte Deus der Litanei direct angerufen wird. Durch die ganze Liturgie hin kommt die Grundwahrheit zum Ausdruck: ein Gott in drei Personen; — steht eine einzelne Person bei der Liturgie im Vordergrund, weil wir speciell ob dem, was wir ihr als Person verdanken, sie verherrlichen wollen, so geschieht das nie mit Ausschluß der anderen Personen, ohne Rücksicht auf die unitas in essentia.

e. Daß der volle latreutische Kult auch der heiligen Menschheit Christi, genauer ausgedrückt, dem Gottmenschen gebühre, ergibt sich aus dem Dogma von der hypostatischen Union mit Nothwendigkeit. In Christo sind wohl zwei Naturen, aber in einer Person, und das Personirende ist der Logos; die Seele und der Leib Christi stehen also in der persönlichen Einheit Gottes, und um dieser willen gebührt ihnen der cultus latriae, welcher, auch wenn er zunächst auf die Menschheit Christi, z. B. auf seine leibliche Geburt, auf sein heiligstes Herz (fest. Ss. Cordis Jesu), auf sein Blut (fest. pretios. Sanguin.), auf seine Wunden (fest. 5 vuln.), auf sein in der menschlichen Natur erduldetes Leiden u. s. w. gerichtet ist (fest. commemorat. passionis Domini), seinen terminus in der Gottheit Christi als dem Personirenden hat; nur einer Person kann man vernünftigerweise den eigentlichen directen cultus latriae weihen, nicht etwas Unpersönlichem. Das Leiden Jesu, seine Wunden, sein Blut, sein Herz u. s. w. sind nicht in abstracto, nicht für sich, sondern nur als Leiden, Wunden, Blut, Herz dieser bestimmten Person, welche wahrhaftiger Gott ist, für uns Gegenstand des cultus latriae, Object der Anbetung, des Dankes und der Bitte. Sehr schön und klar äußert sich in unserem Betreff der hl. Johannes Damascenus (de fide orthodoxa III, 8) also: „Einer ist Christus, vollkommener Gott und vollkommener Mensch, den wir anbeten mit dem Vater und Geiste in einer Anbetung mitsammt seinem unbefleckten Fleische, indem wir nicht sagen, das Fleisch sei nicht anzubeten; es wird nämlich (das Fleisch) angebetet in der einen Hypostase des Wortes, welche für dasselbe (für das Fleisch) zur Hypostase (personirend) wurde, so daß wir nicht dem Geschöpfe Latrie (Gottesdienst) weihen; denn nicht als bloßes Fleisch beten wir es an, sondern als geeint mit der Gottheit, und weil seine zwei Naturen zu einer Person und einer Hypostase Gottes des Wortes geeint sind. Ich scheue mich, die Kohle zu berühren wegen des mit dem Holze verbundenen Feuers. Ich bete in Christo beide Naturen an wegen der mit dem Fleische geeinten Gottheit. Denn nicht eine vierte Person führe ich in die Dreiheit ein, das sei ferne, sondern eine Person bekenne ich Gottes des Wortes und seines Fleisches; denn eine Dreiheit blieb die Dreiheit auch nach der Fleischwerdung des Wortes." Diese dogmatisch allein correcte Auffassung hat auch in der Liturgie Ausdruck gefunden, in den Officien, deren Objecte zunächst

der heiligsten Menschheit Christi angehören; im Officium de Passione, de quinque vulneribus, de Sanguine, de Corpore et Sanguine, de Corde Jesu steht immer die Person des Erlösers, nicht sein Herz, sein Blut u. s. w. im Vordergrund; die Invitatorien, in welchen die Idee der Tagesfeier in der Regel den bündigsten Ausdruck findet, lauten für die genannten Feste: *Christum* regem crucifixum, venite adoremus; Christum quinque plagis vulneratum . . . Christum, qui suo nos redemit Sanguine . . . Christum regem, qui se manducantibus dat spiritus pinguedinem . . . Christum pro nobis passum, venite adoremus. Für das Herz-Jesu-Fest besteht zwar noch ein zweites Officium, dessen Invitatorium direct zur Anbetung des Herzens Jesu auffordert: Cor Jesu, charitatis victimam, venite adoremus; allein wenn man das ganze Officium überblickt, und namentlich dessen Oration in Betracht zieht, welche beginnt „fac nos Domine Jesu Christe", dann wird sofort klar, daß der betreffende Kultus der Person des Erlösers, weil seinem Herzen als dem physischen Organ der Opferliebe gilt, welche eben etwas höchst Persönliches ist, und deren Acte in Christo gottmenschliche, weil Acte des Gottmenschen waren. Hiernach sind auch die wenigen Stellen der Herz-Jesu-Fest-Hymnen zu beurtheilen, in welchen das göttliche Herz direct angeredet und angefleht wird, deßgleichen die bekannte Secrete „Unigeniti tui Domine nobis succurrat *humanitas*", ferner das „crucifixi Domini nostri Jesu Christi humanitati" am Schluß des Stundengebetes [1], sowie das schöne „*Anima* Christi sanctifica me" etc., worin die menschliche Seele, der Leib, das Blut, das Blutwasser und Leiden Jesu angeredet und angefleht und dann in die Aurede an Jesu Person übergegangen und fortgefahren wird: o bone *Jesu* exaudi me, intra vulnera tua absconde me etc. — Daß der heiligsten Eucharistie, in welcher zwar vi Sacramenti unter der einen Gestalt nur Christi Fleisch, unter der andern Gestalt nur Christi Blut, per concomitantiam aber unter jeder Gestalt auch Seele und Gottheit Christi in Mitten der Gläubigen zugegen ist, der cultus latriae gebühre, braucht kaum erst noch erwähnt zu werden. Auch im officium eucharisticum steht, wiewohl nächstes Object des eucharistischen Kultus Christi Fleisch und Blut sind, immer die Person des Gottmenschen im Vordergrund, so z. B. in der Oration „*Deus*, qui nobis sub sacramento mirabili passionis tuae memoriam reliquisti", in dem Rhythmus „Adoro te devote latens *Deitas*", im „Lauda Sion *salvatorem* — bone *pastor* panis vere, Jesu nostri miserere", in dem Hymnus „*verbum supernum* prodiens" etc.

„Per Christum hominem ad Christum Deum" (Aug.), durch den Gottmenschen zu Gott dem Dreieinigen, so lautet das Grundgesetz des Christenthums. Durch's ganze Kirchenjahr hin, an allen Sonntagen (als wöchentlicher Feier der Auferstehung) und an allen Festen des Herrn steht der Gottmensch, stehen die

[1] Das Gebet „sacrosanctae et individuae *Trinitati*, crucifixi domini nostri Jesu Christi *humanitati*, beatissimae . . . virginis *Mariae* foecundae integritati et *omnium Sanctorum* universitati sit sempiterna laus, honor, virtus et gloria ab omni creatura . . ." soll den hl. Bonaventura zum Verfasser haben; vielleicht liegt demselben die scholastische (Thom. Summa theol. III. 25. art. 2) Ansicht zu Grunde, gemäß welcher der Menschheit Christi nebst dem Kultus der Latrie auch noch der höchste cultus hyperduliae gebührt, so daß wir dann hier die Reihenfolge hätten: cultus latriae (Trinitati), cultus hyperduliae, wie er Christo, sodann wie er der unversehrten Gottesmutter, und cultus duliae, wie er den Heiligen gebührt. Daß hier den Heiligen parallel mit der Trinität Verherrlichung zuerkannt wird, hat für den Katholiken nichts Mißverständliches; jeder der genannten vier Kategorien soll eben je nach ihrem Range Verherrlichung zu Theil werden. Ein hyperdulischer Kult der Menschheit Christi neben dem latreutischen wird sich aber in der Liturgie nicht mit Sicherheit nachweisen lassen.

gottmenschlichen Thätigkeiten zur Erlösung des Geschlechtes im Vordergrund des Kultus, und zwar zu dem Zwecke, damit im Laufe des Kirchenjahres die Gläubigen mehr und mehr in's Bild Christi verklärt, seiner heiligsten Menschheit in Gesinnung und That immer gleichförmiger gestaltet werden. Wäre die heiligste Menschheit Christi vom cultus latriae ausgeschlossen, so würde das ganze Kirchenjahr hinfällig.

2. Der Kultus, von dem sub n. 1 die Rede war, ist cultus latriae *absolutus*, directe Anbetung Gottes und seines Gesalbten. Fast die ganze katholische Liturgie ist solcher Kultus; der cultus latriae relativus vel respectivus hat in ihr nur sehr wenig Raum gefunden. Unter cultus latriae relativus vel respectivus verstehen bekanntlich die Theologen jenen religiösen Kult, welcher in erster Reihe den sogenannten Reliquien von Christo (wirkliches Kreuz, Kreuzesnägel, Lanze, Dornenkrone u. s. w.), sodann den Abbildungen des Kreuzes und des Gekreuzigten, sowie den Abbildungen der Trinität oder einer einzelnen göttlichen Person erwiesen wird. — Der Kultus, welchen die Kirche dem heiligen Kreuze, resp. den Partikeln desselben, den Kreuzesnägeln u. s. w. erweist, hat seinen Grund in der nahen, unmittelbaren Beziehung (relatio), ja Berührung, in welche diese heiligen Gegenstände mit dem Leibe und Blute des Gottmenschen gekommen sind; er geht also zuletzt auf den Gottmenschen zurück und participirt insofern an der Natur des cultus latriae, welcher dem leibenden Erlöser gebührt, weßhalb ihn denn auch die Theologen als cultus *latriae* bezeichnen, aber mit dem Prädicat relativus vel respectivus, um ihn, was z. B. der hl. Thomas (III. q. 25. art. 4) nicht gethan, ausdrücklich vom cultus latriae absolutus zu unterscheiden, ein Unterschied, welcher auch in der Liturgie deutlich genug heraustritt. — Die Bilder (gemalte oder plastische) des Kreuzes und des Gekreuzigten (Crucifixbilder) sodann stellen das anbetungswürdige Erlösungswerk, den sich zum Heile der Welt opfernden Gottmenschen für die Sinne der Gläubigen dar, um ihnen dessen Anbetung sowie die liebende Hingabe an ihn zu erleichtern, und stehen eben dadurch in Relation zur Person des Gekreuzigten, welchen sie in gewissem Sinne an die gläubige Seele heranbringen; freilich ist diese Relation nur eine geistige oder moralische, während die Beziehung zwischen der Person des Erlösers und dem wirklichen Kreuze eine materielle und ungleich realere war, weßhalb denn auch der Kultus des wirklichen Kreuzes höher steht, als der eines bloß abbildlichen. Aber auch dieser letztere geht schließlich auf den Gekreuzigten als das Prototyp zurück, participirt an der ihm gebührenden latria und wird aus diesem Grunde gleich dem ersteren als cultus latriae respectivus — freilich inferioris gradus — bezeichnet; je inniger und wesenhafter die relatio des betreffenden Kultobjectes zum Gottmenschen, desto höher der betreffende cultus latriae relativus. — Was von den Kreuzes- und Crucifixbildern gilt, hat auch von den Abbildungen der gesammten Trinität, dann des Vaters (als antiquus dierum), Christi als pastor bonus etc., des heiligen Geistes in Gestalt einer Taube seine Geltung. — Dem Gesagten zufolge wäre man nun allerdings berechtigt, den in Rede stehenden Kult des heiligen Kreuzes, der Kreuzes- und Crucifixbilder u. s. w. als relative Anbetung (latria) zu bezeichnen; allein Oswald (Eschatologie, 4. Aufl., S. 205) meint mit Recht,

eine solche Ausdrucksweise sei nicht zu billigen, wie man denn auch in der Regel nur von einer Verehrung des heiligen Kreuzes, der Bilder Christi u. s. w. redet, obschon durch die Liturgie der Ausdruck *adoratio* (προςκύνησις) crucis, *adoratio* coronae Domini sanctionirt ist, und auch die Väter unzähligemal von adoratio crucis reden (cf. Gretser, de s. cruce lib. I). Die rubricistischen Vorschriften in Beziehung auf den Kultus des heiligen Kreuzes, der Dornenkrone u. s. w. lassen deutlich genug ersehen, daß die Kirche jeder Confundirung dieses Kultes mit dem eigentlichen Anbetungskult, welcher dem allerheiligsten Altarsacrament gebührt, vorbeugen wolle, und darum ist es gewiß in ihrem Sinne, nur für den cultus latriae absolutus die Bezeichnung „Anbetung" zu gebrauchen.

a. Von „Reliquien Christi" kann nur im weiteren Sinn die Rede sein, ähnlich, wie man Gegenstände, z. B. Gewandstücke, die mit den Heiligen während ihres Erdenwandels in nächste Berührung kamen, auch noch als Heiligenreliquien bezeichnet. Unter den sogenannten Reliquien des Herrn nimmt die erste Stelle ein das Kreuz, an welchem er auf Golgotha den welterlösenden Opferact durch Blutvergießen vollbrachte, welches daher der ursprüngliche Altar des einen neutestamentlichen Opfers ist, und von dem die Altäre unserer Kirchen nur als Ableger erscheinen. Am eingehendsten und gründlichsten hat über das wahre Kreuz des Herrn, über seine Geschichte und seine Verehrung der Jesuit Gretser geschrieben (Bd. I.—III. der Gesammtausgabe); wir müssen uns hier darauf beschränken, nur das Nöthigste über den Kultus des heiligen Kreuzes in unserer jetzigen römischen Liturgie zu erörtern.

Nachweislich seit dem 6. Jahrhundert feiert auch die römische Kirche (die griechische schon länger) ein Fest der Erhöhung (exaltationis) des heiligen Kreuzes und führte nicht viel später das Fest der Erfindung (inventionis) desselben ein. Zum dankbaren Gedächtniß an die wunderbare Auffindung (vgl. Theodoret, K.=G. I. 17) und an die durch Kaiser Heraklius erzielte Wiederbringung des wirklichen Kreuzes Christi, im frommen Hinblick (respectu) sodann auf diesen Quellort unseres Heiles wird an genannten zwei Festen durch die Opferfeier, bei derselben und im Stundengebet Gott, der gekreuzigte Gottessohn verherrlicht ob des am Kreuz erworbenen Heiles und wird Gott (nicht das lignum et signum crucis) in den mannigfachsten Wendungen angefleht um Schutz und Sieg in Kraft des am Kreuz vollbrachten Opfers; die officielle Liturgie dieser Feste ist fast ausschließlich cultus latriae *absolutus*, ist latreutisch im strengsten Sinn des Wortes. Wohl wird im Officium das heilige Kreuz selber direct angeredet und angefleht, wenn es z. B. im Hymnus heißt: O crux ave, spes unica, in hac triumphi gloria, piis adauge gratiam, reisque dele crimina, und in einer Antiphon: O crux . . . salva praesentem catervam in tuis laudibus hodie congregatam; aber schon der hl. Thomas (a. a. O.) erklärt, „crucem alloquimur et deprecamur *quasi ipsum Crucifixum*", eine Synekdoche, die um so weniger zweideutig ist, als an der Spitze des ganzen Officiums das Invitatorium steht: *Christum regem Crucifixum* (pro nobis in cruce exaltatum) *venite adoremus*, und es doch als selbstverständlich erscheint, daß man etwas Lebloses, und mag es noch so heilig und uns theuer sein, nicht um Gnadenbeistand und um Hilfe anruft. Sehr treffend äußert sich schon der hl. Ambrosius (in n. 46 der Rede auf den Tod des Kaisers Theodosius) über die Verehrung, welche die heilige Helena dem von ihr aufgefundenen Kreuze des Erlösers erwies: „Als sie die Inschrift (des Kreuzes) gefunden hatte, da betete sie den König an. Das Holz betete sie nicht an, solch heidnischer Irrthum war

ihr fremd; aber den betete sie an, der am Kreuze gehangen hatte und von dem die Inschrift Zeugniß gab."

b. Uebrigens kann es keinem Zweifel unterliegen, daß Christi Kreuz auch an sich (in se, nicht propter se) verehrungswürdig und Gegenstand religiösen Kultus sei, und zwar wegen der nahen Beziehung, in welcher es zum anbetungswürdigen Erlöser und seinem Opfer steht, oder weil es, um mit dem hl. Thomas zu reden, „verbo Dei unita est *aliquo modo* (nicht in persona) scilicet per *repraesentationem* et *contactum*" (Sum. theol. III. q. 25. art. 4). Repräsentirt uns schon jedes abbildliche Kreuz (das plastische, das gemalte, das durch Handbewegung gemachte) Christum den Gekreuzigten als Mittelpunkt des Glaubens (I Kor. 1, 23 ff.), des Heiles (Eph. 1, 20) und des sittlichen Lebens (Gal. 2, 19. Luk. 14, 27) der Christen, so ist das noch viel lebendiger und unmittelbarer der Fall beim wirklichen Kreuze des Erlösers, das uns eben deßhalb verehrungswürdiger sein muß als das bloß abbildliche Kreuz. Sodann kam es nicht bloß in die unmittelbarste Berührung mit dem heiligsten Leibe des Erlösers, sondern wurde auch von seinem vergossenen Opferblute, aus welchem die heiligen Schriften an zahlreichen Stellen unser Heil ableiten, benetzt, und es können auch jetzt noch Reliquien dieses kostbarsten Blutes sich an demselben befinden. Freilich sind diese Blutreliquien nach allgemeiner Annahme aus der unio hypostatica entlassen [1], denn sonst würde dem Kreuze, den Kreuzpartikeln um solcher Blutreliquien willen eigentliche Anbetung, der cultus latriae absolutus gebühren, der, wie früher erörtert, der heiligsten Menschheit Christi, allen organischen Theilen derselben zusteht. Allein auch schon um der besprochenen Repräsentation und des unmittelbaren Contactes willen ist das Kreuz für den Christen Gegenstand hoher Verehrung und süßer Freude, wie es denn auch seit seiner Auffindung durch Helena allüberall, wo man so glücklich war, eine particula desselben zu besitzen, hoch in Ehren gehalten wurde (Cyrill. catech. 10, 19; Paulin. ad Severum ep. 11; Joh. Dam. de fide orthodoxa IV. c. 11; Näheres s. bei Gretser). Es erscheint daher gewiß als sehr natürlich, daß die Kirche in ihre Liturgie, nachdem sie allererst und allermeist dem Gottmenschen in Anbetung, Dank und Bitte die gebührende latria *absoluta* gewidmet, sich mit Worten der Lobpreisung auch an das Kreuz selber direct wendet, sodann auch durch verschiedene liturgische Handlungen ihm jenen Kult erweist, den wir als cultus latriae *respectivus* bezeichnet haben. Das Kreuz selber wird in jubelnder Lobpreisung direct apostrophirt in den Messen der beiden Kreuzfeste zwischen Epistel und Evangelium im „dulce lignum, dulces clavos dulcia ferens pondera, quae sola fuisti digna sustinere regem coelorum et Dominum, dann wiederholt im Stundengebet in den beiden herrlichen Kreuzes-Hymnen des Venantius Fortunatus, dem Vexilla regis prodeunt und dem Pange lingua gloriosi lauream certaminis. Liturgische Handlungen, durch welche dem heiligen Kreuz als solchem Kult erwiesen wird, sind Genuflexion, Incensation, Exposition u. s. w. Gerade bei diesen liturgischen Handlungen nun tritt auf's Deutlichste zu Tag, daß der Kult, welchen die Kirche in der Liturgie dem heiligen Kreuz erweist, kein cultus latriae absolutus, kein Kult der eigentlichen Anbetung sei, wie solcher dem heiligsten Altarsacrament zusteht. Wohl darf nämlich wie der Fronleichnam des Herrn so auch die particula crucis in liturgischer Procession — und zwar unter einem Baldachin oder Himmel, dem Attribut der majestas — feierlich umhergetragen, sie darf sodann öffentlich und zwar sub baldachino ausgesetzt und gleich der Eucharistie triplici

[1] Das Gleiche gilt von den Reliquien des Blutes Jesu, die in Brügge, Mantua und anderwärts aufbewahrt werden, worüber zu vergleichen Jor, „die Reliquien des kostbaren Blutes unseres göttlichen Heilandes"; Luxemburg 1880.

ductu incensirt werden; allein während vor dem Altar, in welchem das heiligste Sacrament **reconbirt** ist, die Vorübergehenden gleichwohl unico genu zu genuflectiren haben, findet vor dem Altar, in welchem die Kreuzpartikel eingeschlossen ist, nur Inclination statt. Ist die Kreuzpartikel öffentlich ausgesetzt, so beugen die Vorübergehenden vorschriftsmäßig nur **ein** Knie, während sie in gleichem Fall vor dem Expositions-Altar des heiligsten Sacramentes beide Knie zu beugen haben; das Sanctissimum incensirt der Officiator (utroque genu) knieend, die Kreuzpartikel dagegen stehend (C. R., 18. Febr. 1843); ausdrücklich verboten ist, **über** dem Tabernakel, in welchem das heiligste Sacrament aufbewahrt wird, eine Reliquie des heiligen Kreuzes oder eines andern Leidensinstruments den Gläubigen zur Verehrung auszusetzen und so das Gezelt des Gottmenschen zur Basis einer bloßen — wenn auch noch so heiligen — Reliquie zu benutzen (C. R., 12. März 1836); auch **vor** der Tabernakelthüre darf solch eine Exposition nicht geschehen. Die Kirche ist sich eben bewußt, daß in der Eucharistie der Heiland uns in wesentlich anderer Weise nahe ist als in der Kreuzpartikel; in ersterer ist der Gottmensch **persönlich** in unmittelbarster Nähe gegenwärtig, während die Gegenwart per repraesentationem et contactum in der Kreuzpartikel zuletzt doch nur eine moralische, wenigstens keine persönliche und physische ist[1]. Wie die Kirche in ihren liturgischen Bestimmungen den Kult des heiligen Kreuzes als **unter** dem Kult der Anbetung stehend charakterisirt, so auf der andern Seite auch als **erhaben über den Kultus der Heiligen resp. über den Kultus ihrer Reliquien.** Vor Heiligenreliquien wird — auch wenn sie öffentlich exponirt sind — niemals genuflectirt, sodann werden sie nur duplici ductu incensirt, auch dürfen sie bei Processionen niemals unter einem Baldachin getragen und nie in ein und demselben Gefäße mit der Kreuzpartikel aufbewahrt werden. Sohin erscheint nach den liturgischen Vorschriften der Kultus des heiligen Kreuzes als in Mitte stehend zwischen dem cultus latriae absolutus und dem bloßen cultus duliae.

Das Gleiche, was bezüglich des Kultobjectes der Kreuzfeste gesagt wurde, hat auch Geltung für die Feste, welche zu Ehren **anderer sogenannter Reliquien des Herrn, der Dornenkrone, Lanze u. s. w.** gefeiert werden; in einem von Leo XII. ausdrücklich approbirten Decretum generale (d. d. 27. Mai 1826; Mühlb. I. p. 106) werden die letztgenannten Reliquien in gleiche Linie mit dem heiligen Kreuze gesetzt, da es heißt: quia et lignum sanctae crucis et sacratissimae spineae coronae Domini prout alia quaedam instrumenta passionis Domini *contactu immediato sanctissimi corporis Domini nostri sanctificata fuere ejusque pretiosissimo sanguine conspersa*, proinde *speciali* honoranda sunt cultu (cf. Joh. Damascen. de fide orthodoxa, lib. IV. c. 11). Wie an den Kreuzfesten so ist auch an den Festen der Dornenkrone, der Lanze u. s. w. die Liturgie fast ausschließlich cultus latriae absolutus; nur an wenigen Stellen begegnen wir dem cultus latriae relativus, so wenn im Hymnus Lanze und Nägel in hochpoetischer Form apostrophirt werden, und wenn bezüglich der

[1] Wenn man von einer Gegenwart Christi in der Kreuzpartikel redet, so könnte dieß allerdings zu groben Mißverständnissen führen, gegen welche sich der Kirchenrath von Trient — zunächst bezüglich der Bilder Christi und der Heiligen — entschieden ausgesprochen hat; diese Gegenwart ist aber nichts Anderes, als was der hl. Thomas mit *unio aliquo modo* bezeichnet hat, um auszudrücken, daß die Beziehung Christi zum Kreuze nicht etwas **rein** Imaginäres sei, daß vielmehr Gott und der Gottmensch uns in einer Kreuzpartikel in anderer, reellerer, segenbringenderer Weise nahe sei, als im nächstbeliebigen Gegenstande, der in solch specieller Beziehung zum Gottmenschen nicht steht. Es wird das suo modo auch bezüglich der **Bilder** Christi Geltung haben.

Dornenkrone gesagt ist: tuam coronam *adoramus* Domine. Die rubricistischen Vorschriften in Beziehung auf die liturgische Behandlung resp. Verehrung der in Rede stehenden heiligen Reliquien sind dieselben wie in Beziehung auf das heilige Kreuz. — Und was soll nun in solch pietätsvoller Behandlung und Verehrung der Reliquien des Herrn für ein Mißbrauch liegen? Dem Erörterten zufolge hatte Luther gewiß kein Recht, sondern erscheint es als eine Frivolität von ihm, zu sagen: „ich wollte, daß keine Dornenkrone, ja kein heilig Kreuz je herfürkommen wäre um des leidigen Mißbrauches willen. Wenn mir ein Stück von dem heiligen Kreuz geschenkt würde und in meiner Hand stände, ich wollte es bald dahin thun, daß es die Sonne nicht viel bescheinen sollte, allein darum, daß der Mensch so gar sehr geneigt ist auf die Mißbräuche" (Jakoby a. a. O., S. 245).

c. Es ist dermalen auch von den Protestanten zugestanden (vgl. z. B. Vögelin, „Verhältniß der Christen zur bildenden Kunst in den ersten vier Jahrhunderten", Basel 1872), daß die Christen der ersten Jahrhunderte, weit entfernt, die Kunst zu hassen, sich ihrer vielmehr, wo es ohne Gefahr geschehen konnte, sogar schon zu religiösen Zwecken bedient haben, nämlich um ihre Kirchen und besonders die Katakomben, in welchen ja auch Gottesdienst gehalten wurde, zu schmücken und sie hiedurch für die Gläubigen um so erbaulicher zu machen. Allerdings war die Kunst der ersten Christen vorwiegend symbolisch, und wurde speciell Christus besonders gerne unter dem Symbol des Lammes, Fisches u. s. w. dargestellt; aber bekanntlich finden sich schon in den Katakomben auch eigentliche, sozusagen historische Bilder Mariens, der Apostel, berühmter Martyrer u. s. w., deßgleichen Abbildungen Christi als des guten Hirten, sowie Brustbilder Christi, welch letztere freilich bereits einer etwas späteren Zeit anzugehören scheinen (vgl. *Kraus*, Roma sotterran.). Daß man schon in der frühesten Zeit für erbauliche Zwecke auch das Kreuz Christi abbildete, dürfte sich aus der Bezeichnung der Christen als „Kreuzanbeter" (religiosi crucis; Tertull. apolog. 16; cf. Minuc. Fel. Octavian. c. 9. 29) ergeben, und das bekannte Spottcrucifix (vgl. darüber *Kraus*, Rom. sotterran., 1. Aufl., S. 222 f.), welches spätestens dem dritten Jahrhundert angehört, legt doch wohl die Vermuthung nahe, daß es in damaliger Zeit auch schon Crucifixbilder gegeben habe, d. i. Bilder, welche nicht bloß das Kreuz, sondern an demselben auch den Gekreuzigten (und zwar nicht bloß im Brustbild oder als Lamm, sondern in voller Gestalt) darstellten. Doch war das in ältester Zeit und lange darnach noch nicht allgemeine Regel, sonst hätte das Quinisextum (692; can. 82) nicht erst zu verordnen gebraucht, daß künftighin auf den Abbildungen des Kreuzes (ἀναστηλοῦσθαι deutet klar auf solche hin) statt des Lammes (cf. Paulin. Nolan. ep. 32) die menschliche Figur Christi dargestellt werde, wie das sicherlich schon vielfach üblich, aber eben noch nicht allgemein war (vgl. Binterim, Denkw. VII. 1, S. 47 f.). Unläugbare Thatsache ist, daß seit Constantin zahlreiche Abbilder des Kreuzes in den Häusern, im Freien und in den Kirchen (hier über dem Altar oder in seiner Nähe; Schmid, der Altar u. s. w., S. 133 ff.) prangten, und daß die Gläubigen mit Ehrfurcht und Begeisterung auf sie blickten (cf. Chrysost. contra Jud. et Gent. 4). Ob am Kreuz auch das Bild des Crucifixus angebracht war oder nicht, galt auf Seiten der Rechtgläubigen in Beziehung auf Verehrung von jeher als irrelevant; nur die orientalischen Bilderstürmer machten insofern einen Unterschied, als ihre Stauromachie zumeist gegen die Crucifixbilder, weniger gegen die bloßen Kreuze gerichtet war. Wohl sind im Orient noch jetzt die Kreuze ohne Crucifixus vorherrschend; aber das Kreuz auf dem heiligen Tische, dessen schon Chrysostomus erwähnt, und das Processionskreuz ist auch im Orient stets ein Crucifixbild. Dieses stellt dort seit dem 11. Jahrhundert den Heiland als sterbend oder bereits gestorben (mit gerade ausgebreiteten Armen, ausgestrecktem Unterleib mit Lendentuch), also im

Zustande tiefster Exinanition dar, während man früherhin auch im Orient und im Abendland noch bis herab in's 13. Jahrhundert den Crucifixus als lebend, als stehend auf dem Pflock, ja als herrschend (mit Herrscher-Krone oder mit Kreuz-Nimbus, in langem Kleid oder doch mit längerer Schürze, in voller Ruhe, ohne Ausdruck von Schmerz) am Kreuze darstellte, um damit auszudrücken, daß der Tod über Christus als das Leben keine Macht gehabt habe, daß Christus nach des Psalmisten Weissagung (wie Ps. 95, 10 schon bei Justin, Dialog. 73, in der Itala und bei vielen Vätern lautet) vom Holze aus herrsche (regnavit a ligno Deus; vgl. die Commemor. crucis in der österl. Zeit). Theilweise schon im 12., besonders seit dem 13. Jahrhundert pflegte man (unter griech. Einfluß) sofort auch im Abendlande (zuerst in Italien, später in Deutschland) den Crucifixus als Mann der Schmerzen — sterbend oder schon gestorben, mit Dornenkrone, übereinandergenagelten Füßen, mehr oder weniger gesenkten Armen — darzustellen, aber in der Periode der Gothik immer noch nicht so derb realistisch und naturalistisch, wie nachmals in der Zeit der Renaissance und des Zopfes. Zur Archäologie des Kreuzes vgl. die oben (§ 10, S. 137) erwähnten einschlägigen Schriften von Münz und Stockbauer und Hefele's Abhandlung über „Alter und älteste Form der Crucifixe" in dessen „Beiträgen" u. s. w., Bd. II, S. 265.

Das eigentlich liturgische Kreuzesbild ist zunächst das Altarkreuz, dem wir, wie bereits angedeutet, schon in altchristlicher Zeit begegnen, und das nachweislich seit dem 12. Jahrhundert in der römischen Kirche an keiner Opferstätte mehr fehlte, mochte es auf der Mensa selber, auf dem Hinterbau oder im Ueberbau des Altares stehen; das Altarkreuz wird dermalen auch zum öfteren für den Zweck der adoratio crucis am Charfreitag verwendet. Daß in den mittelalterlichen Kirchen auch im sogenannten arcus triumphalis — hoch oben und den Blicken aller Gläubigen zugänglich — sich ein Kreuz befand, ersieht man aus Durand (Rationale lib. I. c. 1, n. 41) und anderen mittelalterlichen Schriftstellern. Daß die mittelalterlichen Kreuze in den Kirchen zumeist Crucifixe waren, ist ziemlich gewiß; die mittelalterlichen Ordines und Schriftsteller erwähnen freilich (auch in der Charfreitagsliturgie) nur einfachhin „crux"; das thun aber auch jetzt noch die Generalrubriken des Meßbuches (XX), welche nur fordern „collocetur *crux* in medio super altare", wie auch der Ordo missae regelmäßig (vgl. das. II, n. 2) nur vorschreibt „inclinet *cruci*"; und doch ist es allgemeine Gewohnheit und durch anderweitige liturgische Bestimmungen (Caeremon. episcop. lib. I. c. 12, n. 11 und besonders die schöne Constitution Benedicts XIV. „Accepimus") ausdrücklich vorgeschrieben, daß die crux altaris ein Crucifixbild (cum imagine crucifixi) sei, was auch vom Processionskreuz und vom erzbischöflichen Kreuz gilt (vgl. C. R., 18. Mai 1675, Caerem. episcop. lib. I. c. 15, n. 2).

d. Hatten die Christen seit ältester Zeit Bilder des Kreuzes und des Gekreuzigten, so erwiesen sie denselben sicherlich auch von Anfang an irgendwelche religiöse Verehrung. Wenn man sich erinnert, wie hoch die Christen zu Tertullians Zeit (de coron. milit. 3) und schon lange zuvor das mit der Hand (über sich oder Andere) gemachte Kreuzeszeichen hielten und (wovon später eingehend die Rede sein wird) welche Wirksamkeit sie diesem Kreuzeszeichen beilegten, dann kann es keinen Augenblick mehr zweifelhaft bleiben, daß sie auch den Abbildern des Kreuzes auf Gefäßen, an den Wänden der Häuser und der Kultstätten religiöse Verehrung werden erwiesen haben; nur bei dieser Annahme begreift man auch so ganz, wie die Heiden dazu kamen, die Christen als religiosi crucis, als Kreuzanbeter zu bezeichnen, bezüglich ihrer zu sagen: crucis ligna feralia *christianorum caerimoniae* (Minuc. Fel. Octavius c. 9). Wohl entgegnet Minucius Felix (a. a. O. c. 29) den Heiden: *crucem non colimus*, versteht aber, wie aus dem ganzen Zusammenhang ersichtlich ist, unter colere das Anbeten nach

Art der Heiden, welche ihren Götzenbildern als solchen (per se et propter se) eigentlichen Kultus der Anbetung erwiesen. Die Furcht vor götzendienerischer Verirrung oder doch vor dem Vorwurf derselben mag die Väter von Elvira (can. 36) zu dem Verbote veranlaßt haben, in der Kirche Objecte des Kultes und der Anbetung (quod colimus et adoratur) in Wandgemälden darzustellen, eine Uebung, welche anderwärts um jene Zeit schon weit verbreitet war und trotz jener rigoristischen Verordnung sich auch erhielt (vgl. über obigen viel gebeuteten Canon die wohl begründete Erklärung von Funk in der Tübinger Q.-Schr., 1883, S. 271 ff.). Wie allgemein und fest gewurzelt die Ueberzeugung war, daß man seit Alters die Bilder (des Kreuzes und der Heiligen) nicht bloß als Mittel der Belehrung und des Schmuckes betrachtet, sondern sie auch religiös verehrt habe[1], das zeigte sich zur Zeit der Bilderstürmerei im Orient. Päpste (Gregor II. und III., Hadrian I.), Bischöfe und Synoden beriefen sich für die Verehrung der Bilder auf das christliche Alterthum, auf die „Lehre der Väter und die Tradition der Kirche" (Concil. Nicaen. a. 787, sess. VII.), und als Leo der Isaurier, um die Bilderverehrung als Neuerung zu erweisen, sich darauf berief, daß in den sechs Concilien von ihr nichts vorkomme, entgegnete ihm Papst Gregor II.: „Aber es ist doch, Kaiser, darin (in den Acten der sechs Concilien) auch von Brod und Wasser nichts gesagt, ob man es essen und trinken solle oder nicht, weil hier der Gebrauch bereits feststand. Ebenso stand der Gebrauch der Bilder fest, und die Bischöfe brachten selbst Bilder mit auf die Concilien, da kein frommer Mann ohne Bilder reiste." — Die Verehrung, welche den Kreuzes- und Heiligenbildern durch Küssen (Zuwerfen der Kußhand), durch Anzünden von Lichtern und Weihrauch, durch Inclination und Prostration erwiesen wurde, ist in den Acten des zweiten allgemeinen Concils von Nicäa als ἀσπασμὸς καὶ τιμητικὴ προσκύνησις bezeichnet, und von dieser Art der Verehrung ausdrücklich bemerkt, daß sie nicht mit der λατρεία identisch sei, welch letztere einzig und allein dem göttlichen Wesen (μόνῃ τῇ θείᾳ φύσει) erwiesen werde; das Bild werde nicht, wie bei den Heiden, als Gott angesehen und verehrt, d. i. angebetet, und der Kult, den man ihm weihe, sei ein relativer, gehe auf das Prototyp des Bildes zurück; „ἡ τῆς εἰκονος τιμὴ (nicht λατρεία) ἐπὶ τὸ πρωτότυπον διαβαίνει, καὶ ὁ προσκύνων τὴν εἰκόνα προσκύνει ἐν αὐτῇ τοῦ ἐγγραφομένου τὴν ὑπόστασιν". Die Frankfurter Synode (794) und die libri Carolini waren also ganz im Unrecht, wenn sie dem II. Concil von Nicäa vorwarfen, dasselbe habe angeordnet, daß man die Bilder gerade so verehre, wie die Trinität, daß man ihnen latreutischen Kult erweise; das Concil stand in vollstem Einklang mit Papst Gregor II., welcher an Kaiser Leo geschrieben hatte, nicht λατρευτικῶς, sondern σχετικῶς (relativ) werden die Bilder verehrt. Anlaß zu obiger Mißdeutung mag unter Anderem gegeben haben, daß die im Abendland verbreitete lateinische Uebersetzung der fraglichen Concilsacten das griechische προσκύνησις durch *adoratio* wiedergab, eine Bezeichnung, die wir übrigens schon in den ältesten römischen Ordines, dann bei Amalarius und Pseudo-Alcuin ganz im Sinne des griechischen προσκύνησις für die Verehrung des heiligen Kreuzes am Charfreitag gebraucht finden, welche man doch gewiß nicht als Anbetung in sensu stricto betrachtete, was schon daraus

[1] Meines Erachtens genügt es nicht, in der Lehre von den Bildern Christi und der Heiligen nur zu betonen, daß sie geeignet seien, die Gläubigen, namentlich die ungebildeten, zu belehren und ein Schmuck der Kirchen zu sein; das gaben auch die libri Carolini, Agobard u. s. w. zu, deren Standpunkt in der Bilderfrage gleichwohl nicht als völlig correct galt, eben weil sie von einer Verehrung der Bilder, wenigstens der Heiligenbilder, nichts wissen wollten. Diese hat ihren Grund in der relatio oder, wie Thomas es nennt, *unio* zwischen dem Bilde und dessen Prototyp; vgl. unten n. 8. a.

hervorgeht, daß sie in den genannten Documenten und bei Rhabanus Maurus auch als salutatio, als Begrüßung bezeichnet ist, die sich in Prostration (cf. Amalar. de off. eccl. lib. I, 14) vor dem Kreuze und durch Küssen desselben vollzog. Aus Amalarius und Pseudoalcuin ersieht man, daß in jenen Kirchen, die eine particula crucis besaßen, am Charfreitag diese und nicht ein bloßes Kreuz- oder Crucifixbild adorirt wurde; war ja die adoratio crucis am Todestage des Herrn höchstwahrscheinlich in's Abendland von Jerusalem hergekommen, wo nach Angabe des Paulinus von Nola (ep. 31 ad Severum cap. 6) alljährlich am Charfreitag das wirkliche Kreuz des Herrn den Gläubigen zur adoratio ausgesetzt wurde. Amalarius schreibt: utinam in omnibus ecclesiis haberetur (sc. particula verae crucis)! quamvis autem omnis ecclesia eam habere non possit, tamen non deest eis virtus sanctae crucis *in eis crucibus*, quae ad similitudinem dominicae crucis factae sunt (de off. I, 14). Selbst jene fränkischen Theologen, welche den Heiligenbildern keinerlei Verehrung zuerkannten, hatten gleichwohl gegen die „adoratio" crucis am Charfreitag unseres Wissens nichts einzuwenden. — Noch gegenwärtig wird nach römischem Ritus am Charfreitag, als dem Tage „qua crucis mysterium celebratur" (Paulin.), dem Kreuze (Altarkreuz oder ein anderes Crucifixbild dazu verwendet) in feierlichster Weise Kult geweiht, und werden Clerus wie Volk zu demselben unter feierlicher Vorzeigung des Kreuzes eingeladen mit dem Rufe: ecce lignum crucis .... venite *adoremus;* und während die Adoration durch dreimaliges Niederfallen auf die Kniee (nicht mehr durch Prostration, die schon zu Beginn der Charfreitagsliturgie stattfindet) und durch Küssen des Crucifixbildes vollzogen wird, wird (nach Beendigung der Improperien) vom Chor gesungen: crucem tuam *adoramus* Domine, auch wird das Kreuz mit Worten des Hymnus Pange lingua etc. wiederholt direct angeredet, aber nur mit Lobpreisung, nicht mit Bitte, worauf schon Amalarius Gewicht legt, da er sagt: non sunt verba *precationis*, sed ostentationis. Aus ihm (l. c.), der die Bilderstreitigkeiten theilweise noch miterlebt hatte, ersehen wir, wie klar man sich bewußt war, daß die adoratio crucis keine Anbetung des Bildes, sondern nur eine Verehrung (προσκύνησις) desselben war, und daß man es nicht propter se, sondern wegen seiner repräsentativen Beziehung zum Gekreuzigten verehrte, welchen die Gläubigen in ihm anschauten. In der Erörterung über die Verehrung des heiligen Kreuzes am Charfreitag sagt Amalarius: creaturam nullam *colendo ut Deum adoro, sed venerando* .... Crux Christi ante me posita est, Christum quasi pendentem in ea mente teneo .... prosternor corpore ante crucem, mente ante Dominum, veneror crucem, per quam redemptus sum, *sed illum deprecor*, per quem redemptus sum; ganz ähnlich Pseudoalcuin. Durch das sub d Erörterte dürfte genugsam festgestellt sein, daß man den besonders feierlichen Kultus des Kreuzbildes am Charfreitag kirchlicherseits niemals als cultus absolutus betrachtet habe. Dadurch, daß zu Anfang der adoratio crucis dreimal das „Agios o Theos (Vater), agios Ischyros (Sohn), agios Athanatos (heiliger Geist) eleison imas" gesungen wird, will nicht bloß ausgedrückt werden, daß der Gekreuzigte eine der drei göttlichen Personen sei, sondern auch, daß die alle Völker (daher griechisch und lateinisch gesungen) umfassende Erlösung durch das Kreuzesopfer in gewissem Sinn Werk des dreieinigen Gottes sei, welchem daher allererst absolut latreutischer Kult geweiht wird. Wohl mit Rücksicht auf das Trisagion bei der adoratio crucis haben schon im Mittelalter die Künstler an den Crucifixbildern über dem Crucifixus auch den Vater und den heiligen Geist dargestellt (vgl. z. B. das Crucifixbild in Polling aus dem 11. Jahrhundert). Eine Art Fortsetzung der feierlichen adoratio crucis ist darin gelegen, daß von derselben an bis zur Non des Charsamstags Alle ohne Ausnahme, so oft sie vor dem Kreuz des Hochaltares vorübergehen (unico genu), genuflectiren müssen,

wovon weiter unten noch die Rede sein wird. — Das anbetungswürdige Opfer, welches am Charfreitag auf Golgotha in sinnenfälliger Weise am Kreuz vollbracht wurde, vollzieht sich in jeder heiligen Messe über dem Altare, welcher als geheimnißvolles Golgotha speciell durch das Altarkreuz charakterisirt wird. Der liturgische Kult, welcher diesem vorschriftsgemäß geweiht wird, ist selbstverständlich gleich der adoratio crucis am Charfreitag cultus latriae respectivus; er vollzieht sich (beim Hochamt) als Incensation (triplici ductu a *stante* wie bei der Incensation der particula crucis), dann theils als Genuflexion (unico genu und nicht so zahlreich wie vor der Kreuzpartikel), theils als bloße Inclination, wovon wir füglich erst weiter unten in der zusammenhängenden Besprechung der verschiedenen liturgischen Körperhaltungen des Näheren handeln werden, wo sich dann auch zeigen wird, wie sehr der Kultus des Kreuzbildes von dem eucharistischen rituell unterschieden, demselben untergeordnet sei. Befremden könnte, daß, wiewohl es verboten ist, über dem Tabernakel, in welchem das heiligste Sacrament aufbewahrt wird, oder vor dessen Thüre eine Kreuzpartikel zur Verehrung auszusetzen (S. 285), es doch als zuläßig erscheint, das Altarkreuz (wenigstens wenn es anderweitig nicht gut angebracht werden kann) über dem Tabernakel oder vor dessen Thüre aufzustellen; es kann dieß nur darin seinen Grund haben, weil das Altarkreuz eben zur wesentlichen Ausstattung des Altares (auch des Sacramentsaltares) gehört; andere Bilder, z. B. Christi des Auferstandenen, des guten Hirten u. s. w. dürfen nicht auf den Tabernakel gestellt, wenigstens darf dieser nicht als Basis für deren vorübergehende Exposition gebraucht werden; anders dürfte zu urtheilen sein, wenn ein Bildniß des Auferstandenen, des Heilandes mit den Wundmalen u. dgl. mit zur Construction, also zum bleibenden Schmuck des Tabernakels gehört; hat ja der hl. Karolus Borromä es geradezu vorgeschrieben, daß oben auf dem Tabernakel das Bild des Auferstandenen oder Christi des Herrn sich befinden solle, wie er die Wundmale zeigt.

e. War das Bild des Kreuzes mit oder ohne Crucifixus seit Alters das verbreitetste, so begegnen wir doch schon in den Katakomben und dann fortan auch anderen Abbildungen des fleischgewordenen Gottessohnes, denen, wie aus den Acten des II. Concils von Nicäa zu ersehen ist, die gleiche Verehrung wie den Kreuzesbildern erwiesen wurde, was — sofern sie der öffentlichen Verehrung ausgesetzt sind — auch jetzt noch der Fall ist. Ganz consequent hat die Rituscongregation am 15. Febr. 1873 auf die Anfrage „an sacra *imago divini infantis*, natalitio tempore (Weihnachtszeit) principe loco super altari exposita, sit post crucem thurificanda triplici ductu, eodem prorsus modo, quo incensatur crux cum imagine crucifixi" (Altarkreuz), geantwortet „affirmative". Das Gleiche gilt vom Bildniß des Auferstandenen, wenn es von Ostern bis Himmelfahrt öffentlich exponirt ist, und es ist völlig correct, daß die Diöcesanritualien für die sogenannte Himmelfahrtsfeier vorschreiben, der Officiator und die ministri haben vor dem Bildniß des Auferstandenen, das feierlich emporgehoben wird, dieselben Inclinationen und resp. Genuflexionen zu machen, wie vor dem Altarkreuz, und es sei triplici ductu a stante zu incensiren. — Die nämliche Vorschrift kommt in Beziehung auf das Bildniß des heiligen Geistes (Taube) zur Anwendung, wo eine liturgische Feier der Geistessendung an Pfingsten stattfindet. Den heiligen Geist im Hinblick auf Luk. 3, 22 in Gestalt einer Taube (gemalt oder aus Metall z. B. in den Baptisterien) darzustellen, ist in der Kirche uralter Brauch (vgl. Kraus, Realencyklop. d. christl. Alterthümer s. v. Geist hl.), während die Abbildung desselben in Menschengestalt nur vereinzelt vorkam und es durch Benedict XIV. (1. Oct. 1745) ausdrücklich verboten wurde, den heiligen Geist „sub speciosi juvenis forma" darzustellen. — Bilder von Gott Vater (in menschlicher Gestalt) hatte man zur Zeit des Bilderstreites weder im Orient noch im Occident,

wenigstens nicht für den Zweck der Verehrung (wenn auch auf Sarkophagen u. s. w., vgl. Kraus a. a. O. s. v. Gott); lesen wir ja im ersten Briefe Gregor II. an Leo den Isaurier: „warum machen wir kein Bild von Gottvater? Die göttliche Natur kann nicht dargestellt werden; hätten wir ihn aber gesehen, wie den Sohn, so könnten wir auch ein Bild von ihm machen" (Hefele, Concil-Gesch., 3. Bd., S. 364). Nicht lange darnach fing man im Abendlande an, mit Bezugnahme auf Dan. 7, 9 Gott Vater als einen Greis mit lang herabwallendem weißem Bart, auf dem Throne sitzend, darzustellen, eine Art der Abbildung, die nach und nach (übrigens nicht ohne Widerspruch) im Abendlande (keineswegs aber im Orient) gemeinüblich wurde. Auf dem ältesten Trinitatisbild (aus dem Anfang des 5. Jahrh.; Paulin. epist. 32) ist der Vater noch nicht in Menschengestalt, sondern durch das Symbol der für den Sohn Zeugniß gebenden Hand („hic est filius meus dilectus"), der Sohn selber als Lamm, der heilige Geist als Taube dargestellt. Die nach und nach durch kirchlichen Gebrauch sanctionirte Art, den Dreieinigen bildlich darzustellen, beschreibt Benedict XIV. a. a. O. also: Imagines ss. Trinitatis communiter approbatae et tuto permittendae illae sunt, quae vel personam *Dei Patris* exhibent in forma *viri senis*, desumpta ex Dan. 7, 9 „antiquus dierum sedit", *in ejus autem sinu* unigenitum ipsius Filium, Christum videlicet Deum et hominem, et inter utrosque Paraclitum Spiritum sanctum in specie columbae; vel duas personas modico intervallo sejunctas repraesentant, unam senioris viri nimirum Patris, alteram Christi, medium autem inter ipsos Spiritum sanctum in columba expressum; die Darstellung aller drei göttlichen Personen in Menschengestalt erklärt er als entschieden unzulässig.

f. Die schismatische Kirche in Griechenland und im Orient hielt in Beziehung auf Bilderverehrung überhaupt und speciell in Beziehung auf die Verehrung der Kreuzesbilder streng an den Bestimmungen des zweiten allgemeinen Concils von Nicäa fest, wie aus der orthodoxa confessio ecclesiae orientalis vom Jahre 1643 (p. III. quaest. 55) und namentlich aus den Acten der im Jahre 1672 gegen die Calvinisten gehaltenen Synode von Jerusalem erhellt, welche „dreimal Anathema spricht über denjenigen, welcher dem Bilde unseres Herrn Jesu Christi in Menschengestalt keine Verehrung erweist", auch Anathema ruft wider Cyrillus Lukaris, welcher den Gebrauch von Bildern Christi und der Heiligen zur Belehrung der Gläubigen und zum Schmucke der Kirchen zwar gestattete, aber ihnen jede Verehrung aberkannte: „ἀνάθεμα Κυρίλλῳ, τῷ τὴν τῶν σεπτῶν εἰκόνων τιμὴν καὶ σχετικὴν προσκύνησιν ἀθετοῦντι." — Weiter noch als Cyrillus Lukaris waren bekanntlich Karlstadt und die Reformirten gegangen, welche jeglichen Gebrauch von Bildern — gleichviel ob Crucifix- oder Heiligenbildern — als Götzendienst erklärten und daher dieselben allerwärts entfernten, übertünchten, zertrümmerten. Auf die Frage: „mögen aber nicht die Bilder als der Laien Bücher in den Kirchen geduldet werden", antwortet der Heidelberger Katechismus: „nein! denn wir sollen nicht weiser sein als Gott, welcher seine Christenheit nie durch stumme Götzen, sondern durch die lebendige Predigt seines Wortes will unterwiesen haben". — Die Lutheraner — vorab Melanchthon — waren zwar auf solche Bilderstürmerei nicht gut zu sprechen, und wollten namentlich historische Bilder im Interesse des Laien-Unterrichts „memoriae sive historiae gratia" erhalten wissen, verpönten aber jedwede Verehrung derselben als Götzendienst. Aber es dauerte nicht allzu lange, so verschwanden nicht etwa bloß die Madonnen- und Heiligenbilder, sondern auch die Crucifixe aus den meisten protestantischen Kirchen, wofür dann — memoriae et historiae gratia — die Porträte der Superintendenten und Pastoren Aufnahme fanden. Lukas Kranach mußte für die Pfarrkirche in Wittemberg eine Kindstaufe malen, wobei die anwesenden Personen

sämmtlich Porträts waren. Auf das anhaltende Bitten seiner Frau malte er auch sie dazu, aber zu ihrem großen Aerger nur mit der Kehrseite, und Arnold, der in seiner Kirchen- und Ketzergeschichte dieß erzählt, setzt (obschon Protestant) mit sarkastischem Spotte, unter Bezugnahme auf die bekannte Aeußerung Gregors I. (ep. ad Serenum) hinzu: „dieß hat vielleicht auch der Laien-Bibel sein sollen". In neuester Zeit hat bekanntlich das Crucifixbild auch in vielen protestantischen Kirchen wieder Zugang und eine Stätte auf dem Abendmahlstisch gefunden.

3. Als Object des katholischen Kultus in sensu stricto erkannten wir Gott den Dreieinigen und das fleischgewordene Wort Gottes in seinem gesammten erlösenden Thun. Diese Objectsbestimmung gilt auch für die kirchlichen Feste der Heiligen und Seligen[1]; auch an ihnen ist Gott der Dreieinige Object des Kultus und der fleischgewordene Gottessohn, dessen erlöserisches Thun gerade in den Heiligen als recht groß und wunderbar erscheint. Allerdings werden, wie in n. 4 gezeigt werden soll, auch die Heiligen selber liturgisch verehrt, und wird in dieser Verehrung ihnen ein cultus in sensu latiori geweiht; aber auch dieser Kult, den man immerhin als Heiligenkult bezeichnen mag, ist zuletzt cultus *Dei*, ist indirecte λατρεία, weil Verherrlichung Gottes und seines Gesalbten. Uebrigens nimmt dieser cultus Sanctorum, den wir genauer als *veneratio* Sanctorum bezeichnen, in der Liturgie selbst der Heiligenfeste eine sehr bescheidene Stellung ein; zum allergrößten Theil ist die katholische Liturgie auch an den Heiligenfesten directer cultus Dei oder λατρεία im strengsten Sinne des Wortes; nicht nur der Opferact selber ist, wie selbstverständlich, λατρεία; auch sämmtliche Gebete, welche bei der Opferfeier gesprochen werden — seien es Bitt-, seien es Lobgebete — sind ausschließlich und direct an Gott oder an Christus gerichtet, sowie auch das Stundengebet fast in allen seinen zahlreichen Bestandtheilen directe Latrie, Gottesdienst im strengsten Sinne des Wortes ist. Die Protestanten sind daher im Unrecht, wenn sie die Feier unserer Heiligenfeste kurzweg als „Heiligendienst" bezeichnen und uns vorwerfen, daß wir in der Feier dieser Feste Gott den ihm allein gebührenden Dienst entziehen, den Gottesdienst in Götzendienst verkehren. Gregor von Nyssa sagt in seiner Rede auf den Martyrer Theodor, die Gläubigen haben sich in dessen Kirche zur Jahresfeier seines Martyriums versammelt, um Gott anzubeten und das Siegesgedächtniß der Kämpfe des Martyrers zu feiern. Das Gleiche geschieht auch jetzt noch an den Heiligenfesten; zuerst und zumeist wird direct Gott angebetet und verherrlicht, dann aber auch der Heiligen in Lobpreis und Verehrung gedacht.

a. Als selbstverständlich erscheint es, daß, wie an Sonntagen und Festen des

---

[1] Als Heilige bezeichnet man bekanntlich die förmlich Canonisirten, als Selige die förmlich Beatificirten. Erstere stehen im Martyrologium, haben den ganzen cultus publicus Sanctorum, während den bloß Beatificirten ein cultus publicus (Festfeier, Verehrung ihrer Reliquien und Bilder) nur insoweit zusteht, als er in der Beatificationsbulle oder durch eigenes apostolisches Indult eingeräumt ist; vgl. die näheren dießbezüglichen kirchlichen Bestimmungen bei Mühlbauer, decr. auth. tom. I. pag. 118 sqq. Auch auf Grund uralter und verlässiger Ueberlieferung werden Verstorbenen die honores Sanctorum vel Beatorum zuerkannt. Das innere Wesen des Kultes berührt die Unterscheidung in Sancti und Beati nicht, und werden wir daher im Nachfolgenden kurzhin von Heiligenverehrung reden.

Herrn, so auch an den Heiligenfesten der **Opferact**, welchen der Gottmensch selber durch sichtbare Stellvertreter vollbringt, ausschließlich Latrie, Kultact im höchsten und vollsten Sinn des Wortes ist; nie und nirgends hat man das Opfer einem Heiligen dargebracht, wohl aber in memoriam vel honorem Sanctorum, wovon später (n. 4) eingehend die Rede sein wird. Was dann die einzelnen **Gebete** betrifft, die an den Heiligenfesten **bei der Opferfeier** vom Priester gesprochen werden, so ist unter den vielen Hunderten derselben (Collecten, Secreten, Postcommunionen), welche das Meßbuch enthält, auch nicht ein einziges, das nicht direct an Gott den Vater oder — was verhältnißmäßig selten vorkommt — an Gott den Sohn gerichtet und in dessen Schlußformel nicht auf den Dreieinigen Bezug genommen wäre. Alles, um was die Kirche an den Heiligenfesten bei der Opferfeier **bittet**, Verzeihung der Sünden, Hilfe und Schutz mannigfacher Art, Heiligkeit des Wandels nach dem Vorbild des Tagesheiligen, reichgesegnete Feier seines Festes u. s. w. — um all das fleht sie einzig und allein zu **Gott**, im Hinweis freilich auf die Verdienste und die Fürbitte der Heiligen. Die Kirche ist sich eben klar bewußt, es sei **Gnade von Gott**, daß er durch die Verdienste und Fürbitten der Heiligen sich huldvoll für uns stimmen, zur Erhörung unserer Bitten sich bewegen läßt, und darum bittet sie bei Darbringung des heiligsten Opfers den allmächtigen und barmherzigen **Gott**, er möge im Hinblick auf die Verdienste und Fürbitten der Heiligen die erbetenen übernatürlichen und natürlichen Güter verleihen; *praesta* (Deus), ut B. M. v. apud te intercessionibus adjuvemur; — *tribue* (Deus), ut ipsam B. M. v. pro nobis intercedere sentiamus; — munera oblata (Opfergaben der Gemeinde) beatae Anastasiae suffragantibus meritis ad nostrae salutis auxilium provenire concede; — ja die Kirche ist überzeugt, daß selbst schon das Einlegen von Fürbitten Seitens der Heiligen zuletzt **Werk Gottes** sei, durch welchen und in welchem die Heiligen Kenntniß von unseren Anliegen erhalten, der sie zur Fürbitte für uns anregt und so dafür sorgt, daß uns deren Fürbitte nicht mangelt: *Sanctorum* tuorum Domine nobis pia *non desit oratio*, quae et munera nostra conciliet, et tuam nobis indulgentiam semper obtineat" (Secret. in festo Innocent.). Wohl werden selbst im Canon der heiligen Messe, vor und nach der Consecration die Namen mehrerer Heiligen feierlich genannt, aber **in Gebeten, die an den Vater gerichtet** sind und die abschließen mit: quorum meritis precibusque *(tu Deus) concedas*... intra quorum nos consortium *(tu Deus)* veniae largitor *nos admitte*. Auch jetzt gilt noch, was Augustin (civ. Dei 22, 10) sagt: „*ad sacrificium* martyres... *nominantur, non tamen a sacerdote, qui sacrificat, invocantur*". Wie als Bittopfer, so wird die heilige Messe auch als **Anbetungs- und Dankopfer** an den Heiligenfesten ausschließlich Gott dargebracht; **Gott verherrlichen wir** am Altare opfernd und **lobpreisend** (Gloria in excelsis, Praefatio) ob all dem Großen, so er an den betreffenden Heiligen und durch sie an Anderen gnadenvoll gethan hat und auch jetzt noch thut, und es gibt meines Erinnerns, von einigen Muttergottesmessen abgesehen, kein **Meßformular**, in welchem ein Heiliger **direct** verherrlicht oder angerufen würde.

b. Im Wesentlichen dasselbe wie von der Meßliturgie gilt auch vom **Stundengebet** der Heiligenfeste; auch in ihm erscheint Gott der Dreieinige und der **Gottmensch** — strahlend im Glanze des Tagesheiligen — **als Mittelpunkt allen Anbetens, Dankens und Flehens**, wie schon die Invitatorien beweisen, welche Richtung und Intention des gesammten Gebetsofficiums ausdrücken; z. B. *Regem* apostolorum (martyrum, confessorum, virginum) Dominum venite adoremus; Regem, praecursoris Dominum, venite adoremus; beatus Laurentius Christi martyr triumphat coronatus in coelis, venite adoremus Dominum etc. Auch in den **Hymnen** steht zum öfteren Gott oder der Gottmensch

als Object des Lobpreises und der Bitte im Vordergrund: In his (sc. apostolis) *Paterna* gloria, in his triumphat *Filius*, in his voluntas *Spiritus*, coelum repletur gaudio; — *Deus tuorum* militum .... laudes canentes martyris absolve nexu eriminis; — *Rex gloriose* martyrum (Christe), *tu* vincis inter martyres, *tu* vince nostra erimina; *Christo* profusum sanguinem; *Jesu* .... corona praesulum; — *Jesu* corona celsior; — *Jesu* corona virginum; — *Virginis proles* opifexque matris etc. Daß die Psalmen mit ihrem doxologischen Schluß, daß der Hymnus Ambrosianus auch an den Heiligenfesten direct und ausschließlich an Gott und seinen Gesalbten gerichtet, Dank und Bitte vor ihnen und an sie seien, das bringt schon deren Natur mit sich, und wenn die Lesungen nebst zugehörigen Responsorien uns das Ideal des Heiligen zeichnen, sein wundersames Leben und Wirken schildern, so geschieht auch das zur Verherrlichung Gottes, zu welchem aufblickend wir am Schluß der einzelnen Lectionen rufen: tu autem Domine miserere nobis, als wollten wir sagen: Herr, daß ich mit deiner Gnade nicht so mitwirke, wie dieser Heilige es gethan, daher ihm so unähnlich bin, ist meine Schuld, so du mir vergeben mögest. Was die Orationen betrifft, so ist im ganzen liturgischen Gebetsofficium durch's Brevier hin nicht eine einzige eigentliche Oration an einen Heiligen gerichtet, und die wenigen Hymnen, Antiphonen und Invocationen, welche direct an Heilige gerichtet sind, erscheinen wenigstens als eine indirecte Verherrlichung Gottes, wie später sich zeigen wird. Aus dem Gesagten ergibt sich nun die nothwendige Folgerung, daß der Protestantismus, weit entfernt, durch Abschaffung der Heiligenfeste den Kultus, die Latrie Gottes und seines Gesalbten gefördert zu haben, denselben vielmehr unsäglich geschädigt hat. Anläßlich der zahlreichen Heiligenfeste wird in der katholischen Kirche Tag für Tag auf Tausenden von Altären in der eucharistischen Feier die absolute λατρεία des gottmenschlichen Hauptes vollzogen, an dessen latreutische Thätigkeit sich Millionen von Gläubigen anschließen, um die höchste Majestät, welche in den Tages-Heiligen uns ihre Glorie täglich in einem neuen Lichte zeigt, anzubeten, ihr zu danken, sie im Hinblick und Hinweis auf die Heiligen um die Gnade anzuflehen, immer mehr in's Bild Christi verklärt zu werden; die protestantischen Gotteshäuser dagegen bleiben unter der Woche zumeist geschlossen, weil dort Niemand ein geistiges Auge für die Herrlichkeit und Größe Gottes in seinen Heiligen hat, darum auch Niemand vor dem Deus mirabilis in sanctis suis in heiligem Dienst sich beugen mag, während man vielleicht mit den sogenannten Größen des Genie's u. s. w. Götzendienst treibt. Nehmen wir dazu den Entgang an directer, ausgedehnter und schwungvoller Verherrlichung Gottes, welcher durch die Verwerfung des Stundengebetes an den Heiligenfesten sich für den Protestantismus ergibt, so bleibt demselben wahrlich kein Grund des Rühmens, für die Ehre Gottes geeifert oder gar sie gefördert, das Kirchenjahr durch Beseitigung der Heiligenfeste wieder zu einem „Jahr des Herrn" (Kliefoth) gemacht zu haben. Auch die Feste der Heiligen sind uns Katholiken im Grund genommen Feste des Herrn, der sich nicht bloß während der Tage seines Erdenlebens in den großen Thatsachen unserer Heilsbereitung als voll der Wahrheit und der Gnade geoffenbart hat, sondern bis an's Ende der Tage in seiner Kirche geheimnißvoll thätig ist, sich als das Licht und Leben der Menschen erweist, und zwar ganz besonders augenfällig in seinen Heiligen. Warum sollte Gott und sein fleischgewordenes Wort nicht auch ob dieser Offenbarungen verherrlicht werden und warum sollten die Gläubigen nicht im Hinblick auf so ganz concrete Nachbilder Christi, wie sie in den Heiligen vor uns stehen, zu Gott flehen dürfen, er möge auch ihnen die Gnade verleihen, das „induimini Dominum Jesum Christum" mehr und mehr an sich zu verwirklichen? Daß bei solchem Verherrlichen Gottes auch bewundernde Blicke auf die

Heiligen selber fallen, und bei solchem Flehen zu Gott die hochbegnadigten Heiligen um Intercession angerufen werden; was ist natürlicher als dieß?

4. So ganz und gar entsprechend es ist, daß auch an den Heiligenfesten die gesammte Liturgie fast ausschließlich und direct an Gott gerichtet, daß sie Verherrlichung Gottes in seinen Heiligen, Bitte an Gott im Hinblick und Hinweis auf die Heiligen, daß sie also Gottesdienst im strengsten Sinne des Wortes ist, so hat es doch gewiß nichts Befremdliches, sondern erscheint vielmehr als höchst naturgemäß, daß in der Liturgie — zumal der Heiligenfeste — auch die Heiligen selber direct verehrt werden, selbstverständlich in Unterordnung unter die divina majestas und in Formen, wie sie dieser untergeordneten Stellung der Heiligen entsprechen. Solche Verehrung weiht ihnen denn auch die Kirche, und zwar zunächst durch die Worte der Lobpreisung und Verherrlichung, welche sie in der Liturgie (im Stundengebet) — übrigens verhältnißmäßig nur selten — direct an sie richtet, sodann durch die öffentliche, directe Anrufung ihrer Fürbitte und durch Bezugnahme auf diese Fürbitte in vielen Orationen, welche direct an Gott gerichtet sind. Der katholische Kultus hat also in der That, wenn auch nur in wenigen seiner Bestandtheile, die Heiligen in ihrer Gesammtheit oder einzelne derselben zum nächsten Object; und es wird sich nun fragen, ob dieser Heiligenkult wirklich, wie man uns oft vorwirft, eine eigentliche λατρεία, ein cultus supremus *Sanctorum* sein solle und sei, so daß wir die Heiligen für sich und wie Gott verehren, oder aber, ob dieser Kult, wenn auch zunächst und direct auf die Heiligen gerichtet, doch zuletzt auf Gott gehe und insofern allerdings cultus *supremus* sei, keineswegs aber, sofern er die Heiligen an sich zum Gegenstande hat. Daß ersteres nicht der Fall sein könne, ergibt sich schon unwiderleglich aus dem sub 3 Gesagten. Denn wenn an den Heiligenfesten wenigstens neun Zehntheile all der Gebete, welche gesprochen werden, sich ausschließlich und direct auf Gott beziehen, Gott als den Quell aller Glorie und Macht der Heiligen anerkennen und feiern, so ist doch wohl selbstverständlich, daß die Kirche in den wenigen Gebeten und Riten, welche direct an die Heiligen und auf deren Verherrlichung gerichtet sind, nicht sich selbst widersprechen, die Heiligen nicht zu Göttern machen, sondern sie um Gotteswillen und Gott in ihnen verherrlichen, ihnen nur einen cultus *inferior* et *relativus* erweisen wolle, wie denn auch seit Jahrhunderten nach theologischem Sprachgebrauch der Kult, welcher den Heiligen erwiesen wird, im Unterschied von der Gott allein gebührenden λατρεία als Dulie und resp. Hyperdulie bezeichnet wird. Nach der hierin maßgebend gewordenen Unterscheidung Augustins (de civ. Dei X. 1. cf. Fulgent. fragm. 13) bezeichnet δουλεία im Unterschied vom Gottesdienst (λατρεία) jenen Dienst, welchen man höher stehenden Menschen erweist: „servitus, quae debetur hominibus", und der hl. Thomas erklärt sehr präcis: *dulia*, per quam *homini* similitudinem dominii (Dei) *participanti* cultum exhibemus — *latria*, per quam *Deo* verum et *plenarium* dominium obtinenti cultum et honorem deferimus (summa theol. II. 2. q. 103. art. 3). Nur eine besondere Species der religiösen Dulie, nicht wesentlich von ihr verschieden ist die sogenannte Hyperdulie, d. i. jener den einfachen Heiligendienst überragende religiöse Dienst, welchen die Kirche

und ihre Gläubigen seit Alters [1] der allerseligsten Jungfrau Maria erweisen, und zwar nicht zunächst, weil sie selbst die Engel überragt an persönlicher Heiligkeit, sondern weil sie Mutter Gottes und als solche mit Gott inniger verbunden, näher und wesenhafter verwandt ist als irgend ein anderes Geschöpf — propter specialem affinitatem ad Deum, in *quantum est mater Dei* (Thom. summa theol. II. 2. art. 4). Uebrigens betont der hl. Thomas wiederholt und nachdrucksamst, daß der seligsten Jungfrau, weil sie bei all ihrer Gnadenfülle doch eine „pura creatura rationalis" sei, der cultus latriae durchaus nicht gebühre: non debetur ei adoratio latriae, *sed solum veneratio duliae*, *eminentius tamen*, quam caeteris creaturis, in quantum est mater Dei. Et ideo dicitur, quod debetur ei non qualiscunque dulia, sed *hyperdulia* (l. c. III. q. 25. art. 5). Sieht man sich diese in der katholischen Theologie ganz geläufige Unterscheidung und vollends die einschlägigen Erklärungen des Tridentinums (sess. 25 de invoc. Sanctorum) an, so ist's in hohem Grade zum Verwundern, daß bis zur Stunde der katholische Heiligenkult als Götzendienst und als paganisirende Zersplitterung der Idee des einen Gottes bezeichnet werden kann. Zwar ist man so gnädig, „anzuerkennen, daß die Lehrbestimmungen des Katholicismus sich bemühen, eine Grenze zwischen der anbetenden Verehrung zu ziehen, die wir Gott schulden, und der werthschätzenden Hochachtung, die wir Geschöpfen zollen dürfen", fügt dann aber gleich hinzu, „daß in Wirklichkeit diese Grenze nicht beachtet werde, und daß es nicht möglich sei, sie zu bewahren (vgl. Jakoby a. a. O. S. 12 ff.). Wir behaupten dagegen, daß es für einen Katholiken, der die Elemente seines Katechismus kennt, folglich eine richtige Vorstellung von Gott als dem einzigen höchsten Wesen, sodann vom Gottmenschen und von der Stellung der Heiligen zu Gott und zum Erlöser hat, gar nicht möglich sei, die fragliche Grenze in Wirklichkeit, d. h. im Innern, zu überschreiten. Mag der schlichte Katholik vielleicht bei seiner Heiligenverehrung Formen des Wortes, der Körperhaltung u. s. w. in Anwendung bringen, die in abstracto mißverständlich sein, als Ausdruck der Latrie gedeutet werden können — er hat ein Recht, zu verlangen, daß man auf einem Gebiete, wo die sinnenfälligen Formen äußerst dehnbar sind, ihn nach seiner Intention beurtheile (vgl. § 11 S. 153), und diese ist correct, wenn in fraglichem Betreff sein Glaube correct ist, wozu nach Obigem nicht allzu viel gehört. Der hl. Augustin sagt (de civ. Dei X. c. 4), daß mit Ausnahme des Opfers alle übrigen Formen der Gottesverehrung auch höher stehenden Menschen gegenüber im Gebrauch seien; schon in den heiligen Schriften sehen wir einen und denselben actus externus venerationis, z. B. Prostration, Genuflexion, bald Gott, bald einem Menschen gegenüber in Anwendung gebracht, und bis zur Stunde nimmt kein Mensch daran Anstoß, wenn im sogenannten cultus civilis, den man etwa weltlichen Fürsten erweist, Genuflexion, im Orient Prostration, vorgeschrieben ist; man beurtheilt derlei

[1] Den eingehenden, aus schriftlichen und monumentalen Documenten geschöpften Nachweis, daß Maria schon in den ersten christlichen Jahrhunderten besondere Verehrung genoß, und zwar zunächst wegen ihrer außerordentlichen Stellung im Erlösungswerk als Mutter Gottes, vgl. bei Lehner, „die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten", bes. S. 182—222.

sinnenfällige Formen eben mit Rücksicht auf die zu Grunde liegende Intention und im Hinblick auf Herkommen und allgemeine Sitte. Warum sollte das nicht auch beim Heiligenkult geschehen, und zwar nicht bloß bezüglich gewisser körperlicher Gesten, sondern auch bezüglich der Formen des Wortes, also der Anreden, Invocationen, Hymnen u. s. w.? Was übrigens die äußeren Formen des officiellen, liturgischen Heiligenkultes betrifft, so sind dieselben durchweg so beschaffen, daß aus ihnen als solchen deutlich genug entnommen werden kann, es handle sich nicht um Latrie, sondern um Hyperdulie oder Dulie. Daß diese zweigradige Verehrung der Heiligen ihre Berechtigung, daß sie in der innigen, wesenhaften Beziehung der Heiligen mit Gott, im consortium divinae naturae ihren tiefsten Grund habe, und insofern indirecter *cultus latriae* sei, soll in der nachfolgenden Erörterung etwas ausführlicher dargelegt werden. Wie S. 282 bemerkt wurde, ist das wirkliche Kreuz des Erlösers dem Christen Gegenstand der Verehrung, weil es in unmittelbare Berührung mit dem Leibe und Blute des Herrn kam, ja selbst das bloß abbildliche Kreuz verehren wir religiös, obschon seine Beziehung zum Gekreuzigten nur eine repräsentative, nur unio quaedam moralis ist. Wie sollten wir nun Maria, welche als Mutter Gottes in der für ein Geschöpf denkbar wesenhaftesten Beziehung zu Gott steht, und wie sollten wir die übrigen Heiligen nicht religiös verehren, welche dem Gottmenschen geheimnißvoll einverpflanzt sind, als Verklärte in einer höchst realen Union und Conformität zu ihm stehen? „Wie sollte man," frägt Johannes Damascenus (de fide orthodoxa IV. 15), „diejenigen nicht ehren, welche Diener, Freunde und Söhne Gottes sind, durch Theilnahme an ihm das geworden, was er von Natur ist?" Je klarer dem Liturgen die tiefsten Gründe des Heiligenkultes sind, desto freudiger und segensreicher wird er ihre Feste feiern, die sich ihm alle auch und allermeist zu Festen des Herrn gestalten. Möge es daher entschuldigt werden, wenn wir hier auf diese tiefste Grundlage des liturgischen Heiligenkultes etwas ausführlicher eingehen!

a. Die Verehrung, welche wir den Heiligen direct erweisen, fällt nicht unter den Begriff „Kultus" im engsten Sinn, wie denn auch der Kirchenrath von Trient (sess. 22 de sacrif. missae cap. 3; sess. 25 de invoc. Sanct.) nicht von einem *„cultus"* Sanctorum, sondern von *veneratio*, *honor*, *memoria* Sanctorum redet. Uebrigens hatte das Wort cultus von jeher auch einen weiteren Sprachgebrauch (Aug. de civ. Dei X. 1), und redet man in der Theologie wie von einem cultus latriae, so auch von einem *cultus* hyperduliae et duliae und von einem cultus civilis; daher ist man wohl berechtigt, in der Liturgik die in Rede stehende Verehrung der Heiligen als Heiligenkult zu bezeichnen, um so mehr, als ja diese Verehrung indirect auf Gott sich bezieht und insofern zuletzt als cultus in sensu stricto erscheint. Es wurde schon wiederholt betont, daß die außerordentliche Verehrung Mariens (hyperdulia) ihren tiefsten Grund darin habe, daß Maria als Mutter Gottes in der engsten, geheimnißvollsten Verwandtschaft nicht bloß mit dem Gottmenschen, sondern auch mit Gott dem Vater und Gott dem heiligen Geist steht, einer Verwandtschaft, welche die in der Justification begründete substanzielle Beziehung der Gläubigen zum Gottmenschen und zum dreieinigen Gotte noch weit überragt (vgl. des Näheren Morgott, Mariologie, S. 36 ff.). Durch Gott, durch die geheimnißvolle Herablassung Gottes zu ihr ist sie also Gegenstand unserer ganz besonderen Verehrung, welche

daher, wenn auch direct an Maria gerichtet, zuletzt doch auf Gott zurückgeht. All das übernatürliche Licht und Leben sodann, worin die übrigen Heiligen glänzen und um dessentwillen wir sie verherrlichen und zuversichtlich anrufen, ist wesenhafter Ausstrahl aus Gott dem Dreieinigen, wurde den Heiligen eingeströmt durch den Gottmenschen, welcher das Licht und Leben der Menschen geworden ist. Nicht um ihrer natürlichen Gaben und Vorzüge willen sind sie Gegenstand unserer religiösen Verehrung, sondern wegen ihrer übernatürlichen Würde, die sie in der Justification durch Ineinsverpflanzung mit Christo, durch die adoptio filiorum Dei wie ein Samenkorn erhielten, das unter ihrer getreuen Mitwirkung im Thal der Zähren heranwuchs und im himmlischen Paradies zum vollendeten, fruchtreichen Baum geworden ist. Das lumen gloriae, in welchem die Heiligen Gott schauen, ihre vollendete Liebe zu Gott und Vereinigung mit dem göttlichen Willen, ihre Theilnahme an Gottes Macht, in welcher sie mit Christo herrschen, sind wesentlich identisch mit der heiligmachenden Gnade, welche sie in der Taufe empfingen und in welcher die Vergöttlichung grundgelegt wurde (I Petr. 1, 4), die in der Sanctitas der Vollendung ihren Abschluß gefunden hat; was die Heiligen in ihrer himmlischen Glorie sind, das sind sie durch die vom Gottmenschen im heiligen Geist ihnen eingeströmte gratia sanctificans und durch die zur Fruchtbarmachung der heiligmachenden Gnade ihnen fort und fort verliehene gratia actualis, anders ausgedrückt — das sind sie durch Gott, durch den Gottmenschen, das sind sie auf Grund jener geheimnißvollen Union, in welcher sie durch pure Gnade als lebendige Glieder mit Christo dem Haupte (Trident. sess. 6, 16 de justif.) und durch ihn mit dem dreieinigen Gotte stehen. Jeder Heilige muß mit dem Apostel bekennen: „gratia Dei sum id, quod sum, et gratia ejus in me vacua non fuit“ (I Cor. 15, 10), weßhalb der hl. Augustin mit Recht sagte: cum Deus *coronat* merita nostra, nihil aliud coronat, quam *munera sua*, und Papst Cölestin I. an die Bischöfe Galliens schrieb: omnia studia et omnia opera ac merita sanctorum *ad Dei gloriam laudemque referenda sunt*, quia nemo alinnde ei placet, nisi ex eo, qnod ipse donaverit; und etwas weiter unten: tanta est erga omnes homines bonitas Dei, ut nostra velit esse merita, *quae sunt ipsius dona*, et pro his, *quae largitus est*, aeterna praemia sit donaturus (Constant epp. pontif. pag. 1190 sqq.). Allerdings muß der Mensch mit der in der Wiedergeburt aus Christo dem Haupt ihm habituell eingeströmten, sofort vermehrten und fortan auch actuell ihm zufließenden Gnade frei mitwirken, weil ja sonst von Verdienstlichkeit der guten Werke und von Lohn für dieselben, wie Gott aus Gnade ihn verheißen hat und gewährt, gar nicht die Rede sein könnte; allein daß diese mit Freiheit vollbrachten Werke einen Werth für die Ewigkeit haben, ein von Gott gnadenvoll gewährtes Anrecht auf die ewige Seligkeit und Herrlichkeit im Himmel begründen, stammt zuletzt wiederum nicht aus der Freiheit des Menschen als etwas pur Natürlichem und Endlichem, sondern aus jenem übernatürlichen Licht und Leben, das in der gratia sanctificans in die Seele sich ausgegossen, alle ihre Kräfte verübernatürlicht und verklärt hat, es stammt aus der *unio cum Christo*, aus dem *consortium divinae naturae*, in welchem das endliche Werk des Menschen das Gepräge der Unendlichkeit und Ewigkeit erhält, gottförmig, darum gottgefällig und ewigen Lohnes werth gemacht wird. Hier wollen wir auch gleich bemerklich machen, es könne unmöglich eine Zurücksetzung Christi und seines Verdienstes darin liegen, daß die Kirche in der Liturgie der Heiligenfeste und daß sie selbst im Meßcanon sich auf die Verdienste der Heiligen bezieht, daß sie „sanctorum *meritis* et precibus“ — „gloriosis *meritis* et precibus intercedentibus“ — „suffragantibus sanctorum *meritis*“ das von Gott zu erlangen wünscht und hofft, um was sie eben betet. Diese Verdienste der Heiligen, auf welche die Kirche in ihren Gebeten sich beruft, und auf welche hin-

weisend sie um so sicherer erhört zu werden glaubt, sind Verdienste der mit dem Haupte innigst verbundenen Glieder, sind Verdienste des Hauptes in den Gliedern, und man muß keinerlei Verständniß von dem geheimnißvollen, eben so realen als zärtlichen Verhältniß Christi des Hauptes zu den Gliedern seines mystischen Leibes haben, wenn man sich das Haupt, durch welches allein die Glieder leben, als eifersüchtig auf dieselben vorstellt, und nicht einsieht, daß vielmehr in den Verdiensten der Glieder das Haupt sich selber anschaue und liebe, und daher eine Berufung auf diese Verdienste sein Herz denen nur günstig stimmen könne, welche solch eine Berufung einlegen. Dazu kommt noch, daß vi communionis sanctorum denen, welche sich vertrauensvoll auf die merita sanctorum berufen, überschüssige satisfactorische Verdienste der Heiligen zu Theil werden können, wodurch zeitliche Strafen getilgt, Gott versöhnlicher gestimmt und zur Gebetserhörung geneigter gemacht wird; stehen ja die Gerechtfertigten nicht als einsame Monaden da, sondern sind in Folge ihrer engen, wesenhaften Verbindung mit dem Haupte auch unter sich auf's innigste verbunden (vgl. I Kor. 10, 17). So wenig die ausströmenden Sonnenstrahlen eine „Zersplitterung" der Sonne sind, so wenig die Einstrahlung göttlichen Lichtes und Lebens aus Christo in Millionen von Gläubigen in der Rechtfertigung und fortgesetzten Heiligung als „Zersplitterung" des einen verherrlichten Gottmenschen erklärt werden darf, so wenig hat man hinwiederum ein Recht, die Verehrung der Heiligen als „Zersplitterung" der Christus- und Gottesidee, als „Zersplitterung" der Gott allein gebührenden Anbetung zu bezeichnen. „Omnia opera ac merita sanctorum *ad Dei gloriam* laudemque referenda sunt", hörten wir den heiligen Papst Cölestin erklären, und analog müssen wir auch sagen: alle Verehrung, so wir den Heiligen direct aus dem Grunde erweisen, weil sie ja keine todten Instrumente der Gnade, sondern mit der Gnade frei thätig waren, ist zuletzt auf Gott zu beziehen, „ad Dei gloriam laudemque referenda est", und erscheint indirect als Anbeten, Danken und Flehen vor Gott und seinem Gesalbten, als religiöses, als gottesdienstliches Thun.

b. Wie an den Heiligen, so ist es auch an den Engeln zunächst das Uebernatürliche, was uns zur Verehrung derselben veranlaßt, also das reiche Maß heiligmachender Gnade, womit sie von Anfang an für ihren hehren Beruf ausgestattet wurden und das sie in Kraft actueller übernatürlicher Gnade bewahrten; dazu kommt, was ganz besonders hier zu betonen ist, daß Gott sich ihrer als der spiritus administratorii für die Zwecke der übernatürlichen Offenbarung, zu unserem Heil und Schutz bedient hat und immerfort bedient [1] und daß insofern das Thun der Engel ein Thun Gottes ist. Wohl ist Christus auch das Haupt der Engel, aber nicht als Gottmensch, sondern als Gottmensch, und es kann daher nicht in gleichem Sinn wie von den Heiligen, so auch von den Engeln gesagt werden, daß ihre Heiligkeit und ihre Gottschauung Wirkung von Licht und Leben aus Christo sei; ihre gloria ist ungebrochener Reflex der gloria des dreieinigen Gottes. Vielleicht liegt darin, daß bei der Heiligkeit der Engel die Frage nach der Natur der Rechtfertigung in Christo außer Betracht bleibt, ein Grund, warum bei den Reformatoren gegen den Engelcult (sowie auch gegen die Verehrung Mariens als der Mutter Gottes) weniger Abneigung sich zeigte als gegen den Heiligencult.

c. Daß Luther sich namentlich in späteren Jahren gegen den cultus sanctorum erklärte, war eine nothwendige Consequenz seiner Rechtfertigungslehre, die — consequent durchgeführt — eine innere sanctitas des Menschen ausschließt („omnis

[1] Ueber die dießbezüglichen Anschauungen in ältester christlicher Zeit vgl. Probst, Gebet und Lehre § 92.

sanctus peccator revera"), also das Object des Heiligencultes aufhebt[1]. Wenn der Mensch durch die Sünde sogar den freien Willen verloren hat, wenn sodann die Rechtfertigung in Christo ein rein forenser Act von Seiten Gottes, eine pur äußerliche Zurechnung des Verdienstes Christi auf Grund der sola fides ist, wenn zur Erlangung der jenseitigen Seligkeit gute Werke, die ja der unfreie, innerlich nicht umgestaltete Mensch überhaupt nicht zu vollbringen vermag, keineswegs nothwendig sind, was soll man dann große Stücke auf diejenigen halten, welche gleichwohl in den Himmel kommen und deren Seligkeit lediglich darin bestehen kann, daß sie — bei all ihrer Armseligkeit, so ihnen geblieben — fort und fort im Glauben die Gerechtigkeit Christi ergreifen und darin die Zuversicht gewinnen, Kinder Gottes und Erben Christi zu sein? Eine neue Lebenswurzel wird nach dieser Theorie nicht eingesenkt, ein semen *verae sanctitatis* in die Seele nicht eingestreut, darum kann auch keine innere Heiligkeit die übernatürlich, die der göttlichen ähnlich, ja sogar — auf Grund des consortium divinae naturae — vergöttlicht ist, zum Vorschein kommen. Ganz anders nach katholischer Lehre! Ihr zufolge ist die Rechtfertigung in Christo Wiedergeburt, ist eine Neuschöpfung, macht den Menschen zur nova creatura in Christo; der heilige Geist gießt sich wesenhaft in die Seele aus, setzt den ganzen Menschen in eine höchst reale Lebensverbindung (Symphyteuse) mit dem Gottmenschen, ja mit dem dreieinigen Gotte; der ganze Mensch wird *divinae naturae consors*, participirt in Folge dessen an göttlichem Licht, an göttlichem Leben, an göttlicher Liebe, an göttlicher Kraft, an göttlichem Frieden, kurz gesagt an göttlicher Heiligkeit, heißt daher nicht bloß ein „Heiliger" (Röm. 1, 7. Ephes. 1, 1), sondern ist heilig, trägt nicht bloß äußerlich den Namen „Kind Gottes", sondern ist es (I Joh. 3, 1), weil aus göttlichem Samen gezeugt (Joh. 1, 13. I Joh. 3, 9). Wohl wird diese eingegossene übernatürliche Glorie, die wir mit dem Gesammtausdruck „Heiligkeit" bezeichnen können, nicht sofort und in allweg offenbar; mannigfach vermehrt und entfaltet sie sich, wie schon oben gesagt, unter Beihilfe actueller Gnade und getreuer Mitwirkung des Menschen nach und nach immer reichlicher und je größer die Gnade und je getreuer die Mitwirkung, desto herrlicher manifestirt sich diese inwendige Gottesglorie, diese *sanctitas*[2] schon hienieden

---

[1] Bekanntlich stieß Luthers äußerliche Justificationstheorie unter den Protestanten bald auf Widerspruch und machte sich ihr gegenüber auf dem Grund der heiligen Schriften neuen Testaments eine realistischere Rechtfertigungslehre, in welcher mitunter die „unio mystica" bis zum Extrem betont wurde, geltend. Allein gleichwohl kam der Heiligenkult, dessen Verwerfung von vornherein ein Schibboleth des Protestantismus geworden war, nicht mehr in Aufnahme, wenigstens nicht der Heiligenkult im Sinne des Katholicismus; im günstigsten Falle beging man einige Muttergottesfeste als festa Domini, die Apostelage und die Tage einiger anderer (biblischer) Heiligen als pure „Gedenktage"; directe Lobpreisungen und Anrufungen auch an die Heiligen zu richten, ging schon aus dem Grunde nicht mehr an, weil man ja sonst, nachdem das Opfer, die specifische λατρεία Gottes verworfen war, für Gott keinen ihm ganz und gar eigenthümlichen Dienst mehr gehabt hätte.

[2] *Sanctus*, ἅγιος ist Uebersetzung des hebräischen קדש und bedeutet ausgesondert aus dem durch die Sünde in allen Beziehungen corrumpirten κόσμος οὗτος und hingegeben an Gott, Gott geweiht, welcher „der Heilige" in sensu eminenti ist, im alten Testamente kurzweg der „Heilige Israels" heißt, und dessen ganze specielle Offenbarung darauf abzielt, sein Volk sich zu heiligen. Diese Heiligung, die objectiv in Christo erfolgte, erstreckt sich nicht bloß auf das ethische Gebiet, sondern umfaßt den Intellect, den Willen, das Gemüth, den Leib wie die Seele. Das, was heiligt, ist Licht und Leben aus Gott, ist participirte Heiligkeit Gottes, ist das, was man als Uebernatur bezeichnet, welche den ganzen Menschen mehr und mehr verklärt, seinen Glauben immer

im Erdenleben, und desto vollkommener ist sie beim Eintritt in den Zustand der Vollendung, wo dann zur vollen Erscheinung kommt, was wir sind, wo das Lichtleben aus Gott, so wir hienieden schon in uns trugen und leuchten ließen, zum *lumen gloriae* wird, in dessen Besitz wir Gott schauen, wie er ist, ihn vollkommen lieben, an seiner Macht und seiner Seligkeit in relativ vollkommener Weise theilnehmen. Der kirchliche cultus sanctorum gebührt im Allgemeinen sämmtlichen Heiligen, denen das lumen gloriae bereits zu Theil geworden, wie denn auch die Kirche nicht nur ein festum *omnium* sanctorum feiert, sondern in ihrer Liturgie, nachdem sie zuerst einzelner Heiligen gedacht, häufig hinzufügt: et omnium Sanctorum, et omnibus sanctis, et sanctorum universitati etc. Des Einzelnen und namentlich dürfen nach weiser Vorschrift der Kirche nur solche Heilige liturgisch und überhaupt öffentlich verehrt werden, bezüglich welcher durch die heilige Schrift, durch kirchliche Ueberlieferung oder durch die untrügliche Autorität der Kirche (Beatification, Canonisation) ganz verlässig feststeht, daß sie der Anschauung Gottes genießen, Heilige und Selige in sensu stricto seien. Das Nähere über die Beatification und Canonisation der Heiligen gehört theils in die Dogmatik (Heinrich, Dogm., Bd. II, S. 645 ff.), theils in die specielle Liturgik.

d. Aus dem Gesagten ergibt sich, daß die allerseligste Jungfrau, die Engel und übrigen Heiligen zu Gott dem Dreieinigen und resp. zum Gottmenschen nicht in einem juridisch äußerlichen Verhältniß, sondern in einer — graduell zwar verschiedenen — aber auf jeder Stufe tief innerlichen, substanziell übernatürlichen Beziehung stehen, daß in dieser übernatürlichen Gottesverwandschaft der letzte Grund für alle Verherrlichung und Lobpreisung gelegen sei, welche wir ihnen um ihrer Vorzüge und Tugenden willen direct weihen, und daß eben deßhalb all diese Verherrlichung der Heiligen indirect λατρεία *erga Dei majestatem* ist. Oder wer ist zuletzt verherrlicht, wenn wir im Ave maris stella Maria ehrfurchtsvoll begrüßen als den Meeresstern, als hehre Gottesmutter, als semper virgo? Offenbar Gott der Dreieinige, durch den sie all das geworden. Wem gilt schließlich unser anbetendes Staunen, wenn wir rufen: o gloriosa virginum, sublimis inter sidera, *qui te creavit*, parvulum lactente nutris ubere? es gilt dem Kindlein-Gott (infans Deus; Aug.), durch welches Maria Mutter Gottes ist und dem Dreieinigen, als dessen Braut sie erscheint, weßhalb wir auch den Hymnus der Huldigung an Maria schließen mit *Jesu* tibi sit gloria, qui natus es de virgine, cum *Patre* et almo *Spiritu* in sempiterna saecula, sowie in der Weihnachts- und Fronleichnamszeit um die innige Beziehung zwischen dem Gottmenschen und Maria auszudrücken für Gloria und Ite missa est die Melodie *de beata* gesungen wird. Luther hat bekanntlich ein besonderes Aergerniß am Salve regina genommen und hat es geradezu als eine Gotteslästerung erklärt, daß man Maria als Königin, als Mutter der Barmherzigkeit u. s. w. bezeichne; und doch enthält diese lobpreisende Huldigung an die Gottesmutter im Wesentlichen

---

lichter, seine Liebe zu Gott immer glühender, seinen Willen gegenüber dem Zauber der Creaturen immer kräftiger, sein Herz immer ruhiger und freudiger und eben dadurch Gott dem Heiligen, der als solcher nicht bloß gerecht, sondern auch die lautere Wahrheit und ewige Ruhe ist, immer ähnlicher macht. Das *lumen gloriae* der Heiligen im Himmel ist nichts anderes als die participirte Heiligkeit Gottes, wie sie bei Erreichung des Zieles im Menschen zur Vollendung gelangt ist, der nunmehr in seiner Art vollkommen heilig geworden ist nach Gottes Aehnlichkeit (I Theff. 4, 3) und nach Gottes Willen, und darum auch von der Kirche heilig genannt und als heilig verehrt wird. Zum Begriff „der Heiligkeit Gottes", von dessen tieferer Fassung für unseren Gegenstand sehr viel abhängt, vgl. Scheeben, Dogm. § 104.

nichts Anderes, als was schon der Engel Gabriel in directer Anrede huldigend zu Maria gesprochen (Luk. 1, 28), und sind all diese Prädicamente, welche wir ihr Eingangs des Salve regina geben, in dem Begriffe „Gottesmutter“ eingeschlossen, in welchem zuletzt der Hauptaccent jederzeit auf „Gottes“ und nicht auf „Mutter“ liegt.

e. Gerade so, wie mit dem Kulte, welchen wir den Heiligen erweisen, indem wir sie da und dort direct verherrlichen, sie huldigend lobpreisen, verhält es sich auch mit der Verehrung derselben, welche unstreitig in deren directer Anrufung um Fürbitte und resp. um Hilfe gelegen ist. Diese Anrufung der intercessio Sanctorum ist, wiewohl direct an die Heiligen gerichtet, doch indirect ein Appell an die Macht Gottes und des zur Rechten Gottes thronenden Gottmenschen (Hebr. 1, 3), wie sich leicht zeigen läßt. Die Sanctitas der Heiligen ist nämlich nicht bloß Licht aus Gott und dem Gottmenschen, sondern auch Leben, ist nicht nur wesenhafte Theilnahme an Gottes Erkennen, sondern auch an Gottes Macht. Schon hienieden trägt der Gerechtfertigte die wesenhaft in sein Herz ausgegossene ἀγάπη τοῦ θεοῦ in seinem Innern (Röm. 5, 5). Diese eingegossene Gottesliebe (mag man sie als identisch mit der gratia sanctificans oder als Wirkung derselben betrachten), ist allererst Theilnahme an der Liebe, mit welcher Gott sich selber liebt, und sie begründet eben darum jenen mächtigen Zug, mit welchem es das Herz des Gerechtfertigten in Gegenliebe zu Gott hin zieht. Diese Liebe einiget den Willen des Menschen immer mehr mit dem göttlichen und gibt ihm in solcher Vereinigung die Macht, allen gottfeindlichen Gewalten in und außer sich in heißem Kampfe siegreich zu widerstehen, ja selbst das Leben, das theuerste der irdischen Güter, zum Opfer zu bringen. Wohl fällt solches Kämpfen und Opferbringen der sinnlichen Natur schwer, und darin liegt der Grund, warum die guten Werke der Gerechten sammt und sonders auch satisfactorischen Werth haben; aber die eingegossene Liebe zu Gott macht dem Gottliebenden auch das Schwerste nicht bloß leicht, sondern sogar süß, macht ihm die bittersten Leiden zum Gegenstand des Rühmens (Röm. 5, 2—3) und gewährt ihm so in Mitten der Unruhe und der Qualen dieser Welt schon hienieden fühlbare Theilnahme an der ewigen Ruhe Gottes, am Frieden und an der Seligkeit des Himmels. Ja noch mehr! es geschah und geschieht, wie unumstößliche Thatsachen bezeugen, nicht selten, daß die Gerechtfertigten in Kraft ihrer durch die Liebe bewerkstelligten unio mit Gott und dem Gottmenschen schon hienieden Werke vollbringen, die nur Gott aus eigener Kraft vollbringen kann, Werke, die man als Wunder bezeichnet. Und diese vollbringen sie in Kraft ihrer Theilnahme an Gottes Macht sowohl zur Verherrlichung Gottes als zum Besten ihrer Mitmenschen, welche sie in Gott und um Gottes willen lieben, und deren Noth ihnen zum liebenden Herzen geht. Von jeher und überall legte man dem Gebet der Gerechten, der Gottesfreunde eine besondere Kraft bei, und ersuchte man sie daher schon während der Tage ihres Erdenlebens um ihre Fürbitte bei Gott, die sich gar oft als wunderbar wirksam erwies (Hieron. adv. Vigilantium c. 6). Wenn nun die Gerechtfertigten schon hienieden, wo das eingegossene Leben aus Gott (ζωὴ αἰώνιος) durchschnittlich noch verborgen ist, in der Vereinigung mit Gott durch den in Liebe thätigen Glauben (Joh. 14, 12. Gal. 5, 6) so viel vermögen, eine wundersame Macht in den verschiedensten Richtungen besitzen, wie stark und mächtig werden sie erst sein, wenn das verborgene Gottesleben in und an ihnen allseitig offenbar geworden, wie das bei jenen der Fall ist, welche die Kirche als Heilige verehrt? Lautet ja die tröstliche Verheißung nicht nur: εἰ συναπεθάνομεν, καὶ συζήσομεν, sondern noch weiter: εἰ ὑπομένομεν, καὶ συμβασιλεύσομεν (II Tim. 2, 11. 12). In Kraft der eingegossenen Liebe sind die Heiligen während ihres Erdenlebens in Kreuz und Leiden, in Selbstverläugnung und schmerzlicher Selbst-

opferung mit Christo (als ὄντες ἐν Χριστῷ) gestorben, und auf Grund dessen haben sie die jenseitige ζωὴ αἰώνιος, ein Verklärungsleben nach Aehnlichkeit des Verklärungslebens der menschlichen Natur Christi erlangt (συζήσομεν); dieses Verklärungsleben schließt aber für Alle, so hienieden in Geduld (ὑπομένομεν) in Christi Opfer und Tod eingingen, auch ein Herrschen mit Christo in sich, also eine Theilnahme an der Macht, welche Christus als verklärter Priesterkönig besitzt (Ps. 109, 2—3), an der Macht, die seiner heiligsten Menschheit in Folge der hypostatischen Verbindung mit dem allmächtigen Logos schon ab instanti conceptionis eigen war, die aber zur vollen Actualisirung in derselben erst gelangte, als Gott der Vater zum Gottmenschen sprach: sede a dextris meis. Selbstverständlich ist der Antheil, welchen die Heiligen an Gottes Macht haben, von der Macht, welche der heiligsten Menschheit Christi eignet, so sehr verschieden, als die bloß sacramentale Union mit Gott in Christo von der hypostatischen Union verschieden ist. Weiter ist klar, daß die einzelnen Heiligen einen größeren oder geringeren Antheil an der Macht Gottes und Christi haben, je nach dem ihre Sanctitas oder sagen wir lieber, ihre participatio divinae naturae größer oder geringer ist; den größtmöglichen muß die Gottesmutter besitzen, die als solche nicht bloß Gott inniger verbunden ist, sondern auch mehr gelitten hat als irgend ein Geschöpf; es ist Unnatur, sie, welche in Jesu stellvertretende Leiden so tief verschlungen war, sich neben ihm droben im Himmel machtlos zu denken, und sich daran zu stoßen, wenn man sie, die an Jesu mittlerischem Leiden den größten Antheil hatte, mediatrix nennt. — Es dürfte kaum richtig sein, wenn man sich vorstellt, die Heiligen im Himmel besitzen selber keinerlei Macht, sondern können lediglich wirksame Fürbitte bei Gott einlegen; rufen wir sie ja in der Liturgie nicht allzeit und bloß um ihre Fürbitte (orate pro nobis — intercedite pro nobis), sondern nicht selten auch direct um ihre Hilfe an, was voraussetzt, daß sie selber eine von Gott ihnen verliehene Macht besitzen, wie denn auch das Concil von Trient nicht bloß von orationes, sondern auch von opes et auxilium Sanctorum redet. Wir flehen zur Gottesmutter nicht bloß *ora* pro nobis und im Invitatorium der Muttergottesfeste: S. Maria Dei genitrix virgo *intercede* pro nobis, sondern auch: Maria, mater gratiae . . . tu nos ab hoste protege et mortis hora suscipe; da mihi virtutem contra hostes tuos; — a periculis cunctis libera nos semper; — funda nos in pace, solve vincla reis, vitam praesta puram, iter para tutum etc.; wir flehen zu den heiligen Engeln: defendite nos in praelio, bitten die Apostel: nos a reatu noxios solvi jubete; — sanate mentes languidas, augete nos virtutibus, speciell den hl. Petrus: criminum vincla verbo resolve, oder den hl. Paulus: nostra tecum pectora in coelum trahe etc. etc. Doch sind der Stellen, die auf eine den Heiligen von Gott („dono superni numinis") dauernd verliehene Macht hindeuten, verhältnißmäßig wenige; der hl. Augustin, welcher eine Reihe von Wundern (De Civ. Dei XXII. c. 8) aufzählt, die an den Gräbern der Martyrer geschehen, läßt es dahingestellt: „ob die Wunder, von denen es heißt, daß sie durch die Martyrer geschehen, nur auf ihre Bitten und ihre Vermittlung hin, nicht auch durch ihr Wirken geschehen, oder ob die einen auf diese, die anderen auf jene Weisen geschehen, welche von den Sterblichen gar nicht begriffen werden können" (a. a. O. c. 9). Da wir nun vom Umfang der in Rede stehenden Macht, welche jedenfalls nur eine beschränkte sein und nur in der Unterordnung unter Gottes Willen und mit dessen Zustimmung hilfreich bethätigt werden kann, keinerlei genauere Kenntniß haben, so pflegt die Kirche und pflegen die Gläubigen zum öftern die Heiligen nicht direct um Hilfe, sondern nur um Fürbitte bei dem allmächtigen Gott und seinem Gesalbten anzurufen, wohl wissend, daß die Heiligen aus sich nichts vermögen, daß auch

die Macht, welche ihnen etwa inhärent geworden, Ausfluß des göttlichen Erbarmens sei und von ihnen nicht bethätigt werden könne, wenn Gott uns nicht versöhnlich gestimmt ist, unsere Bitten ihm nicht genehm sind. Daher wenden wir uns im Flehgebet (λιτανεία) κατ' ἐξοχήν, nämlich in der Allerheiligenlitanei, allererst an den dreieinigen Gott und an den Gottmenschen (Kyrie, Christe, Kyrie, Christe audi nos; Pater de coelis — Fili redemptor — Spiritus s. — sancta Trinitas) die allein endgiltig Erbarmen üben können (miserere nobis), dann erst an die Heiligen, um durch die Kraft ihrer Fürbitte (orate pro nobis — intercedite pro nobis) das erflehte Erbarmen, die erbetene Erhörung bei Gott um so sicherer zu erlangen. Während wir in genannter Litanei (an den Bitttagen) den Dreieinigen anflehen, liegen wir auf den Knieen, sobald aber der Ruf beginnt „Sancta Maria, ora pro nobis", erheben wir uns nach Vorschrift der Kirche, und drücken dadurch augenfällig aus, daß wir zwischen Gott und den Heiligen, zwischen seiner und ihrer Macht gar wohl unterscheiden. Daß sodann nicht die fürbittenden Heiligen unsere eigentlichen Mittler bei Gott seien, sondern daß wir die Vergebung unserer Sünden, die Befreiung von allen Uebeln und die Erhörung aller unserer Bitten endgiltig durch den mediator Dei et hominum, durch Christus von Gott erwarten, welcher allein die propitiatio pro peccatis nostris (I Joh. 2, 2) und dessen himmlischer Thron der thronus gratiae εἰς εὔκαιρον βοήθειαν ist (Hebr. 4, 16), das drücken wir in der erwähnten Allerheiligenlitanei auf's unzweideutigste dadurch aus, daß wir, nachdem die Heiligen als mächtige Gottesfreunde um Unterstützung unserer nachfolgenden Bitten angerufen sind, diese detaillirten Bitten um Sündenvergebung, um Bewahrung von Uebeln aller Art, um Mittheilung natürlicher und übernatürlicher Güter nicht den Heiligen, sondern Christo und zwar unter Berufung auf das von ihm vollbrachte Erlösungswerk (per adventum tuum etc.) vortragen. Denn nicht Gott im Allgemeinen, sondern der Gottmensch ist angeredet im Propitius esto etc. und im Peccatores etc.; auch schließen wir das liturgische Flehgebet, die Litanei ab mit dreimaligem Ruf zum geopferten Gotteslamm (Agnus Dei), von dem wir Erhörung (Christe audi nos etc.) und durch dessen Vermittlung wir Erbarmen vom dreieinigen Gott (abschließendes Kyrie eleison etc.) erwarten. All die protestantischen Entstellungen der katholischen Lehre vom Heiligenkult resp. von der Anrufung der Heiligen zerrinnen augenfällig in ihr Nichts, wenn man sie am Maßstab der Allerheiligenlitanei prüft, welche die einzige eigentlich liturgische Litanei ist und in ihrer Grundgestalt bis in's früheste Mittelalter hinauf reicht; sie gibt concretes Zeugniß für die Wahrheit der Tridentinischen Erklärnng: ob beneficia impetranda a Deo *per filium ejus Jesum Christum* Dominum nostrum, qui solus noster redemptor et salvator est, ad *orationes Sanctorum* ... confugimus (sess. 25 de invoc. Sanct.).

f. Aber, so frägt man, wenn die Heiligen aus sich nichts vermögen, und wenn wir schließlich doch Alles von Gott durch Christus erlangen, warum ruft man sie dann überhaupt an, warum wendet man sich in der Liturgie nicht vielmehr ausschließlich an den Dreieinigen per Dominum nostrum Jesum Christum? Erstlich darum, weil wir wissen, daß wir durch unser Vertrauen auf die mächtige Fürbitte der Heiligen und durch die Berufung auf ihre Verdienste Gott den Dreieinigen und den Gottmenschen selber ehren, sie hiedurch uns gnädig stimmen, da ja die Macht der Heiligen zuletzt ihr Werk ist, von ihnen kommt. Sodann weil die Heiligen im Himmel mit uns zum einen Leibe Christi gehören, und weil Gott will, daß die Glieder des einen Leibes im engsten Zusammenschluß mit ihrem Haupte in theilnahmsvoller Bruderliebe für einander beten und wir daher vollüberzeugt sind, daß auch die verklärten Brüder im Himmel für uns beten, um so mehr, wenn wir sie um ihre Fürbitte ausdrücklich anrufen; ferner

weil wir überzeugt sind, daß die Heiligen als vollendete Freunde Gottes auf Grund ihrer Verdienste durch ihr Gebet bei Gott noch ungleich mehr vermögen als die Gläubigen auf Erden, die bekanntlich auch für einander beten und einander um Fürbitte bei Gott angehen. Der Apostel Paulus beschwört ja die Gläubigen (I Tim. 2, 1 ff.), daß sie Fürbitten (ἐντεύξεις) für einander, ja für alle Menschen einlegen sollen, wie die Kirche auch von jeher im sogenannten „allgemeinen Gebet" gethan hat, und er fügt bei, es sei Gott wohlgefällig, wenn man bei ihm für alle Menschen Fürbitte einlege, da er ja alle Menschen selig haben wolle und Christus für alle Menschen den Mittlertod gestorben sei. Aus dieser Schriftstelle ist klar, daß es Gottes Wille und eine Pflicht der Christen sei, für jene, welche hilfsbedürftig sind, Fürbitte einzulegen, und daß solche Fürbitte bei Gott etwas vermöge, daß die in solcher Fürbitte bethätigte Bruderliebe eine Macht habe über Gottes theilnehmendes Vaterherz. Darum hat sich denn auch Paulus nicht damit begnügt, zur Fürbitte für alle Menschen aufzufordern und sich in diese einzuschließen resp. eingeschlossen zu wissen, sondern er hat wiederholt und angelegentlichst ganz speciell für sich diejenigen um ihre Fürbitte angegangen, von denen er wußte, daß sie ihm mit besonderer Liebe zugethan seien und daß die Bethätigung solcher Liebe im Gebet für ihn bei Gott sicherlich als wirksam sich erweisen werde; beim Theuersten, was es für den Christen gibt, beim Erlöser und bei der vom heiligen Geist in die Herzen ausgegossenen Bruderliebe beschwört er (Röm. 15, 30) die römischen Christen, durch ihr Gebet zu Gott ihn, den Streiter Christi, zu unterstützen, wie er auch sonst (I Thess. 5, 25. II Thess. 3, 1—2. Hebr. 13, 18) sich angelegentlich dem Fürbittgebet der Gläubigen empfiehlt, das ihm als ein wirksames Mitringen (Röm. 15, 30 συναγωνίσασθαι; vgl. Kol. 4, 12) mit ihm erscheint, der betend vor Gott und mit Gott ringt und dem die Gläubigen die zum Gebet erhobenen Arme stützen wie Aaron und Hur dem betenden Moses und hierin gewiß ein opus „bonum et utile" (Trident.) vollbringen. Wenn nun ein Paulus, welcher doch mit der größten Zuversicht (I Kor. 4, 4) Gott unmittelbar nahen durfte, gleichwohl die noch unverklärten und selbst in hohem Grade hilfsbedürftigen Heiligen auf Erden um ihre Intercession, um ihre Fürbitte bei Gott anfleht, ihnen orate pro me zuruft, und dieß unter ausdrücklicher Berufung auf Christus (διὰ I. X.) thut, welcher daher in solcher Fürbitte gewiß keine Zurücksetzung für sich erblicken kann: was soll dann befremdliches daran sein, wenn armselige Menschenkinder, die um ihrer Sünden willen allzeit Ursache haben vor der Majestät Gottes und des Gottmenschen zu zittern, in ihren Anliegen zu den vollendeten Brüdern im Himmel rufen: orate pro nobis, intercedite pro nobis? Wenn es natur- und schriftgemäß, wenn es gut und nutzbringend ist, daß wir unsere Mitbrüder auf Erden um ihre Fürbitte anflehen, und zwar mit besonderer Zuversicht solche aus ihnen, die wir um ihrer Tugenden willen für Lieblinge Gottes halten, warum soll es denn schriftwidrig und verwerflich, warum nicht bonum et utile sein, unsere Anliegen auch — und zwar mit ungleich größerer Zuversicht auf Erfolg — den verklärten Brüdern im Himmel zu empfehlen? Oder kümmern sich vielleicht diese nichts um ihre Brüder auf Erden und um deren Noth? Ist die vom heiligen Geist ihnen eingeströmte, ihrer Natur nach universelle Bruderliebe beim Eintritt in den Himmel in ihnen erloschen, oder doch derart partikularistisch geworden, daß sie nur noch auf die himmlische Kirche sich erstreckt? Ist sie nicht vielmehr in allen Beziehungen vollkommener, ja vollendet geworden? Wer mag es denken, daß die Heiligen im Himmel, wo der gottmenschliche Hohepriester stetiglich sein eines Opfer für die noch unvollendeten Menschen auf Erden darbringt (Hebr. 8, 1 ff.) und mittlerische Fürbitte für dieselben einlegt (Hebr. 7, 25), ich möchte sagen, kalte Zuschauer machen, und nicht vielmehr an das opfernde und betende

Haupt sich anschließen, seine ἔντευξις vor der göttlichen Majestät unterstützen, sohin nicht bloß als regnantes cum Christo, sondern auch als *intercedentes et interpellantes cum Christo* sich erweisen, als Glieder mit dem Haupte und durch dasselbe in ihrer Art, d. h. in untergeordneter Weise mittlerisch thätig seien? Wenn Christus in unsern Kirchen über deren Altären opfernd und betend thätig ist, dann schließen die Gläubigen sich enge an ihn als ihr bittopferndes Haupt an, legen auch ihrerseits Fürbitte ein für alle Menschen, ganz speciell für jene, die ihnen besonders nahe gehen oder die ihrer Fürbitte sich empfohlen haben; und weil sie ihre Fürbitte in so unmittelbarem Zusammenschluß mit Christus eingelegt haben, darum ist dieselbe um so kräftiger und wirksamer. Sollte das im Himmel, wo der Zug der Glieder zum Haupte ungleich stärker und die unio cum capite noch viel inniger ist, nicht in seiner Art auch so sein? Schon Origenes (in Cant. cant. lib. III.) fand es selbstverständlich, daß die Heiligen im Himmel „aus fortgesetzter Liebe gegen die, welche noch in der Welt sind, Sorge für das Heil derselben tragen, und sie mit ihren Bitten und mit ihrer Vertretung bei Gott unterstützen"; vgl. exhort. ad martyrium c. 30. 38.

g. Aber, sagt man, die Heiligen im Himmel kennen ja die Anliegen der Menschen auf Erden nicht, wenigstens nicht des Einzelnen, und können daher höchstens im Allgemeinen fürbitten; aber daß man, wie es in der Liturgie geschieht, in bestimmten Anliegen sich an sie wende, für einzelne Fälle ihre Fürbitte in Anspruch nehme, ja einzelne Heilige an bestimmten Tagen behufs der Erlangung ganz bestimmter Gnaden anrufe, das lasse sich durchaus nicht rechtfertigen. Dagegen fragen wir: wer weiß denn oder vermag es auch nur zu denken, daß die Heiligen im Himmel von den Menschen auf Erden, von den Geschicken derer, welchen sie im Leben nahe gestanden, von ihren Leiden und Freuden nichts Näheres wissen? Wenn, wie oben betont, mit dem Eintritt der Vollendung die Liebe der Heiligen auch zu den Brüdern auf Erden in wundersamer Weise sich steigert, dann muß doch wohl analog auch ihre Erkenntniß dessen, was die Verhältnisse und Bedürfnisse dieser unverklärten Brüder betrifft, sich steigern, eine nach dem Maß des ihnen zu Theil gewordenen lumen gloriae vollendete werden. Das „Licht der Glorie" verklärt und vollendet nicht bloß die Gluth der übernatürlichen Liebe zu Gott und zu den Brüdern, sondern gewährt allererst ein relativ vollkommenes Erkennen, gewährt das „Schauen" Gottes, welches die Voraussetzung vollkommenen Liebens und Genießens Gottes ist, und gewährt in und mit dem Schauen Gottes auch ein übernatürliches intuitives Erkennen derer, an die man durch die Bande der Liebe gebunden ist. Nichts von dem, was uns hienieden als natürliches oder übernatürliches Gut verliehen war, wird im Himmel uns entzogen, wohl aber alles vollendet und verklärt, daher sicherlich auch das Wissen um die Brüder, um diejenigen insbesondere, die im Leben uns nahe gingen, und die auch in's Jenseits hinüber mit Liebe und Verehrung uns zugethan sind (vgl. Makarius, 16. Homil. n. 8). Wenn die Engel Gottes in theilnahmsvoller Liebe sich freuen über die Bekehrung des einzelnen Sünders (super *uno* peccatore), dann müssen sie doch wohl auch des Näheren von ihm wissen, und wenn die Engel, wie uns die heilige Schrift verbürgt, den einzelnen Menschen, sowie ganze Völker und Länder beschützen, so setzt dieß eine tiefgehende Kenntniß ihrer Lage, ihrer Gefahren und Bedürfnisse voraus. Freilich sind die Engel reine Geister, was von den Seelen der Heiligen nicht in gleichem Sinn gesagt werden kann; aber sollten diese nicht gleichwohl nachdem die für den Geist vielfach hemmende Körperhülle gefallen ist, in lumine Dei (Ps. 35, 10), in Kraft des lumen gloriae, kürzer gesagt, sollten sie nicht in Gott auch das Geschöpfliche im Ganzen und im Einzelnen schauen und darum „pro nobis etiam *singulis*" (Trident.) bitten können? Doch mag die Frage nach

dem Umfang und nach dem Wie des Wissens der Heiligen um das Diesseits immerhin unlöslich sein, das steht wie im Hinblick auf Luk. 16, 24 ff. so namentlich auf Grund unzähliger Erhörungen von Bittrufen an die Heiligen unumstößlich fest, daß die Heiligen um die Bedürfnisse und Bitten, um die Kämpfe und Siege der noch unverklärten Brüder auf Erden wissen und liebreich ihnen beistehen. Davon war man in der Kirche seit ältester Zeit vollüberzeugt, und hat man daher auch immer die Heiligen — zunächst die Martyrer als Gott und Christo besonders nahe stehend um ihre Intercession angerufen; für die ersten drei Jahrhunderte haben Probst (Lehre und Gebet, S. 330 ff.) und Krieg (Realencykl. von Kraus, S. 565 ff.) hinreichende Beweise beigebracht; bezüglich des vierten Jahrhunderts verweisen wir nur auf zwei Männer, denen doch wohl Niemand Kurzsichtigkeit und Aberglauben vorwerfen wird, auf Basilius d. Gr., welcher in seiner Rede auf die 40 Martyrer (n. 8) nicht bloß deren thatsächliche Anrufung in allen möglichen Anliegen bezeugt, sondern zu derselben auch dringlich auffordert, und auf Gregor von Nyssa, welcher den Schluß seiner Rede auf den heiligen Martyrer Theodor zu einer ergreifenden Anrufung dieses Heiligen gestaltet und diesen angefleht hat, er möge auch andere Heilige, den hl. Petrus, Paulus, Johannes einladen, vereint mit ihm um Schutz für sein theures Vaterland zu flehen. Uebrigens dürften, abgesehen von allen historischen Zeugnissen schon die angeführten innern Gründe hinreichen, um es zu rechtfertigen, daß die Kirche in ihrer Liturgie die Heiligen mitunter direct um ihre Fürbitte anruft und dadurch sie auszeichnet, einen Kult ihnen weiht, der aber indirect dem allmächtigen Gotte und dem gottmenschlichen Könige der Ewigkeit gilt, an deren Macht die Heiligen participiren, deren Gnade sie es verdanken, mit Erfolg fürbitten zu können. Uebrigens geschieht es, abgesehen von der Allerheiligenlitanei, nicht allzu oft, daß die Heiligen in liturgischen Formularien direct um ihr Fürbittgebet angerufen werden; verhältnißmäßig am öftesten ergeht solcher Ruf an die allerseligste Jungfrau (im Ave Maria, im off. parv. in den Suffragien, nach den Marianischen Antiphonen u. s. w.), an andere Heilige im Confiteor, in der Prim nach dem Martyrologium und in einzelnen Strophen von Hymnen der Heiligenofficien. Regelmäßig aber beruft sich die Kirche in den Orationen, welche sie an den Heiligenfesten in der Messe und im Stundengebet direct an Gott oder an Christus richtet, wie auf die Verdienste so einfach auch auf die Fürbitte der Heiligen, fleht, ohne die Heiligen direct anzurufen, Gott möge das, um was sie ihn bittet, auf die Intercession der Heiligen hin gewähren: precibus — gloriosis precibus intercedentibus — suffragiis — interventione — intercessione — deprecatione — supplicatione Sancti vel Sanctorum. Die Kirche thut das, weil sie der Ansicht ist, einer directen Anrufung der Heiligen, deren Fest gerade gefeiert wird, bedürfe es nicht, da ja dieselben schon auf Grund dessen, daß man zu ihrem Gedächtniß das heiligste Opfer feiert, das Stundengebet verrichtet und sie in solcher Weise ehrt, von selbst ihre Liebe zur festfeiernden Kirche auf Erden durch Fürbitte für deren hilfsbedürftige Glieder bethätigen werden. Auf diese Fürbitte nun, deren die Kirche gewiß ist, nimmt sie in ihren Gebeten, die sie an den Heiligenfesten an Gott richtet, ausdrücklich Bezug; und da sie weiß, daß die Fürbitten der Heiligen ihre Kraft zuletzt aus Gott haben, so bittet sie, wie schon oben sub n. 3 an einzelnen Beispielen gezeigt wurde, den allmächtigen Gott, er möge diesen Fürbitten die ersehnte Wirksamkeit verleihen: tribue, ut ipsum (am) pro nobis intercedere sentiamus etc. etc.

h. Durch das Gesagte dürfte sowohl die Anrufung der Heiligen um ihre Fürbitte als die Berufung auf dieselbe in der Liturgie genugsam gerechtfertigt sein. Daß die Kirche nach Verschiedenheit der Heiligen auf deren Für-

bitte auch verschiedene Gnaden von Gott zu erlangen sucht, kommt wohl daher, daß nach ihrer Ueberzeugung der specifischen Sanctitas der einzelnen Heiligen auch eine verschiedene Macht bei Gott entspreche. Es wurde oben gezeigt, daß die Grade und Arten der participatio divinae naturae mannigfach verschieden, ja wir dürfen sagen, daß die Unterschiede zahllos seien. In dieser participatio aber wurzelt die Sanctitas und dieser entspricht der Grad und die Art der Macht des Heiligen, seines specifischen Einflusses auf Gott. Es ist daher gewiß sehr natürlich, daß die Kirche an den Heiligenfesten regelmäßig um eine Gnade fleht, welche laut der vita des Heiligen seiner specifischen *Sanctitas* entspricht. Ebenso natürlich ist es, daß die Gläubigen mit Rücksicht auf die specifische Sanctitas der Heiligen und die in ihr wurzelnde besondere Macht bei Gott sich ihre besondern Schutzpatronen wählen, in besonderen Anliegen auch besondere Heilige um ihre Fürbitte anrufen. Häufig beruht die Wahl solcher Schutzpatrone darauf, daß deren Sanctitas schon während des Erdenlebens in ganz specifischen Wundern aufleuchtete, die sie in Kraft ihrer participatio divinae naturae verrichteten. Die Wahl von Schutzheiligen für Einzelne, für ganze Gemeinden, für Städte, Diöcesen und Länder, sowie für einzelne Anliegen setzt selbstverständlich voraus, daß die Heiligen mit dem Diesseits in lebendigem Rapport stehen, ein Wissen um uns und unsere Anliegen haben, wie dieß dem oben (sub g) Gesagten zufolge unzweifelhaft der Fall ist.

5. Nicht bloß durch Worte der Lobpreisung und durch ausdrückliche Anrufung werden die Heiligen in der Liturgie verehrt, sondern auch durch liturgische Thaten und Thatsachen. Eine große, ja die größtmögliche Ehre für die Heiligen liegt darin, daß alljährlich an ihren Gedächtnißtagen das heiligste Opfer Gott dargebracht und das Stundengebet mit Rücksicht auf sie verrichtet, also Gottesdienst gehalten wird *in memoriam et honorem Sanctorum*. Wohl wird nicht den Heiligen, sondern Gott geopfert, und sind, wie alle Gebete und Lobpreisungen in den Messen der Heiligenfeste, so auch die allermeisten Bestandtheile des Stundengebetes direct an Gott gerichtet (vgl. oben n. 3). Aber gerade darin, daß die Kirche durch Opferdarbringung und in ausgedehntem Gebete Gott verherrlicht ob dem Großen, so er an den Heiligen und durch sie an der Menschheit gethan hat, sowie dadurch, daß die Kirche opfernd und betend, unter Berufung auf die Verdienste und Fürbitten der Heiligen, den Gläubigen die Gnade allmählicher Verklärung in das Bild der Heiligen zuzuwenden sucht, gerade dadurch wird vor aller Welt die Größe und die Macht der Heiligen, wird der hohe Werth, den sie in den Augen Gottes und der Kirche haben, feierlichst verkündet, und zwar Jahr für Jahr, so daß die memoria Sanctorum, das glorreiche und darum ehrenreiche Gedächtniß der Heiligen in der Kirche nie erlöschen kann; auch schon in der einfachen Commemoration beim Gottesdienst, ja selbst in der bloßen Namensnennung (zumal im Canon der Messe) ist eine Verherrlichung und Verehrung der Heiligen als solcher gelegen. Erhöht wird die schon in der Thatsache einfacher Gottesdienstfeier gelegene Ehre für die Heiligen, wenn an deren Gedächtnißtagen die Gläubigen auch Sabbathruhe halten, sich wohl gar zu möglichst würdiger und segensreicher Feier durch Fasten vorbereiten. Wie durch gottesdienstliche Feier an ihren Gedächtnißtagen, so werden die Heiligen sodann auch geehrt durch Einweihung von Kirchen und Glocken, sowie durch Segnung anderer Gegenstände auf ihren Namen.

a. Die Welt ehrt jene Männer, die sie in ihrem Sinne für groß hält, durch Errichtung von profanen Denkmälern, welche den Zweck haben, die Erinnerung an die Gefeierten für die kommenden Geschlechter zu erhalten; kehrt dann der hundertste Geburtstag wieder, so wird bei dem Denkmal oder anderwärts ein actus solemnis, z. B. ein Redeact veranstaltet und so die memoria, die Erinnerung an die Größen der Welt wieder aufgefrischt. — Es erscheint als selbstverständlich weil als ganz naturgemäß, daß auch die Kirche, die ἐκλογή aus dem κόσμος οὗτος (ἐκκλησία) von Anfang an für die Erhaltung des Gedächtnisses jener sorgte, die hienieden groß in ihren Augen gewesen, die im Bekenntniß des Christusglaubens durch Blutvergießen die größte sittliche That vollbracht, hatten und bezüglich deren man daher gewiß war, daß sie — als gekreuzigt und gestorben mit Christo — nunmehr in der jenseitigen Kirche mit ihm herrschen und für die annoch streitende Kirche Fürbitte einlegen. Die Kirche mußte für die Erhaltung des Andenkens an ihre Größen, als welche ihr zur Zeit der Christenverfolgung zunächst die Martyrer (= confessores im altchristlichen Sinn; cf. Cyprian. ep. 12. n. 1) erschienen, wie aus Pietät und Hochverehrung für dieselben so ganz besonders aus dem Grunde sorgen, damit die Lebenden sich im Hinblick auf solch hehre Vorbilder stärken und zu gleicher Opferfreudigkeit entflammen könnten, und damit die Heiligen, welchen man durch feierliches Gedächtniß Liebe und Ehre erwies, ihre gefährdeten Brüder auf Erden um so mehr durch die Kraft der Fürbitte unterstützten. Wie die Größe der christlichen Heroen eine religiöse war, so mußte auch das Gedächtniß derselben einen religiösen Charakter annehmen. Man erbaute über dem Grab des Gefeierten, der in der Regel ein Martyrer war, einen Altar und resp. eine Kirche mit dem Namen *memoria*[1] oder monumentum, schaarte sich wenigstens alljährlich am Todestag des Martyrers, d. i. am Tage seiner endgiltigen Geburt für das ewige Leben (dies natalis, γενέθλια) um sein Grab, resp. um den über demselben errichteten Altar, wo das heiligste Opfer gefeiert, und gebetet, mit einem Wort Gottesdienst gehalten wurde. Auf solche Weise, durch gottesdienstliche Versammlung (σύναξις), speciell durch Feier des heiligsten Opfers über dem Martyrergrab, in der Martyrerkirche war für die memoria des betreffenden Martyrers in religiöser Weise auf's Nachhaltigste gesorgt, und ihm die größtmögliche Ehre erwiesen. „Protectione sanguinis et corporis Domini muniti“ (Cypr. ep. 57. n. 2 ed. Hartel) hatten die Martyrer ihr Leben hingeopfert, durch Blutvergießen das Opfer ihres gottmenschlichen Hauptes in vollkommenster Weise an sich nachgebildet, und sich so in die innigste Relation zum Opfer Christi gesetzt (cf. Origen., exhort. ad martyrium n. 50); darum glaubte man ihr Andenken religiös nicht würdiger ehren zu können als dadurch, daß man über den ihre Opferleiber umschließenden Gräbern das eine Opfer Christi in der eucharistischen Feier vollzog: succedant *victimae* triumphales (Martyrerleiber) in locum, ubi Christus *hostia* est (Altar); sed ille *super* altari, qui pro omnibus passus est, isti *sub* altari, qui illius redempti sunt passione; locus iste martyribus debebatur (Ambros.). Daß man nicht bloß an der Martyrerstätte, sondern auch anderwärts und in weiteren Kreisen, wo man von dem Martyrer wußte, sein Gedächtniß gottesdienstlich feierte, läßt sich schon aus den Martyreracten des hl. Ignatius (c. 7) und des hl. Polykarp (c. 20) deutlich ersehen. Dadurch also, daß man an ihren Todestagen gottesdienstliche Versammlung hielt (κατὰ τὸν καιρὸν τοῦ μαρτυρίου συναγόμενοι;

---

[1] „Non ob aliud *memoriae* et *monumenta* dicuntur ea, quae insignita fiunt sepulchra mortuorum, nisi quia eos, qui viventium oculis morte subtracti sunt, ne oblivione etiam cordibus subtrahantur, in memoriam revocat.“ Aug. de cura gerenda pro mortuis c. 6.

act. mart. Ign. c. 7), namentlich **das heiligste Opfer darbrachte** (celebrantur oblationes et sacrificia ob commemorationes eorum; Cypr. ep. 12. n. 2. ep. 39. n. 3 ed. Hartel), feierte man von Anfang das Gedächtniß der heiligen Martyrer an ihren Todestagen (synod. Gangr. can. 20); in diesen Gedächtnißgottesdiensten las man außer den heiligen Schriften die **Acten des Martyriums** (passiones martyrum; Carthag. III. c. 47) der betreffenden Heiligen, hielt auf dieselben Lobreden (panegyrici), deren uns in der Väterliteratur ziemlich viele erhalten sind, dankte Gott für den Sieg, so er dem Martyrer verliehen (Act. Polycarp. 20; Act. Ign. 7), pries diesen selber selig und bethätigte so die Gemeinschaft mit ihm, dem siegreichen Streiter (κοινῶμεν τῷ ἀθλητῇ), den man sich als mächtigen Fürbitter bei Gott (Act. Ignatii c. 7) und in der gottesdienstlichen Versammlung als geistig gegenwärtig dachte (Greg. Nyssen. orat. in Theodor. sub fine). Mit der geistlichen Feier und den geistigen Genüssen der Martyrerfeste waren auch **äußere** Freuden und Genüsse verbunden, die man in christlicher Form namentlich den Neubekehrten um so mehr gewährte, als diese von den heidnischen Festen her an derlei gewöhnt waren (cf. Greg. Nyssen. in Gregor. Thaumaturg. Migne, patr. gr. tom. 45. pag. 954). In gleicher Weise, wie man anfänglich nur die Todestage der Martyrer gefeiert hatte, begann man seit dem Aufhören der Christenverfolgungen (nicht erst seit dem hl. Martin von Tours) auch die Todestage solcher Heiligen liturgisch zu begehen, die zwar nicht durch Blutvergießen (martyres im engern Sinn), aber durch Werke heroischer Liebe und Selbstverläugnung ihren Glauben bekannt (confessores im späteren Sinn) oder durch die Kämpfe unbefleckter Reinigkeit (virgines) überhaupt durch **inneres Martyrium** („occultae proposito castigationis afflicti et cruciati, spiritalis observantiae disciplinis martyrum vestigia secuti"; Sacrament. Leon. IX.) die corona gloriae sich errungen hatten. Und so ist es im Wesentlichen bis zur Stunde geblieben, nur hat sich die Zahl dieser Gedächtnißtage im Laufe der Jahrhunderte stets vermehrt, und werden dieselben weit über die anfänglich engeren Grenzen hinaus — vielfach in der ganzen Kirche gefeiert. Den Mittelpunkt der religiösen Gedächtnißfeier bildet stets das Opfer, als Dank- und Verherrlichungsopfer ob der Großthaten Gottes an den Heiligen und als von den Verdiensten und Fürbitten der Heiligen unterstütztes Versöhnungs- und Bittopfer für die Lebenden. Ein Mißverständniß, als würde das Opfer den Heiligen selber gebracht, war niemals zu fürchten; schon an der Wiege des Christenthums (Act. Polycarp. c. 17; cf. Origen. contr. Cels. VIII. 57) hören wir die Gläubigen erklären, daß Anbetung (wie das Opfer solche ist) nur Gott und dem Sohne Gottes, den Heiligen aber wegen ihrer unübertrefflichen Verehrung Christi **die Liebe der Gläubigen** gebühre, die man eben durch gottesdienstliche σύναξις bethätigte, beseelt von dem Wunsche, ihre **Mitschüler** und **Mitgenossen** zu werden. Auf's bestimmteste und eingehend ist dieser Zweck der gottesdienstlichen Feier an den Gedächtnißtagen der Heiligen von den Vätern des 4. Jahrhunderts, besonders nachdrucksam und an vielen Stellen vom hl. Augustin ausgesprochen, dessen einschlägige Aeußerung gegen Faustus (lib. 20, cap. 21), welcher den Katholiken wegen der memoriae martyrum in der oben beschriebenen Form den Vorwurf des Götzendienstes gemacht hatte, hier am Platze sein dürfte: „populus christianus memorias martyrum *religiosa solemnitate concelebrat* et ad excitandam *imitationem*, et ut *meritis* eorum consocietur atque *orationibus* adjuvetur, ita tamen, ut nulli martyrum, sed ipsi *Deo martyrum sacrificemus*, quamvis in memoriis martyrum (Martyrerkirchen) constituamus altaria. Quis enim antistitum in locis sanctorum corporum assistens altari aliquando dixit: offerimus tibi Petre, aut Paule, aut Cypriane? sed quod offertur, *offertur Deo, qui martyres coronavit*, apud memorias eorum, quos coronavit (an den

Martyrergräbern), nt ex ipsorum locorum admonitione major affectus exsurgat ad acuendam charitatem et in illos, qnos imitari possumus, et in illum, quo adjuvante possumus. Colimus ergo martyres eo *cultu dilectionis et societatis*, quo et in hac vita coluutur sancti homines Dei, quorum cor ad talem pro evangelica veritate passionem paratum esse seutimus; sed illos *tanto devotius*, *quanto securius* post certamina superata, quanto etiam fideutiore *laude praedicamus* jam in vita feliciore victores, quam in ista usque adhuc pugnantes. At vero illo cultu, qui graece λατρεία dicitur, latine uno verbo dici uou potest, cum sit quaedam proprie divinitati debita servitus, nec colimus uec coleudum dicimus nisi unum Deum. Zu dieser latria gehöre aber das Opfer, welches daher keinem Martyrer, keiner heiligen Seele (cuiquam sanctae animae), keinem Engel dargebracht werden dürfe, das man wohl sehr oft in *memoriis* martyrum (an den Gedächtnißstätten der Martyrer), aber niemals den M a r t y r e r n selber darbringe. Aus dieser klassischen Stelle ist ersichtlich, man habe dadurch, daß man an den Todestagen der Martyrer Gottesdienst mit Opferfeier hielt, alljährlich das Andenken der glorreichen Helden auffrischen, ihnen hierdurch einen *„cultus dilectionis"* erweisen, sie also e h r e n wollen. Augustin redet ausdrücklich von einem *cultus* martyrum, welcher in der Pietät gegen die heiligen Martyrer und im Vertrauen auf ihre Verdienste und ihre Fürbitte seine Wurzel habe (cultus dilectionis et societatis), wie denn auch Gregor von Nyssa (orat. de Theodoro martyre) von einer θρησκεία spricht, welche die Gläubigen als φιλομάρτυρες den heiligen Martyrern an deren Gedächtnißtagen erweisen. Als Erweis solchen Kultes, solcher Liebe und Verehrung betrachtete Augustin nicht etwa bloß die S e l i g p r e i s u n g e n u n d A n r u f u n g e n, w e l c h e d i r e c t a n M a r t y r e r g e r i c h t e t w u r d e n, s o n d e r n d e n g a n z e n G o t t e s d i e n s t, d e r s e i n e n M i t t e l p u n k t i m O p f e r h a t t e. Nur wenn nach allgemeiner Ueberzeugung a u c h d a s O p f e r *in memoriam*, *in venerationem*, *in honorem* d e r H e i l i g e n dargebracht wurde, begreift sich, wie die Verdächtigung entstehen konnte, als brächten die Christen das Opfer den Heiligen selber dar; nur dagegen hat sich Augustin so entschieden verwahrt, keineswegs aber dagegen, daß die g a n z e g o t t e s d i e n s t-l i c h e F e i e r e i n s c h l i e ß l i c h d e r O p f e r d a r b r i n g u n g *in honorem vel venerationem Sanctorum* s t a t t f i n d e, was in den alten Sacramentarien unzähligemal gesagt ist, wenn es z. B. im Sacramentarium Leouianum heißt, das Opfer werde dargebracht pro sanctorum commemoratione oder in honorem sanctorum oder pro sanctorum natalitiis oder pro passione veneranda, pro revereutia illis defereuda etc. etc. Daneben wird aber — zumal in den zahlreichen Präfationen des Leoniauum auf die Heiligenfeste — stark genug betont, das eigentliche Object, wie der Opferdarbringung, so des gesammten Gedächtniß-Gottesdienstes, sei einzig und allein Gott, auf den ja alle Ehre der Martyrer zurückgeht; so wird z. B. im ersten Formular des Leonianischen Sacramentars, nachdem in der Secrete gesagt ist, die oblatioues seien pro martyrum festivitate dargebracht, in der Präfation fortgefahren: *tibi* (Deo) enim festiva solemnitas agitur, *tibi* dies sacrata celebratur, quam beati Tiburtii martyris tui sanguis in veritatis tuae testificatioue profusus magnifico nominis tui honore signavit. In der unmittelbar an diese sich anreihenden Präfation heißt es: *tuas* enim, Domine, *virtutes tuasque victorias admiramur*, quoties iu ecclesia tua horum dierum festa celebrantur, quos insignes *confessorum* tuorum et *martyrum* palmae ad perennem memoriam solemnemque laetitiam fidelibus populis sacraverunt. Bekanntlich nahmen die Reformatoren gerade daran den größten Anstoß, daß man, wie an den Sonntagen und den Festen des Herrn, so auch an den Heiligentagen eucharistische Feier — „Feier des Sacramentes" — hielt, und verboten dieß geradezu für die wenigen Heiligentage, die sie meist aus Rücksicht auf das Volk noch beibehalten

hatten. Dazu wären sie natürlich vollberechtigt gewesen, wenn man kirchlicherseits das eucharistische Opfer wirklich den Heiligen dargebracht hätte; allein daß dem nicht so gewesen, dafür zeugte deutlich jedes Meßformular der Heiligenfeste. Aber den Reformatoren fehlte eben, wie der Opferbegriff, so auch der rechte Begriff von der Kirche, vom Verhältniß Christi, des verklärten Hauptes, zu seinen Gliedern auf Erden, und daher vermochten sie es nicht zu würdigen, daß auch an den Heiligenfesten das Haupt zu den Gliedern herniederkomme und unter ihnen sein Opfer vollziehe zu dem Zweck, damit die Glieder im Zusammenschluß mit ihm Gott im Hinblick auf den Heiligen des Tages einen möglichst würdigen und für sie gnadebringenden Kult weihen und die memoria des Heiligen in vollkommenster Weise ehren könnten. Auch die Sabbatruhe, sofern sie an Heiligenfesten beobachtet wurde, und das Vigilfasten, seitdem man solchem zur besseren Vorbereitung auf die Feier gewisser Heiligenfeste sich unterzog, galt selbstverständlich zuletzt dem majestätischen Gott, der groß ist in seinen Heiligen — *tibi* dies sacrata celebratur —, aber daß man anläßlich der memoria sanctorum fastete und die Arbeit ruhen ließ, geschah *in venerationem Sanctorum*.

b. Angesichts des Erörterten kann die richtige Beurtheilung der Orationen, namentlich der Secreten an den verschiedenen Heiligenfesten unseres römischen Meßbuches keinerlei Schwierigkeiten mehr darbieten; diese Gebete stammen zu einem beträchtlichen Theil noch aus der Zeit, wo vom Volk Oblationen (munera) gebracht wurden; von diesen Oblationen ist z. B. gesagt: in honore (sancti) solemniter exhibentur — *in cujus veneratione* (Ambrosii) haec *tuae* obtulimus *majestati* — suscipe *Domine* munera pro tuorum *commemoratione* Sanctorum — nostra oblatio pro tuorum *tibi* grata sit *honore Sanctorum* — hostiam Sanctorum *natalitia recensentes* offerimus etc. etc. Weil die Oblation der Gläubigen ihren Zielpunkt in der Consecration, im Opfer des Hauptes hat, dessen Opferfleisch und Opferblut nach der Consecration ministerio sacerdotis als vollendete Oblation Gott dargeboten wird (Unde et memores etc.), so erscheint auch der gesammte Opferact, wie als Gott geweiht, so auch als in venerationem des Heiligen vollzogen; das mittlerische Haupt verschmäht es nicht, auf dem Altare, über dem Märtyrergrab gegenwärtig zu werden und sein Opfer zu dem Zweck zu vollziehen, damit die Gläubigen ihr subjectives Opfern (Oblationen, Gebete) mit dem seinigen zusammenschließen und in solcher Vereinigung am Gedächtnißtage der Heiligen Gott würdig verherrlichen, aus dem Opferschatze unter Fürbitte der Heiligen die Gnade der Nachahmung um so sicherer von Gott erlangen und in solchem Zusammenschluß mit dem Haupte die bevorzugtesten Glieder desselben, die Heiligen im Himmel, um so würdiger und vollkommener verehren zu können. Unter den dargelegten Gesichtspunkten betrachtet, ist auch das Oblationsgebet suscipe sancta Trinitas, welches wir täglich beim Offertorium sprechen (die Dominikaner haben nur dieses), leicht verständlich; das Opfer (der Gemeinde im Zusammenschluß mit dem nachfolgenden Opfer Christi) wird dem dreieinigen Gott dargebracht zum realen Gedächtniß der Erlösungsthatsachen (hoc facite in meam commemorationem), aber auch zu Ehren der Heiligen: in *honorem* beatae Mariae virginis, et beati Johannis Baptistae et sanctorum apostolorum Petri et Pauli et istorum (sc. quorum reliquiae in altari sunt) et omnium sanctorum: *ut illis proficiat in honorem*, nobis autem ad salutem; et illi pro nobis *intercedere* dignentur in coelis, quorum *memoriam agimus* in terris. Hiernach ist jede Opferfeier in gewissem Sinne Gedächtnißfeier der Heiligen, wie denn auch seit ältester Zeit in allen Liturgien — sei es vor, sei es nach der Consecration — der Heiligen gedacht wird, die berühmteren der betreffenden Kirchenprovinz sogar mit Namen genannt werden; „eine große Ehre ist es," sagt der hl. Chrysostomus (hom. 21 in act. apost. n. 4), „genannt zu werden,

wenn der Herr zugegen ist, sein Tod sich erneuert, die unaussprechlichen Mysterien des furchtbaren Opfers sich vollziehen". Weil die Heiligen Theilnehmer am himmlischen Opfer sind und bei demselben Fürbitten für die Gläubigen auf Erden darbringen, lag es nahe, sie auch gegenwärtig zu denken, ihrer feiernd zu gedenken und ihre Fürbitte in Anspruch zu nehmen, wenn der himmlische Hohepriester auf den Altären der Kirche sein eines Opfer darbringt und seine hohepriesterliche ἔντευξις vollzieht. In unserem römischen Meßcanon werden schon vor der Consecration feiernd die Namen der Gottesmutter, der zwölf Apostel und von zwölf anderen hochgefeierten männlichen Martyrern der römischen Kirche genannt, mit dem ausdrücklichen Bemerken, daß die Gläubigen sich in Gemeinschaft mit denselben wissen (communicantes), daß sie ihrer gedenken und dadurch sie verehren (memoriam venerantes), auch durch ihre Verdienste und Fürbitten bei Gott Unterstützung finden wollen; im Wesentlichen den gleichen Zweck hat die commemoratio Sanctorum nach der Consecration. Wenn es in den apostolischen Constitutionen (VIII. 12) und bei Cyprian (ep. 38. n. 3 ed. Hartel) heißt, man bringe das Opfer **für** (ὑπέρ — pro) die Heiligen dar, so kann das nach unserer bisherigen Darlegung nur den Sinn haben, die Opferdarbringung komme auch den Heiligen zu gut, insofern nämlich, als durch dieselbe auch sie geehrt, ihr Andenken erhalten, Gott für die ihnen erwiesene Gnade verherrlicht wird; daß man dabei nicht an eine impetratio für die Heiligen, an die Zuwendung impetratorischer oder gar satisfactorischer Früchte des Meßopfers an sie gedacht habe, geht daraus hervor, daß man sich ja bei der Opferfeier selber auf ihre Verdienste und Fürbitten berief. In der Liturgie des hl. Chrysostomus betet der Priester nach der Consecration: „wir bringen dir (o Gott) dieses vernünftige Opfer (λατρεία) auch **für** (ὑπέρ) diejenigen dar, die im Glauben zur ewigen Ruhe gelangt sind, für die Vorväter ... Apostel, Martyrer, Bekenner ... und jeden Geist, der im Glauben vollendet geworden; vorzugsweise **für** unsere allheilige, unbefleckte, über (alle anderen Geschöpfe) gepriesene und glorreiche Frau, die Gottesgebärerin und immerwährende Jungfrau **Maria**"; dann singt der Chor eine Doxologie auf Maria, und hernach wird vom Priester fortgefahren: „**für** den heiligen Propheten, Vorläufer und Täufer **Johannes**, für die heiligen ... Apostel, den heiligen N., dessen Gedächtniß wir (speciell) feiern, und für alle Heiligen", und unmittelbar daran wird die Bitte gereiht: **um ihrer Fürbitten willen sieh in Gnaden auf uns, o Gott.** Wohl ist dadurch, daß die Heiligen für uns bitten, nicht schlechthin schon ausgeschlossen, daß hinwiederum auch wir für sie bitten können; allein um was sollten wir bitten für sie, welche „τετελειωμένοι" und als solche bereits im **Voll**besitz der ihnen zustehenden Seligkeit sind; vielleicht um Vermehrung der von den Theologen sogenannten „accidentellen" Seligkeit? Auch eine solche Vermehrung scheint uns durch den Begiff „Vollendung" ausgeschlossen zu sein, und wenn die Kirche in der Secreta einzelner Heiligenfeste fleht: Gott möge durch die jährliche solemnitas des Heiligen sich uns gnädig stimmen lassen, ut *per haec piae placationis officia* (= Opferdarbringung und resp. gesammte Festfeier) et *illum* (sc. sanctum) *beata retributio comitetur*, et nobis (solemnitas) gratiae tuae dona conciliet, so kann unter dieser retributio wohl nur der Erweis von Verehrung verstanden werden, welche dem Heiligen durch die Opferdarbringung an seinem Todestage und durch die ganze Festfeier zu Theil wird; der Sinn wäre hiernach: dem Heiligen möge die Festfeier eine retributio schuldiger Verehrung seitens der Gläubigen, sie möge für ihn ehrenreich, für die Gläubigen aber segensreich sein.

c. Von der **Einweihung der Kirchen** in honorem Sanctorum wird füglich erst in der speciellen Liturgik des Näheren (unter Darlegung des historischen Entwicklungsganges) die Rede sein; hier sei nur bemerkt, wie schon der hl. Augustin

(civ. Dei lib. 22, 10) betont, daß man den Martyrern, wie keine Opfer bringe, so auch keine Tempel und keine Altäre erbaue; wie nur Gott geopfert werde, so erbaue man auch nur ihm Tempel und Altäre, aber in *memoriam* martyrum. So ist es auch jetzt noch. Die Kirchen sind Gotteshäuser, die Altäre Stätten der speciellen Gegenwart Gottes und werden daher, wie aus dem römischen Pontificale zu ersehen ist, „*ad honorem Dei*" und nur „*ad nomen ac memoriam*" eines bestimmten Heiligen, des sogenannten Kirchenpatrons, eingeweiht. Wie nun aber darin, daß am Todestage eines Heiligen das Opfer gefeiert und bei der Opferfeier sein Name genannt wird, für denselben unstreitig nicht bloß eine Erhaltung seiner memoria, sondern auch eine Ehre und Verehrung gelegen ist, so erwächst dem Heiligen, auf dessen Namen eine Kirche eingeweiht und dessen Gedächtniß daher an die Kirche geknüpft ist, auch hieraus fürdauernd Ehre und Verehrung, die aber in Vergleich mit der Ehre Gottes, des Gottmenschen, dessen Haus die Kirche ist, als ebenso secundär und untergeordnet erscheint, wie die Verehrung, welche den Heiligen durch Darbringung des Opfers zu Theil wird; diese Ehre ist gemeint, wenn auf der Consecrationsurkunde nach Vorschrift des Pontificale steht: „consecrari ecclesiam et altare hoc in *honorem sancti* N."; genauer ist die Ausdrucksweise an jenen Stellen des Pontificale, an welchen es heißt: „ad honorem *Dei*, ad nomen ac memoriam *sancti*". Durch die Consecration wird die Kirche selbstverständlich Eigenthum Gottes, Eigenthum und Wohnstätte des Gottmenschen; sie wird es in der Regel unter Nennung (ad nomen) des Namens eines Heiligen, und existirt als dieses bestimmte Haus Gottes, als diese bestimmte Wohnstätte Christi eben auf den Namen des Heiligen, und insofern redet man auch von dem Heiligen als Eigenthümer der Kirche und des Kirchenvermögens, wiewohl dieser zuletzt nur Christus ist, der aber den Heiligen, wie an seiner Ehre und Herrschaft, so an seinem specifischen Eigenthumsrecht theilnehmen läßt (vgl. Stimmen aus Maria-Laach IX. S. 73. Tübinger Q.-Schr. 1878, S. 589 ff.), so daß derselbe auch hierin als geehrt, als συμβασιλεύων τῷ Χριστῷ erscheint.

d. Wie den Heiligen daraus eine Ehre erwächst, daß an ihren Gedächtnißtagen das heiligste Opfer Gott dargebracht, daß ihr Name am Altar genannt wird, ferner dadurch, daß Kirchen auf ihren Namen eingeweiht werden, so ist in ganz analoger Weise auch darin eine Ehre für sie gelegen, daß man Glocken auf ihren Namen (ad nomen sancti N. und in Folge dessen in honorem sancti N.) weiht, ferner darin, daß die Kirche an ihren Festen (oder auch an anderen Tagen) und unter ausdrücklicher Anrufung ihrer Fürbitte Segnungen an Menschen und an Naturalobjecten vollzieht (benedictio *vini* in festo S. Joh. Evang., *gutturis* in festo S. Blasii, *animalium* in festo S. Wendelini etc. etc.). Auch darin ist eine Verehrung der Heiligen gelegen, daß an ihren Gedächtnißtagen der Liturg bei Nennung ihres Namens (in den Orationen und resp. auch im Canon) das Haupt verneigen muß (inclinatio capitis minima), wovon bei der Besprechung der Körperhaltung des Liturgen näher die Rede sein wird.

6. Als rechte und einzige Art, die Heiligen zu verehren, hat Luther wiederholt (vgl. Jakoby a. a. O. S. 171—172) die Nachahmung ihrer erlauchten Tugenden bezeichnet. Und in der That liegt darin keine geringe Ehre für einen Heiligen, wenn die Kirche ihn den Gläubigen als Musterbild vorstellt und die Gläubigen hinwiederum denselben nachzuahmen sich bemühen. Daß die Kirche auch diese Art von Heiligenkult sehr hoch halte, zeigt fast jedes Blatt ihrer Liturgie, die Meßformularien sowohl als das Brevier, sowie die Thatsache, daß man seit ältester Zeit den Täuflingen beim liturgischen Taufact Namen von Heiligen beilegte, und zwar nicht bloß,

um die Täuflinge für alle ihre Lebenstage unter den besonderen Schutz des betreffenden Heiligen zu stellen, sondern auch und allererst, um ihnen ein concretes Vorbild für ihr Leben in Christo aufzustellen: „quorum (Sanctorum) *exemplis* fideles ad pie vivendum excitentur, et patrociniis protegantur“ (Rituale roman. de bapt. n. 54).

Schon in der ältesten christlichen Zeit betonte man im Heiligenkult gar sehr die Nachahmung (vgl. Stellen bei Lüft, Liturgik I, § 97) und las man daher an den Festen der Martyrer beim Gottesdienst deren Leidensgeschichte vor, nicht bloß in gloriam et memoriam martyrum, sondern auch „ut posteri exercitati sint et parati ad eadem sustinenda“ (mart. Polycarp. 18). Bis zur Stunde wird — abgesehen von den biographischen Notizen des Martyrologiums in der täglichen Prim — an allen Heiligenfesten in der zweiten Nocturn die bald mehr, bald weniger ausführliche Lebensgeschichte des Tagesheiligen officiell gelesen und in ihr regelmäßig derjenige Zug im Leben des Heiligen am meisten betont, welcher den betreffenden Heiligen als besonders preis- und nachahmungswürdig erscheinen läßt. Dem Volke wird die Kenntniß der Lebensgeschichten der Heiligen, wie durch zahlreiche und vortreffliche Legenden, so namentlich durch Predigten vermittelt. Welch großes Gewicht die Kirche auf die Nachahmung der Heiligen legt, erhellt deutlichst daraus, daß sie zu derselben nicht bloß auffordert, sondern häufig am Altare sowohl als im Stundengebet auch ausdrücklich um Licht und Kraft für den Klerus und das Volk fleht, die Tugenden der Heiligen im Leben nachahmen zu können; „da quaesumus, ut cujus natalitia colimus, etiam actiones — vel: virtutes — imitemur“; „ut, quam (S. Agnetem) veneramur officio (Gottesdienst) etiam piae conversationis sequamur exemplo“; „ut, qui commemorationis ejus festa percolimus, vitae quoque imitemur exempla“; „ut et annua solemnitate laetemur, et tantae virtutis proficiamus exemplo“; häufig ist in den bezüglichen Gebeten noch die specielle Tugend namhaft gemacht, für deren Nachahmung die erforderliche Gnade erfleht wird, z. B. am Fest des Apostels Thomas: „ut fidem ejus congrua devotione sectemur“; am Fest des hl. Venantius: „ut fidei ejus constantiam imitemur“; am Fest des hl. Hermenegild: „da nobis quaesumus, ejus exemplo caduca despicere atque aeterna sectari“. Von der Verehrung der Heiligen durch die Namengebung bei der Taufe wird in der speciellen Liturgik bei Erklärung der Taufliturgie des Näheren die Rede sein.

7. Der Kultus, welchen die Kirche in der n. 4—5 besprochenen Weise den Heiligen durch Lobpreisung, Anrufung u. s. w. direct erweist, ist an deren verklärte Seelen im Himmel gerichtet. Aber mit diesen stehen auch ihre noch auf Erden zurückgebliebenen Leiber oder leiblichen Ueberreste (λείψανα, reliquiae) in innigster Relation; denn sie gehören den Seelen der betreffenden Heiligen an, sind von denselben nicht bloß zur Zeit der irdischen Pilgrimschaft informirt gewesen, sondern werden bei der Auferstehung des Fleisches wieder mit ihnen zur Lebenseinheit verbunden werden, die durch den Tod wohl momentan gelöst wurde, bei der Auferstehung aber schlechthin unauflöslich wird. Sofern nun zu den Seelen der Heiligen im Himmel auch ihre Leiber gehören, welche bei Allem, was die Heiligen hienieden durch Entsagung, Arbeiten, Leiden, Ertragung von Martern u. s. w. verdient haben (Basil. ep. 197. n. 2), sohin bei Allem, was sie für uns zum Gegenstand der Verehrung macht, mitbetheiligt waren, gilt der religiöse Kultus, den die Kirche den Heiligen weiht, zugleich auch schon den Leibern und leiblichen

Ueberresten derselben; er ist nicht Kultus heiliger Seelen, sondern Kultus der Heiligen, die (abgesehen von den Engeln) ohne zugehörigen Leib nicht denkbar sind. Man kann daher mit Recht sagen, daß auch jene Heiligenreliquien, die Niemand kennt und speciell verehrt, gleichwohl der liturgischen Verehrung nicht ganz entbehren, denn mit den Heiligen, welchen sie zugehören, werden implicite auch ihre Reliquien verehrt, und das Fest Allerheiligen ist insofern auch zugleich festum omnium reliquiarum. Wann und wo aber leibliche Reste eines Heiligen erhalten und den Gläubigen bekannt sind, haben sich letztere seit ältester Zeit nicht mit dem in der Verehrung des Heiligen schon eingeschlossenen Kult seiner Reliquien begnügt, sondern auch den Reliquien selber einen religiösen Kult geweiht, der selbstverständlich nicht den leiblichen Ueberresten absolute für sich gilt, sondern in und wegen ihrer Beziehung zum Heiligen, zur verklärten Seele des Heiligen im Himmel ihnen gewidmet wird, weßhalb denn auch die Kirche in ihrer Liturgie niemals die Reliquien in abstracto mit Lobpreisung, Bitte u. s. w. anredet, sondern stets die Person des Heiligen, seine verklärte Seele; an diese wird der Gläubige beim Anblick der leiblichen Reste nicht bloß erinnert, sondern er weiß die verklärte Seele des Heiligen in deren Reliquien insofern sich nahe (Hieron. adv. Vigilant. 6), als ja zwischen diesen Reliquien und der Seele im Himmel höchst wesenhafte Beziehungen bestehen. Das heilige Kreuz ist dem Gläubigen Gegenstand religiöser Verehrung wegen der realen Beziehung, in welche es zum gekreuzigten Erlöser kam, das Crucifixbild wegen der idealen Beziehung, in welcher es als sinnenfälliger Repräsentant des Gekreuzigten zu diesem steht (vgl. oben n. 2); ungleich wesenhafter ist nun aber die Beziehung, in welcher die — wenn auch in Staub zerfallenen und in alle Winde verwehten — leiblichen Ueberreste der Heiligen zu deren verklärten Seelen im Himmel stehen, mit denen sie einst zum Zwecke ewigen, vollkommenen Genießens unlöslich werden verbunden werden, und daher erscheint es gewiß als consequent, daß wir um dieser wesenhaften Beziehung willen auch die leiblichen Reste und in ihnen die betreffenden Heiligen verehren, selbstverständlich nicht mit einem latrischen, sondern nur mit einem dulischen Kulte. Der cultus reliquiarum ist also zunächst cultus duliae *respectivus* vel relativus, sofern wir nämlich die Reliquien wegen ihrer Beziehung (relatio) zur Person, zur verklärten Seele des Heiligen verehren; aber er ist nicht ausschließlich relativ, wie der cultus imaginum, bei welchem zwischen dem verehrten Bilde und dem abgebildeten Heiligen nur eine ideale oder moralische Beziehung besteht. In Folge ihrer innigen, höchst realen Beziehung zur verklärten Seele des Heiligen participiren auch die leiblichen Ueberreste fort und fort an deren Sanctitas, sie sind und bleiben, wenn auch noch so unscheinbar, geheiligte Glieder Christi (I Kor. 6, 15), dem sie in der Taufe eingepflanzt wurden, und der sie am jüngsten Tage aus ihrer ταπείνωσις heraus gleichgestalten wird dem Leibe seiner Herrlichkeit (Phil. 3, 21); diese irdischen Ueberreste sind und bleiben Gefäße, Tempel des heiligen Geistes (I Kor. 6, 19. Trident. sess. 25), welcher sich in der Rechtfertigung nicht bloß in die Seele, sondern auch in den Leib οὐσιωδῶς ausgegossen hat, in den Leib, welcher sofort durch den würdigen Empfang der Eucharistie σύσσωμος καὶ σύναιμος Χριστοῦ (Cyrill. Hieros. catech. 22, 5.

Vgl. Iren. adv. h. V. 2. n. 2) geworden ist, die vita aeterna [1] real, wenn auch verborgen, in sich trägt, das Licht- und Verklärungsleben aus Christo, welches einst, wenn Christus kommt in Herrlichkeit, nicht nur aus der Seele, sondern auch aus dem Leibe des Heiligen wunderbar aufleuchten wird (Kol. 3, 3. 4 und das Analogon II Makkab. 1, 22; dazu Thom. summa theol. III. q. 25. art. 6). Nicht bloß die Seele des Heiligen, sondern auch sein Leib ist nach katholischer Anschauung divinae naturae consors, und dieses Uebernatürliche, Göttliche in ihm ist es, was ihn uns zum Gegenstande religiöser Verehrung macht; und sofern uns nun die leiblichen Ueberreste nicht ausschließlich intuitu der verklärten Seele im Himmel, sondern auch an sich (wenngleich nicht aus sich) verehrungswürdig sind, kann und muß man sagen, der cultus reliquiarum sei in gewissem Sinne auch cultus duliae directus, gelte den Reliquien an sich, freilich nur in und wegen ihrer Beziehung zur verklärten Seele des Heiligen im Himmel, auf welche (resp. deren Fürbitte) auch die Wunder zurückzuführen sind, von welchen sogleich die Rede sein wird. Daß gleich dem Kultus der Heiligen auch der Kultus ihrer Reliquien zuletzt auf Gott, auf den Gottmenschen zurückgehe, ist aus dem, was über den innersten Grund ihrer Verehrung gesagt wurde, von selbst klar; „wir ehren (im Reliquienkult) die Diener", sagt Hieronymus (ad Riparium n. 1), „damit die Ehre der Diener auf den Herrn überströme, der da sagt: wer euch aufnimmt, nimmt mich auf". Gott, der Gottmensch, seine Heiligkeit und Macht, reflectirt sich in den leiblichen Ueberresten der Heiligen, und daß die Verehrung dieser Ueberreste in Gottes Augen nicht als „verabscheuungswürdiger Götzendienst", sondern als ihm wohlgefälliges servitium gegen seine Freunde und zugleich als wahrhaftiger Gottesdienst erscheine, das beweisen die zahllosen Wunder, welche seit ältester Zeit an den Verehrern der Reliquien auf Fürbitte der Heiligen von Gott gewirkt worden sind, worüber uns keineswegs erst mittelalterliche Schriftsteller, wie z. B. Einhard (de translatione corporum ss. Marcellini et Petri), sondern schon die gelehrtesten und gewiß verläßigen Kirchenväter, wie Gregor von Nyssa (in der Rede auf den Martyrer Theodor), Augustin (civ. Dei XXII. c. 8, wo eine Reihe solcher Wunder verzeichnet ist), Hieronymus (adv. Vigilant. c. 10), Ambrosius, Paulinus von Nola u. s. w. berichten.

Liturgischer Kult darf in der Regel nur authentischen Reliquien canonisirter Heiligen erwiesen werden, den Beatificirten nur, insoweit es in der Beatificationsbulle ausdrücklich gestattet ist. Am höchsten werden die Reliquien der Heiligen dadurch geehrt, daß die Kirche bei jeder Altarconsecration in hochfeierlicher Weise Reliquien (darunter in erster Reihe Martyrerreliquien de corpore) in den Altar einschließt zu dem Zweck, um über ihnen das heiligste Opfer darzubringen, welches, wenn die Reliquien aus ihrem Sepulchrum entfernt werden, über dem betreffenden Altar nicht mehr gefeiert werden darf. Die Heiligenreliquien dürfen auch auf den Altar gestellt, den Gläubigen zur Verehrung öffentlich ausgesetzt und

[1] Diese vita aeterna (Joh. 6, 55), die auch in den Leib ausgegossene gratia sanctificans, ist das pignus futurae gloriae in cineribus Sanctorum, wovon in der Collecte des festum reliquiarum (Dom. 4. Oct.) die Rede ist; vgl. dazu die herrliche Stelle bei Makarius, 15. Homilie, n. 38.

zum Küssen gereicht, sie dürfen in liturgischer Procession (von Klerikern in paramentis sacris oder vom Officiator selber) getragen, es dürfen vor ihnen liturgische Gebete verrichtet, die Gläubigen mit ihnen gesegnet werden; wenn sie ausgesetzt sind, müssen wenigstens zwei Lichter vor ihnen brennen, der Officiator muß vor ihnen inkliniren und sie duplici ductu incensiren; in der Kirche, welche eine authentische reliquia insignis (Haupt, Arm, Fuß) eines canonisirten Heiligen besitzt, darf (nicht: muß) am Fest dieses Heiligen dessen Officium (statt des sonst treffenden) als duplex minus mit Credo in der Messe gebetet, auch darf zu Ehren der verschiedenen Heiligen, von denen Reliquien in einer Kirche aufbewahrt sind, alljährlich ein eigenes *festum reliquiarum* (Dom. 4. Oct.) als festum duplex gefeiert werden. So reich übrigens die Formen des liturgischen Reliquienkultes der Heiligen sind, ist doch genauestens Sorge getragen, daß sein Unterschied vom eucharistischen Kulte und von dem des Kreuzes gewahrt erscheine.

In den ersten christlichen Jahrhunderten wurde nur den Reliquien der Martyrer religiöser Kult geweiht, da man eben bezüglich der Martyrer Sicherheit hatte, daß sie der Verklärung theilhaftig seien; nur sehr allmählich kam seit dem fünften Jahrhundert auch der Kultus von Confessoren und deren Reliquien in Aufnahme (vgl. oben S. 310). Auch jetzt noch haben die Martyrerreliquien vor anderen insofern einen Vorzug, als sie für die Altarconsecration schlechthin gefordert sind (C. R. 6. Oct. 1837), jedoch so, daß es zulässig ist, zugleich mit ihnen auch authentische Reliquien von Nichtmartyrern, ja sogar Reliquien, welche nicht de corpore sind, mit einzuschließen. Am festum reliquiarum wird das officium plurimorum *martyrum* recitirt, worin gleichfalls ein Prärogativ für die Martyrer gelegen ist, deßgleichen darin, daß die nämlichen Privilegien, welche für die sogenannten reliquiae insignes eingeräumt sind, auch für ein kleineres Glied des Martyrerleibes gelten, wenn an demselben das Martyrium vollzogen wurde (C. R. 13. Jan. 1631).

Neben den eigentlichen Reliquien de corpore des Heiligen unterscheidet man noch secundäre oder mittelbare Heiligenreliquien, das sind Gegenstände, z. B. Ketten, Kleider u. s. w., welche mit dem Heiligen in unmittelbare oder doch nähere Berührung kamen. Schon in der Apostelgeschichte sehen wir die Gläubigen von Gegenständen, die mit dem hl. Paulus in unmittelbare Berührung gekommen waren, mit Wundererfolg Gebrauch machen (Apg. 19, 12), und bekannt ist, wie hoch die Ketten des hl. Petrus zu Rom schon frühe in Ehren gehalten wurden. Zur Zeit Gregors I. war die Verehrung für die Reliquien de corpore im Abendlande so groß, daß man dieselben nicht einmal unmittelbar zu berühren, feierlich zu erheben, noch viel weniger zu theilen und zu vertheilen sich getraute, und der Papst will es nicht glauben, daß die Griechen „die Leiber der Heiligen selber von der Stelle heben“. Der Kaiserin Constantia, die den Papst um das Haupt des hl. Paulus für ihre Palastkirche gebeten hatte, schreibt er: „In Rom ist es nicht Sitte, daß man etwas vom Leibe der Heiligen zu berühren wage, wenn man Reliquien (secundäre nämlich) von ihnen hergibt. Man legt nur ein Stückchen (seidenes) Tuch (brandeum) in eine Kapsel (pyxis) und stellt diese auf die hochheiligen Gräber (der betreffenden Martyrer); sodann wird die Kapsel aufgehoben und

in der zu weihenden Kirche (im Altar) mit gebührender Ehrfurcht eingeschlossen; es geschehen dann die gleichen Wunder, als ob die Leiber der Heiligen selbst wären übersandt worden" (epist. lib. 4. n. 30). Durch's ganze Mittelalter sehen wir solche Gegenstände, die mit dem Leibe eines Heiligen oder mit dessen Grabe in Berührung gebracht worden, von den Gläubigen verehren und ihnen eine besondere Kraft beilegen; übrigens wird nach dem, was oben über die wesenhafte Beziehung des heiligen Leibes zur verklärten Seele im Himmel und über die objective Würde und Heiligkeit der reliquiae *de corpore* Sanctorum gesagt wurde, keinen Augenblick zweifelhaft bleiben, daß in Beziehung auf Verehrungswürdigkeit zwischen diesen und den secundären Reliquien ein tiefinnerer Unterschied bestehe, wie denn auch die Kirche einen officiellen, liturgischen Kult nur den reliquiae de corpore zu erweisen pflegt.

a. Es kann nicht meine Absicht sein, auch nur in gedrängter Kürze einen Ueberblick über die Geschichte der kirchlichen Reliquienverehrung hier zu geben; zum Beweis dafür, daß sie in die älteste christliche Zeit hinaufreiche, genügt der Hinweis auf die Martyreracten des hl. Ignatius (c. 6), in welchen die wie im Triumphzug von Rom nach Antiochia überbrachten und dortselbst in einem Schreine (ἐν λάρνακι, nach der alten Uebersetzung) aufbewahrten Reliquien des Heiligen als θησαυρὸς ἀτίμητος bezeichnet werden, und auf die Martyreracten des hl. Polykarp (c. 18), wo die Kirche von Smyrna erklärt: „wir haben seine Gebeine bekommen, die uns werthvoller sind als kostbare Steine, und schätzbarer als Gold, und wir haben sie an einem entsprechenden Orte beigesetzt. Daß wir daselbst nach Möglichkeit in Jubel und Freude uns versammeln, und den Geburtstag seines Martyriums begehen können, wird uns der Herr gewähren". Ein unwiderleglicher Beweis für die frühzeitige Verehrung der Martyrerreliquien sind sodann die Katakomben, in welchen über dem mit einer Steinplatte geschlossenen Sarkophag berühmter Martyrer das heiligste Opfer gefeiert und so deren Andenken auf's Höchste geehrt wurde, während man andere Martyrerleichname wenigstens durch Beifügen der Blutampulle distinguirte und ehrte. Noch zur Zeit der Verfolgungen, besonders aber seit Constantin, wurden zahlreiche Kirchen über den Gräbern der Martyrer zur Ehrung ihres Gedächtnisses (daher memoriae) erbaut. In begeisterten Worten schildert uns Gregor von Nyssa in seiner Rede auf den Martyrer Theodor die „heilige Stätte, wo dessen Leib gleich einem Schatze von hohem Werthe für die Zeit der Wiedergeburt aufbewahrt werde"; „es ist ein großartiger Bau, glänzend durch die Schönheit seines Schmuckes, wo auch der Zimmermann das Holz zur Gestalt lebender Wesen verarbeitet und der Steinhauer bis zur Glätte des Silbers die Steinplatten geglättet hat. Auch der Maler hat der Zierde seiner Kunst in Farben Ausdruck gegeben und in einem Gemälde die Heldenthaten des Martyrers, seinen Widerstand, seine Schmerzen, die wilden Gestalten der Tyrannen, die Mißhandlungen, jenen feurigen Ofen, die seligste Vollendung des Kämpfers, den Ausdruck der menschlichen Gestalt des Kampfrichters Christus dargestellt. Indem er uns wie in einem erklärenden Buche Alles in Farben künstlich darstellte, zeigte er uns deutlich die Kämpfe des Martyrers und schmückte den Tempel gleich einer schönen Wiese. Denn es pflegt auch ein stummes Gemälde an der Wand zu reden und den größten Nutzen zu gewähren. Und der die Steinchen zusammensetzte (Mosaik), machte den Boden, der von den Füßen betreten wird, zu einer geschichtlichen Darstellung". Den Mittel- und Glanzpunkt dieser herrlichen Martyrerkirche bildete das Behältniß (θήκη) der heiligen Reliquien. Schon seine Berührung galt als heiligend und segnend; ja man schätzte sich glücklich, von dem Staub, der an seiner Außenseite herum sich

gelagert hatte, mitnehmen zu dürfen, „daß aber die Berührung der Ueberreste selbst, wenn sie einmal durch einen glücklichen Zufall möglich wird, Befriedigung des höchsten Verlangens ist, das wissen die, welche es erfahren und die Sehnsucht gestillt haben. Denn wie wenn der Körper noch lebte, so küssen ihn die, welche ihn sehen. Sie nähern sich ihm mit den Augen, dem Munde, den Ohren, mit allen Sinneswerkzeugen, vergießen dann über dem Martyrer, wie wenn er sich noch in unverändertem Zustande zeigte, Thränen der Verehrung und des Schmerzes, flehen ihn an um seine Fürsprache, indem sie zu ihm als einem von der Leibgarde Gottes beten und ihn anrufen, weil er die Gaben erlange, wenn es ihm beliebe" (circa initium). Gegen den Schluß seiner Rede thut Gregor der zahlreichen Wunder Erwähnung, die bei den Reliquien des hl. Theodor geschehen, bezeichnet den Ruheort derselben als „Stätte der Heilung für mannigfache Krankheiten, als Hafen für die, so von Trübsalen bestürmt werden" und bemerkt, daß jahraus jahrein Schaaren zu dieser Martyrerstätte wallen, so daß die zu ihr führende Straße „das Bild der Ameisen gewähre, indem die Einen herzukommen, die Anderen den Kommenden Platz machen". — Ohne Zweifel wurde in der eben geschilderten Martyrerkirche das heiligste Opfer über den heiligen Reliquien dargebracht, mochte der Altar tisch- oder sarkophakartig gestaltet sein; der innere Grund, warum das allenthalben geschah, wurde schon oben (S. 309) angegeben; man betrachtete die Beziehung des Martyriums zum Opfer Christi, dem erhabensten Martyrium, als so innig und wesentlich, daß man auch für jene Kirchen, die kein Martyrergrab umschlossen, Martyrerreliquien (und mochten es auch nur secundäre, z. B. brandea, sein) zu erhalten trachtete, um sie im Altare einzuschließen. Hatte das fünfte Concil von Karthago (401) befohlen, jene Altäre, in welchen kein Martyrerleib oder doch keine Martyrerreliquien eingeschlossen waren, niederzureißen, so ordnete eine Pariser Synode (614) an, daß nur in solchen Kirchen, in welchen Heiligenleiber sich befinden, Altäre consecrirt werden. Wohl gab es noch im früheren Mittelalter nicht selten Altäre ohne Heiligenreliquien, aber Regel war und blieb, bei der Altarweihe im sogenannten Sepulchrum Reliquien, darunter womöglich Martyrerreliquien, zu recondiren (vgl. Schmid, Altar, S. 87 ff.). Daraus, daß die Reliquien nach jetzigem liturgischen Recht als integrirender Bestandtheil der Opferstätte erscheinen, erklärt sich das großartige Ceremoniell, mit welchem ihre Recondition umgeben ist. Auch die Griechen hatten noch im späteren Mittelalter diesen ehrwürdigen Gebrauch, wie aus Simeon von Thessalonich zu ersehen ist, welcher (de templo bei Goar p. 182) sagt: „**sub mensa repositae sunt** (ὑπόκειται) **sacrae reliquiae** ***martyrum,*** **utpote quorum spiritus** ***Christo magno martyri*** **semper adsint. Praeterea tanqnam ecclesiae fundamenta hos (martyres) altare continet, quae primo Christi, postea per ipsum martyrum sanguinem condita est.**" Selbst im Antimension (seidenes Tuch, als Surrogat der consecrirten Altarmensa) der Griechen, über welchem in nicht geweihten Kirchen das heiligste Opfer gefeiert wird, befinden sich Martyrerreliquien, deren Kult das zweite allgemeine Concil von Nicäa in der siebenten Sitzung feierlich sanctionirt, Johannes Damascenus in tiefsinnigster Weise begründet und als höchst segenbringend den Gläubigen empfohlen hatte (de fide orthodoxa IV. 15).

Seitdem durch die Bemühungen von Päpsten des achten (Pauls I.) und neunten Jahrhunderts (Paschals I., Leo's IV.) zahlreiche Heiligenreliquien aus den Katakomben erhoben worden waren, erwachte, namentlich in Deutschland, ein großer Eifer, von Rom her für Altäre und Kirchen solche Reliquien zu bekommen, wie aus des berühmten Einhard höchst interessanter Schrift von der Uebertragung der heiligen Leiber der Martyrer Marcellinus und Petrus von Rom nach Seligenstadt (bei den Bollandisten tom. I. Junii, pag. 181—206) zu ersehen ist. Leo IV. hatte ausdrücklich gestattet, daß Reliquien auch auf den Altar („super altare")

gestellt werden; in Folge dessen wurden seit dem neunten, besonders seit dem zehnten Jahrhundert sehr häufig die Reliquien den Blicken der Gläubigen dadurch zugänglich gemacht, daß man sie in kleineren oder größeren Gefäßen (kunstreichen Schreinen, Monstranzen, Kapseln u. s. w.) über dem Altar exponirte, sie auf der Mensa, oder im Ueberbau, resp. Hinterbau des Altars aufstellte. Nach dem römischen Missale und nach dem Ceremoniale der Bischöfe (lib. I. cap. 12. n. 12) erscheint es auch dermalen noch als zulässig, ja als wünschenswerth, daß auf dem Altar — zwischen den Leuchtern — Heiligenreliquien („tabernacula cum Sanctorum reliquiis") aufgestellt, resp. ausgesetzt werden, jedoch nur, wenn auf dem Altar das allerheiligste Altarsacrament nicht zur Anbetung exponirt ist.

b. Nach kirchlicher Vorschrift müssen vor den Reliquien, wenn sie den Gläubigen zur Verehrung förmlich ausgesetzt sind, wenigstens zwei Lichter brennen; wie aus Hieronymus (adv. Vigil. n. 4 u. 7) ersichtlich, ist das Anzünden von Lichtern vor den Reliquien uralter Brauch in der Kirche, deßgleichen das Küssen der Reliquien (Hieron. a. a. O. n. 4). Belege für deren Incensation aus dem christlichen Alterthum s. bei Trombelli, diss. 8 de cultu reliq. cap. 33. 34. Ueber liturgische Processionen mit Reliquien, die von Bischöfen oder von Priestern in liturgischer Gewandung getragen und von Schaaren des herzuströmenden Volkes begleitet wurden, haben wir ganz zuverlässige Nachrichten bei Augustin (civ. Dei lib. XXII. c. 8. n. 11—12), Hieronymus (a. a. O. n. 5), Ambrosius, Chrysostomus u. A.; das Abhalten von Vigilien vor den Reliquien, wie es noch jetzt gelegentlich der Kirchweihe geschieht, vertheidigt schon Hieronymus (a. a. O. n. 9). Mag die Segenertheilung mit den Reliquien auch späteren Ursprunges sein, so hat sie jedenfalls ihren Grund in den begeisterten Aeußerungen der Väter über die Kraft, welche den Reliquien innewohne, und in der Ueberzeugung, daß die Reliquien „von Christus verliehene heilbringende Quellen seien, welche auf vielfache Weise Wohlthaten ausströmen, eine duftende Salbe ergießen" (Joh. Dam. l. c. IV. 15). Die bei der Segnung mit Reliquien und bei der Darreichung zum Küssen gebräuchlichen Formeln sind nach Diöcesen verschieden. Reliquien von bloß Beatificirten dürfen wohl zur Verehrung ausgesetzt, aber nicht in feierlicher Procession umhergetragen werden.

c. Aus unserer bisherigen Darlegung dürfte sich doch wohl ergeben, daß die kirchlichen Formen des liturgischen Reliquienkultes wie dogmatisch, so auch historisch bestens begründet seien. Sorglich ist jede Gefahr einer Confundirung ihres Kultes, der, wenn auch in einzelnen Decreten als „adoratio" bezeichnet, doch lediglich dulischer Natur ist, mit dem latreutischen Kulte ferngehalten; Heiligenreliquien dürfen nicht einmal mit der particula crucis in ein und dasselbe Gefäß eingeschlossen, noch viel weniger im Tabernakel aufbewahrt, oder auch nur auf ihn oder vor die Tabernakelthüre gestellt werden. Wenn die Eucharistie zur Anbetung ausgesetzt ist, müssen sie stets vom Expositionsaltar entfernt, aber wenn das nicht möglich ist, doch verhüllt werden; auch darf man sie in theophorischen Processionen (sofern kein besonderes Indult besteht) nicht mittragen, damit alle Aufmerksamkeit und Andacht auf das Sanctissimum gerichtet bleibe. Wird eine processio solemnis mit Reliquien gehalten, so dürfen dieselben niemals unter einem Baldachin getragen, unterwegs gewöhnlich gar nicht, bei der Uebertragung in die Kirche für den Zweck der Altarweihe nur von einem Thuriferar incensirt werden; bei der Exposition und bei der Incensation des Altars erhalten sie nur zwei Ductus, wie ihnen auch nur die dem cultus duliae entsprechende inclinatio capitis minima gebührt.

d. Wie durch zahlreiche und eingehende kirchliche Bestimmungen (siehe dieselben bei *Mühlbauer*, decreta auth. s. v. reliquiae tom. III, 1. und supplem. tom. III) dafür gesorgt ist, daß der liturgische cultus reliquiarum innerhalb der

durch's Dogma gezogenen Grenzen sich halte, so wendet die Kirche auch ihre möglichste Sorgfalt auf, daß nur ächte Reliquien und zwar nur von solchen Verstorbenen, deren Heiligkeit und himmlische Verklärung über allen Zweifel erhaben ist, der öffentlichen Verehrung ausgesetzt werden; Beweis dessen sind, außer den einschlägigen Bestimmungen des Lateranense quartum (X lib. III, cap. 45, 2) und des Concils von Trient (sess. 25 de vener. reliq.), zahlreiche Decrete sowohl der Rituscongregation als der Congregatio indulgentiarum et *reliquiarum*, welch letztere die specielle Aufgabe hat, die Authenticität der Reliquien, zumal der neu aus den Katakomben zu erhebenden, strengstens zu prüfen und wo sich Zweifel bezüglich des Reliquienkultes ergeben, dieselben autoritativ zu entscheiden. Zu wiederholten Malen wurde verordnet und eingeschärft, daß ein öffentlicher und liturgischer Kult nur Reliquien von solchen Heiligen erwiesen werden dürfe, die vom Oberhaupt der Kirche förmlich heilig oder doch selig gesprochen worden sind, über deren Heiligkeit und Herrschen mit Christo daher für den Katholiken kein Zweifel bestehen kann; nicht canonisirten und resp. beatificirten Heiligen darf öffentlicher Kult nur auf Grund alter, unvordenklicher Gewohnheit („veneratio longaeva, sed sine legali authenticitate") erwiesen werden (*Mühlbauer*, decr. authent. suppl. I, 183 sqq.). Weiter ist verlangt, daß die betreffenden Reliquien sicher ächt seien, mag nun die Aechtheit durch Recognition und Approbation der competenten kirchlichen Auctorität (des Papstes resp. der congregatio reliquiarum und des betreffenden Diöcesan-Bischofes, welcher selbst die vom Papst authentisirten Reliquien für die Zulassung zum cultus publicus in seiner Diöcese noch zu prüfen oder zu recognosciren hat) oder ex longaeva consuetudine festgestellt sein (*Mühlbauer*, suppl. III, pag. 237 sqq.). Als in jüngster Zeit (seit 1874) gewissenlose Menschen mit Reliquien aus den säcularisirten Klöstern Italiens Handel zu treiben begannen und Gefahr drohte, daß auch unächte Reliquien verbreitet werden, erhob Papst Leo XIII. seine Stimme nicht bloß gegen solch sacrilegischen Handel (21. December 1878), sondern ließ durch ein eigenes Schreiben des Kardinalvicars (d. d. 16 calend. Febr. 1881) die Bischöfe zu größter Vorsicht mahnen: monendi episcopi, ut martyrum corpora, quae e romanis veterum christianorum coemeteriis prodiisse dicuntur, quaeque utcunque recognita (gefälschte Authentiken von den Händlern beigegeben) ecclesiarum Praesulibus nunc exhibentur, *generatim suspecta habeant*, neque cultui fidelium proponi permittant, donec novis literis moneantur, qua ratione circa ea se gerere debeant; durch Erlaß vom 1. Febr. 1883 wurden sämmtliche Bischöfe beauftragt, bezüglich der seit dem Jahr 1874 in ihre Diöcesen neu eingeführten Reliquien strengste Untersuchung und Prüfung zu veranlassen. Wenn bei aller Vorsicht und Strenge seitens der Kirche gleichwohl im Mittelalter das glühende Verlangen der Gläubigen nach Heiligenreliquien von gewissenlosen Händlern mißbraucht wurde, so ist die Kirche hiebei außer Schuld, ebenso wenn die Reliquienverehrung da und dort abergläubischen Charakter annahm. Daß Letzteres nicht so allgemein der Fall war, wie die Reformatoren behaupteten, daß vielmehr am Schluß des Mittelalters die Reliquienverehrung innerhalb der richtigen Grenzen sich bewegte, ersieht man aus dem im Jahre 1502 verfaßten Manuale curatorum des rühmlich bekannten Basler Pfarrers Ulrich Surgant. Der Verfasser bietet den Seelsorgern, wie verschiedene andere Ordines, so auch einen Ordo „intimandi reliquias Sanctorum", den wir im Nachstehenden wörtlich mittheilen: „In oppido Than Basileensis dioecesis confluunt multi peregrini ad sanctum *Theobaldum*. Et illi cupiunt videre reliquias et *capite contingere* saltem monstrantiam seu reservaculum, in quo reliquiae continentur. Et tunc sacerdos habens reliquias ad summum altare ad populum se vertendo in hunc modum insinuationem facere solet: Ir andechtigen bruder unn schwestern, bis ist das wirdig loblich heiligtum des hoch-

wirdigen hymelfursten unn nothelffers sant Thiebolt, der umb gott den allmechtigen verdient hat, das alle die menschen, die in anrufent in iren noten, es sei in wasser oder feur, ze huß oder ze feld, die wil gott der allmechtig erhoren um sines verdienens willen. Hierumb so gond herzu mit andacht unn lassent euch mit dem heiligtumb bestrichen (berühren), umb das der lieb heilig uwer guter fursprech oder surminder gegen got sy, euch frid und gnad zu erlangen unn alles das, darumb ihr die wallfart oder bilgerschaft furgenommen haben, von got zu erwerben, unn also gesunt unn frolich wider zu euwrem heimat keren mogent. Amen. **Et tunc veniendo sacerdos super capita singulorum ponit reliquias seu monstrantiam reliquiarum. Et deinde eum duabus taedis seu luminibus praecedentibus indutus cappa et stola reportat reliquias ad suum habitationem et caute claudit, proviso tamen quod semper sint lumina cum reliquiis, multa enim miracula ibi fiunt."** Nicht wie eine magische Wirkung der heiligen Gebeine, auch nicht als selbsteigenes Werk des Heiligen wird Hilfe erwartet; diese kommt von Gott auf die Fürbitte des um die Ehre Gottes hochverdienten Heiligen, dem die Gläubigen durch ihre Wallfahrt zu seinen Reliquien und durch die vertrauensvolle Berührung derselben ihrerseits Verehrung bezeigen. Die gleichen Grundsätze und die gleiche Praxis hatte man sicherlich auch anderwärts, und daß die Reformatoren so heftig gegen die Reliquienverehrung auftraten, die sepulchra reliquiarum erbrachen, fast überall die Reliquien — oft in empörender Weise — aus den Kirchen beseitigten, hatte seinen tiefsten Grund nicht in obwaltenden Mißbräuchen, sondern in ihrer verkehrten Rechtfertigungslehre, nach welcher nicht einmal den Seelen, geschweige den Leibern der Heiligen eine wahre, aus Gottes Natur stammende und das consortium divinae naturae begründende Sanctitas inhärent wird. Nicht umsonst führen die Väter des Tridentinums als Hauptgrund für die Verehrung der leiblichen Ueberreste der Heiligen an: **quae (corpora) *viva membra* fuerunt Christi et *templum Spiritus sancti*, ab ipso ad aeternam vitam suscitanda et glorificanda.** In Consequenz ihrer juridischen Rechtfertigungstheorie hätten die Reformatoren auch die verklärte Auferstehung des Fleisches läugnen müssen, die ohne Einsenkung des Verklärungskeimes in den Leib durch die reale Ineinsverpflanzung mit Christo in der Rechtfertigung nicht denkbar ist.

8. Daß schon in ältester Zeit an den christlichen Kultstätten wie Bilder Christi, so auch Bilder der Gottesmutter Maria und berühmter Martyrer sich befanden, wurde schon S. 286 ff. dargethan; vgl. dazu Cl. Lüdtke, „die Bilderverehrung in den ersten drei Jahrhunderten", Freiburg 1874, bei Herder. Deßgleichen haben wir bereits oben darauf hingewiesen, daß diese Bilder nicht bloß zum Schmucke der heiligen Räume und zur Belehrung der Gläubigen (vgl. z. B. Greg. magn. ep. ad Serenum) dienten, sondern daß man schon frühe im Orient und Occident ihnen durch Küssen, Anzünden von Lichtern, Beräucherung, Inclination und Prostration auch eine religiöse Verehrung erwies. Im vollsten Einklang mit der Geschichte und geschichtlichen Entwicklung in alter und mittlerer Zeit steht das, was der Kirchenrath zu Trient (sess. 25 de invocat. Sanctorum et sacris imaginibus) bezüglich der Bilderverehrung bestimmt hat, nämlich: **Imagines Christi** (von den Christusbildern war schon oben n. 2 eingehend die Rede) **Deiparae virginis et aliorum Sanctorum *in templis* praesertim habendas et retinendas, eisque debitum honorem et *venerationem impertiendam;* non quod credatur *inesse* aliqua in iis divinitas vel virtus, propter quam sint colendae, vel quod *ab eis* sit aliquid petendum,**

vel quod fiducia *in imaginibus* sit figenda, veluti olim fiebat a gentibus, quae *in idolis* spem suam collocabant: sed quoniam honos, qui eis exhibetur, *refertur ad prototypa*, quae illae repraesentant, ita, ut per imagines, quas *osculamur*, et coram quibus *caput aperimus* et *procumbimus*, Christum adoremus et *sanctos*, quorum illae similitudinem gerunt, *veneremur*, id quod conciliorum, praesertim vero secundae Nicaenae synodi decretis contra imaginum oppugnatores est sancitum.

Im Hinblick auf diese Tridentinische Entscheidung kann keinen Augenblick zweifelhaft bleiben, daß, wie schon auf dem zweiten Concil von Nicäa (7. Sitzung) erklärt worden, der Kultus der Heiligenbilder ein cultus hyperduliae vel duliae *relativus* sei, und zwar, im Unterschied vom Reliquienkult, ausschließlich relativ. Die Heiligenreliquien sind nämlich als templa Spiritus sancti auch an sich (wenngleich nur in ihrer Relation zur verklärten Seele des betreffenden Heiligen) verehrungswürdig, und insofern sie auf Grund der Rechtfertigung am consortium divinae naturae participiren, kann man von ihnen — wenn Mißverständniß ferngehalten wird — sogar sagen, *inesse* illis divinum aliquid, was bezüglich der Heiligenbilder entschieden in Abrede zu stellen ist. Diese mögen an sich einen sehr hohen materiellen (Gold-, Silber-) oder formellen (Kunst-) Werth haben, aber das, was sie an sich sind, ist etwas pur Natürliches und kann sie nicht zum Gegenstand religiöser Verehrung machen; letzteres werden und sind sie nur durch ihre Beziehung zum Heiligen, den sie den Gläubigen repräsentiren und dem ihre Verehrung gilt. Nach Thomas (summa theol. III. q. 25. art. 4) ist das Bild „aliquo modo unita“ mit der Person, hier mit dem Heiligen, den es repräsentirt, und in dieser unio, in dieser Relation, liegt allein der Grund für die religiöse Verehrung des Bildes. Diese unio selber darf man sich freilich nicht als eine physisch-reale denken, etwa als ein Gebannt- und Gebundensein (inesse) des Heiligen in oder an sein Bild zu dem Zwecke, um dessen Verehrern im Bilde unmittelbar nahe zu sein; diese unio ist vielmehr nur eine gnadenvoll-moralische in der Art, daß der Heilige, vor dessen Bild man betet oder andere Acte der Verehrung vollbringt, dem Colenten, von dessen Kultacten er in Gott Kenntniß hat, liebend, fürbittend und seine gottverliehene Macht bethätigend nahe ist, all das nach Gottes gnädigem Willen und nach Maßgabe der individuellen Würdigkeit des Colenten. Für solche Herablassung und für solch ein Nahesein zeugen ganz speciell die sogenannten Gnadenbilder (imagines thaumaturgicae). Die vielen unläugbaren Wunder, welche bei denselben geschehen, sprechen unwiderleglich dafür, daß der Heilige gerade an dieser Stätte, wo dieses sein Bild sich befindet, besonders verehrt sein wolle, seinen Verehrern besonders nahe sei, die Macht seiner Fürbitte für sie in besonderer Weise bethätige. Und da zuletzt Gott es ist, der in den Heiligen verehrt wird, und Gott es ist, der in den Heiligen und durch sie Wunder wirkt, so erscheinen die Orte, wo solche Gnadenbilder sich befinden, auch als Stätten der besonderen Gegenwart und der besonderen Verehrung Gottes. Im alten Bunde (Exod. 20, 24) hatte Gott gesagt: „an jeglichem Orte, wo ich meinem Namen ein Gedächtniß stifte (אזכיר), werde ich zu dir kommen und dich segnen“; das gilt in gewissem Sinne auch von den Orten, wo sogenannte Gnadenbilder sich befinden. Durch

die Wunder, welche Gott daselbst auf Fürbitte der abgebildeten Heiligen wirkte, stiftete er sich und den Heiligen ein specielles Gedächtniß, um an diesem Orte, vor diesem Bilde besonders verehrt zu werden und besonders reichlich zu segnen. Daß es solche Gnadenbilder und Gnadenorte gebe, ist auch in der Liturgie anerkannt, wie (abgesehen von dem Officium beatae Mariae virginis sub titulo auxilium Christianorum) am deutlichsten aus dem Officium beatae Mariae virginis de bono consilio zu ersehen ist, welches als eine großartige Verherrlichung Gottes und der Gottesmutter ob all der Wunder erscheint, welche bei dem berühmten Madonnenbild zu Genazzano (im Kirchenstaat) geschehen sind und noch geschehen. Daß solche Gnadenbilder den Gläubigen als besonders verehrungswürdig erscheinen, ist gewiß sehr natürlich; hat ja Gott und der betreffende Heilige selber durch besonders gnadenvolles Nahesein diese Bilder ausgezeichnet.

Liturgischer (öffentlicher) Kult darf außer den Muttergottesbildern, den Bildern der Apostel und anderer biblischen Heiligen nur den Bildern solcher Heiligen erwiesen werden, welche förmlich canonisirt und resp. beatificirt oder doch (vi consuetudinis longaevae) solchen gleich zu achten sind. Die Bilder dieser Heiligen dürfen auf den Altar (zwischen die Leuchter oder in den Ueberbau) gestellt, dürfen in Procession getragen, den Gläubigen zum Küssen gereicht werden, es dürfen vor ihnen liturgische Gebete gesprochen, es darf mit ihnen das Volk gesegnet werden, auch gebührt ihnen die Incensation duplici ductu, die Inclinatio capitis media vel minima, und es dürfen vor ihnen und zu ihrer Verehrung Lichter angezündet werden. Die Bilder (gleichviel ob Statuen oder gemalte), welche zu solch öffentlicher Verehrung aufgestellt werden, sollten allzeit genau den Vorschriften entsprechend sein, welche von der Kirche über die Gestaltung der Heiligenbilder gegeben sind; es soll an ihnen nichts Profanes, die Sinnlichkeit Reizendes, sie sollen vielmehr erbaulich, nach dem in der Kirche traditionellen Typus gestaltet und in Folge dessen leicht erkennbar und mit dem ihnen gebührenden Nimbus oder der Aureola versehen sein.

a. Oswald (Eschatologie, 5. Hauptst., § 8, n. 1) meint, man könnte der Bezeichnung „religiöse Verehrung der Bilder" eine andere, nämlich „religiöser Gebrauch der Bilder" substituiren. Allein schon das Tridentinum redet von „debitus honor et *veneratio imaginibus* impertienda", und wenn man alsdann die oben erwähnten liturgischen Formen des Bilderkultes in's Auge faßt, dürfte sofort klar sein, daß die Bezeichnung „religiöser Gebrauch der Bilder" nicht ausreichend sei. Wohl haben schon die Väter (vgl. z. B. Greg. magn. ad Serenum lib. IX ep. 105 u. lib. X ep. 13) und nach ihrem Vorgang die Concilien (2. Nicaen. sess. 7) und die Päpste früherer Jahrhunderte (vgl. I. Brief Gregor II. an Leo den Isaurier), und hat namentlich auch das Tridentinum den lehrhaften und erbaulichen Zweck der Bilder gar sehr betont; letzteres verordnete in dieser Hinsicht: illud diligenter doceant episcopi, per *historias* mysteriorum nostrae redemptionis, picturis vel aliis similitudinibus expressas, *erudiri* et confirmari populum in articulis fidei commemorandis et assidue recolendis; tum vero ex omnibus sacris imaginibus magnum fructum percipi, non solum, quia *admonetur populus beneficiorum* et munerum, quae a Christo sibi collata sunt, sed etiam quia Dei per sanctos *miracula* et salutaria *exempla* oculis fidelium subjiciuntur, ut pro iis Deo *gratias agant* ad sanctorumque *imitationem* vitam moresque suos componant, exciteuturque ad adorandum ac dili-

gendum Deum et ad pietatem colendam. Wenn die religiösen Bilder nur zu dem in den angeführten Worten des Tridentinums ausgesprochenen Zweck, welchen zur Zeit des Bilderstreites auch die libri Carolini und nachmals die einsichtigeren Protestanten anerkannten, in den Kirchen wären, dann würde es in der That ausreichen, bloß von einem religiösen Gebrauch der Bilder zu reden; allein wie Gregor II. und das erwähnte Concil von Nicäa, welches ausdrücklich von einem προςκυνεῖν der Bilder durch Küssen, Lichteranzünden, Incensiren redet, so hat auch das Tridentinum außer dem didaktisch-paränetischen Zweck der Bilder und zwar an erster Stelle auch den Zweck angeführt, durch Verehrung derselben jenen Heiligen-Kult zu weihen, welchen sie für uns repräsentiren; unmittelbar nachdem das Concil von der Verehrung der Reliquien gehandelt, bespricht es eingehend die Natur und Art der Bilder-Verehrung, und erst darnach erörtert es auch noch den didaktisch-erbaulichen Zweck der religiösen Bilder. In Beziehung auf die in unseren Kirchen (meist an den Wänden) befindlichen religiösen Bilder, welche alt- oder neutestamentliche Geschichte (historias mysteriorum) oder geschichtliche Thatsachen, Wunder u. s. w. aus dem Leben der Heiligen lediglich zum Zwecke der Belehrung und Erbauung und resp. zum Schmuck der Kirche darstellen, ist die Bezeichnung „religiöser Gebrauch der Bilder" ohne Zweifel ausreichend; nicht aber in Beziehung auf jene Bilder, die auf den Altar gestellt werden und denen man sofort in den oben erwähnten Formen liturgischen Kult weiht. Freilich gilt dieser Kult nicht den Bildern an sich, aber doch ihnen, sofern sie uns den Heiligen repräsentiren, und wird man deßhalb nicht darüber hinauskommen, von einem religiösen Kultus, nicht bloß von einem „religiösen Gebrauch" der Bilder zu reden. Gegenstand der Liturgik sind die Bilder jedenfalls nur als Objecte des religiösen Kultus und zwar des öffentlichen. Was die vorschriftsmäßigen (vgl. *Mühlbauer*, decreta authent. tom. I und suppl. I) Formen des liturgischen Kultus der Heiligenbilder betrifft, so sind es die gleichen, wie für den Kultus der Heiligenreliquien; letztere haben jedoch insofern einen Vorzug, als bei der incensatio altaris nur sie und nicht auch die Heiligenbilder incensirt werden, falls solche neben ihnen auf dem Altar sich befinden. Wiewohl den Marienbildern cultus hyperduliae (inclinatio capitis media) gebührt, so dürfen auch sie nur duplici ductu incensirt werden; C. R. 28. Juli 1789. Bilder von bloß Beatificirten dürfen wohl öffentlich verehrt, aber ohne specielle Erlaubniß nicht auf den Altar gestellt und nicht in feierlicher Procession umhergetragen werden. Wenn das allerheiligste Sacrament zum vierzigstündigen Gebet ausgesetzt ist, müssen die Heiligenbilder vom Expositionsaltar entfernt oder wenigstens verhüllt werden; bei anderen Expositionen ist dieß nicht stricte gefordert (*Mühlbauer*, tom. I, pag. 647 sqq.); Verhüllung ist sodann auch für die Passionszeit vorgeschrieben, während welcher die Blicke Aller nur auf den leidenden Erlöser gerichtet sein sollen. Bei theophorischen Processionen sollen regelmäßig auch keine Heiligenbilder mitgetragen werden; nur auf Grund eines besonderen Indultes und wohl auch auf Grund allgemeiner Gewohnheit ist es zulässig, daß Heiligenbilder — aber in angemessener Entfernung vom Sanctissimum — auch in theophorischer Procession mitgetragen werden.

b. Nach dem Vorgange zahlreicher Synoden des Mittelalters hat der Kirchenrath von Trient den Bischöfen, als den obersten Wächtern über die religiösen Bilder in den Kirchen ihres Bisthums bringlich eingeschärft, zu wachen, „ut in imaginibus nihil *profanum* nihilque *inhonestum* (Nuditäten u. s. w.) appareat, cum domum Dei deceat sanctitudo"; auch hat derselbe Kirchenrath verboten, ein religiöses Bild mit ungewohntem (insolitam), also nicht traditionellem Typus aufzustellen, wenn für dasselbe nicht zuvor die Approbation des Bischofes erholt würde. Mit Bezugnahme auf obige Verordnung des Tridentinums hat alsdann

Papst Urban VIII. (21. Febr. 1643; *Mühlbauer*, l. c. I, 639 sqq.) strengstens eingeschärft, daß für religiöse Bilder überall und ausnahmslos der kirchlich hergebrachte Typus eingehalten werde, „forma in ecclesia catholica et apostolica ab *antiquo tempore consueta*, ut veneratio et cultus sic dictis imaginibus augeatur, et quae oculis fidelium subjiciuntur, non inordinata nec insolita appareant, sed devotionem pariant et pietatem". Eine Kölner Synode vom Jahre 1662 schreibt vor: In exponendis sanctorum imaginibus studiose diligenterque curandum est, ut *prototypis*, quae per illa repraesentantur, juxta *veritatem historiae* ac receptam et probatam *ecclesiae traditionem*, quoad fieri potest, simillimae sint, ac pro privati cujusque genio ad exhibendam *viventis alicujus hominis effigiem* (Porträt) genuina eorum forma non adulteretur. Damit von den Künstlern die kirchliche Tradition um so sicherer eingehalten werde, befahl der hl. Karl Borromä den Bischöfen seines Metropolitansprengels: convocent (episcopi) suarum dioecesium *pictores* et *sculptores*, omnesque pariter doceant, a quibus cavere debeant in imaginibus effingendis (1. Mail. Prov.-Concil).

c. Charakteristisches Zeichen für die Heiligenbilder ist seit Jahrhunderten der sogenannte Heiligen- oder Glorienschein, nimbus, aureola, auch splendor genannt. Vom Körper ausströmendes und ihn umgebendes Licht ist Zeichen der Verklärung (Matth. 17, 2); die Lichtscheibe (Goldscheibe = aureola) um das Haupt („*scuto* bonae voluntatis tuae coronasti eum"; Ps. 5, 13) deutet an, daß der Abgebildete sicher der himmlischen Verklärung theilhaft, im ewigen Lichte, daß er ein Heiliger sei. Um auch die accidentelle Seligkeit zu charakterisiren, hat man vielfach bei den Martyrern den Heiligenschein roth, bei den Jungfrauen weiß, bei den Doctoren, welche auf Hoffnung (grün) aussäeten, grün eingefaßt oder gleich den ganzen Nimbus in der betreffenden Farbe gehalten. Da Gott schon im alten Bund in einer Lichtwolke erschien, sieht man an den Gottes- und Christusbildern häufig eine die ganze Figur umgebende Lichtwolke (כבוד), den eigentlichen und ursprünglichen *nimbus*, eine Bezeichnung, die man auch auf die Lichtscheibe am Haupt der Heiligenbilder übertrug, wie ja schon die Römer den Lichtkreis um das Haupt der Götter und vergötterter Menschen als nimbus bezeichnet hatten (*Kraus*, Roma sotterran., 1. Aufl., S. 187 ff.). Weil das Ei Sinnbild der Auferstehung ist, hat die Lichtwolke an den Bildern des Auferstandenen und des kommenden Richters nicht selten eiförmige oder mandelförmige (daher der Name Mandorla) Gestalt. Statt der Lichtwolke haben die Gottes- und Christusbilder auch den sogenannten Kreuznimbus um das Haupt, der sie von der Gottesmutter, die übrigens im Hinblick auf Offenb. 12, 1 auch als Sonnenweib abgebildet wird, und den übrigen Heiligen specifisch unterscheidet, und zugleich andeutet, die Erlösungsthat vom Kreuze sei nicht bloß Werk des Sohnes, sondern auch der zwei anderen göttlichen Personen. Statt der altehrwürdigen Licht- (Gold-) Scheibe ein bloßes Lichtreiflein anzuwenden, hat erst die Renaissance angefangen. Papst Urban VIII. hat zu wiederholten Malen verboten (*Mühlbauer*, l. c. suppl. I, pag. 199), Bilder von heiligmäßigen Personen, die aber noch nicht canonisirt oder beatificirt sind, mit „laureolis (aureolis?) aut radiis seu splendoribus" auszustatten; die „radii seu splendores" scheinen sich auf die Praxis zu beziehen, gemäß welcher die Beati von den Sancti mitunter dadurch unterschieden werden, daß man ihr Haupt nicht mit der vollen Lichtscheibe oder dem Lichtreif umgibt, sondern nur mit einzelnen Lichtstrahlen. Die Engel haben keinen Glorienschein, keine corona vel aureola, welche ja Zeichen des errungenen Sieges über das Fleisch ist, von dem bei den Engeln nicht die Rede sein kann (Thomas summ. theolog. suppl. q. 96). Des Näheren verweisen wir bezüglich der Heiligenbilder und der religiösen Bilder überhaupt auf Jakob, die Kunst im Dienste der Kirche § 27—32.

d. Die Griechen und Russen lassen bekanntlich in den Kirchen nur gemalte Bilder zu, die bei ihnen den altehrwürdigen, streng traditionellen Typus haben. Außer dem Bilde des Erlösers und der Gottesmutter, welche besonders hoch in Ehren gehalten werden und welche Priester und Diakon schon vor Beginn der Liturgie mit eigenen Gebeten begrüßen, sind auch die Bilder der Apostel, der Kirchenpatrone u. s. w. an der sogenannten Bilderwand angebracht, welche das Schiff der Kirche vom Altarraum trennt. Der liturgische Kult, welchen die Griechen (durch Verbeugung, Küssen, Beräuchern, Tragen in Procession u. s. w.) den Bildern erweisen, ist viel ausgedehnter und officieller als in der römischen Kirche, und zur dankbaren Erinnerung an den Sieg der orthodoxen Lehre bezüglich der Bilder auf dem zweiten allgemeinen Concil zu Nicäa feiern sie auf Anordnung der heiligen Kaiserin Theodora (im Jahre 842) alljährlich den ersten Fastensonntag als κυριακὴ τῆς ὀρθοδοξίας, an welchem Procession mit den Bildern gehalten und das nicänische Decret bezüglich der Bilder sammt zugehörigen Anathematismen feierlich vorgelesen wird (Codin. Curopalat. pag. 345 sqq.). — Von der Bilderstürmerei Karlstadts und der Reformirten war schon oben (S. 291) die Rede, auch wurde dort erwähnt, daß Luther zunächst nur auf die Beseitigung jener Bilder drang, welchen Verehrung gewidmet wurde, die ihm schlechthin als etwas Abergläubisches, Götzendienerisches erschien; „aber die anderen Bilder, da man allein sich drinne ersiehet vergangener Geschichten und Sachen halber als in einem Spiegel, das sind Spiegelbilder, die verwerfen wir nicht, denn es sind nicht Bilder des Aberglaubens"; vgl. des Näheren Kliefoth, liturg. Abhandl., Bd. 7, S. 142 ff.

9. Ueberblickt man vorurtheilsfrei all das, was n. 4—8 gesagt wurde über den Kultus, welchen die Kirche in ihrer Liturgie den Heiligen, sei es in Worten, sei es in Handlungen, direct erweist, so dürfte doch wohl zugestanden werden müssen, daß dieser Kultus nach Umfang und Form in strengster Unterordnung unter den cultus supremus, d. i. unter den Gott allein gebührenden Kultus der Anbetung auftritt. Mehr als neun Zehntheile unserer Liturgie sind direct und ausschließlich cultus latriae, Anbetung, Dank, Bitte unmittelbar vor Gottes Majestät; der cultus hyperduliae und duliae sodann, also der Kultus, welcher den Heiligen selber — sei es durch ausdrückliche Lobpreisung, Anrufung u. s. w., sei es durch Verehrung ihrer Reliquien und Bilder — geweiht wird, bewegt sich durchweg in solchen liturgischen Formen, die im Zusammenhalt mit den eigentlich latreutischen Kultformen klar erkennen lassen, daß man die Heiligen nicht anbeten, wohl aber, ob all dem Großen, so Gott an ihnen that und noch thut, sie ehren und gerade in solcher Verehrung auch Gott verherrlichen wolle, der ihnen gnädiglich das consortium divinae naturae gewährte, sie an seiner Heiligkeit, an seiner Glorie, an seiner Macht theilnehmen läßt, auf den daher zuletzt alle den Heiligen erwiesene Ehre zurückfällt, so daß unser Satz als unumstößlich sich erweist: einziges Object der katholischen Liturgie ist Gott der Dreieinige und der Fleisch gewordene Logos; alles religiöse colere Deum bezieht sich auf Gott, sei es direct und ausschließlich, wie in den allermeisten Fällen, sei es indirect, wie im sogenannten Heiligenkult. Eben weil und sofern auch der Heiligenkult im Grunde genommen cultus *Dei* ist, darf man unbedenklich sagen, auch er werde von den Liturgen nicht bloß nomine populi, sondern auch nomine Christi vollzogen; die Glieder und der Liturg als ihr mittlerischer Repräsentant verherrlichen die Heiligen, rufen

sie an, weihen ihnen directe Verehrung, und Christus, das mittlerische Haupt, hilft ihnen die göttliche Majestät hierin verherrlichen.

10. Im Wesentlichen das Gleiche, wie vom Heiligenkult, gilt auch von dem cultus religiosus, welcher in der Liturgie irdischen Persönlichkeiten erwiesen wird, indem man vorschriftsmäßig vor ihnen genuflectirt (so vor dem Bischof) oder inclinirt, sie auch incensirt, sei es triplici, sei es duplici ductu, obschon vom Weihrauch im Segnungsgebet ausdrücklich gesagt ist, daß er in honorem *Dei* angezündet und verbraunt werde. Von all den eben erwähnten Riten und ihrer Bedeutung werden wir füglich erst später eingehend handeln; hier genügt es, zu bemerken, daß die Verehrung, welche bei der Liturgie in der angedeuteten Weise irdischen Persönlichkeiten erwiesen wird, im letzten Grunde Gott, dem Gottmenschen gilt (Chrys. hom. III in Col. n. 4), als dessen sichtbare Repräsentanten die betreffenden Personen — die liturgischen zumal — erscheinen (vgl. oben S. 13); das gilt selbst in Beziehung auf die Incensation des gläubigen Volkes (beim Offertorium, beim Magnificat), das ja auch *divinae* naturae consors und der mystische Leib Christi ist. Uebrigens hat die Incensation von Personen auch eine lustrative Seite, wie später gezeigt werden soll.

Auch heiligen Sachen wird religiöser Kult erwiesen. So wird am Gründonnerstag das heilige Chrisma nach vollendeter Weihe zuerst vom Bischof (inclinato capite), dann von den zwölf Presbytern, welche quasi als cooperatores et inspectores bei der Weihe zugegen sind — und zwar von diesen flexis genibus — dreimal in feierlichster Weise liturgisch gegrüßt mit dem Rufe „ave sanctum chrisma"; das Gleiche geschieht nach vollendeter Weihe des Katechumenenöles unter dem Rufe „ave sanctum oleum", nur wird diese Begrüßung des neugeweihten Katechumenenöles auch von den zwölf Priestern bloß inclinato capite vollzogen. Diese liturgische Verehrung wird Niemanden befremden, der an Handen der betreffenden Weiheformulare sich darüber klar geworden ist, daß die heiligen Oele in den Augen der Kirche etwas Hochheiliges, ja man möchte fast sagen, etwas Vergöttlichtes sind; wird ja bei der Chrisamweihe nicht bloß gefleht, Gott möge dieses Oel heiligen, sondern er möge die Kraft des heiligen Geistes mit demselben vermischen, *„sancti Spiritus ei admiscere virtutem"* [1]. — Durch jede Weihe (Benediction) werden über die Segnungsobjecte höhere, göttliche Kräfte — bald in reicherem, bald in geringerem Maße je nach Art und Zweck der Weihe — herabgerufen, und durch manche Weihen wird bekanntlich die betreffende Sache eine *res sacra,* wird für immer aus dem Bereich des Profanen ausgeschieden, dauernd in das Bereich des Uebernatürlichen hinaufgehoben, es wird ihr

[1] Gleich der Weihe des Chrisam reicht auch die des Taufwassers in die apostolische Zeit hinauf; schon Tertullian (de bapt. 4) redet von einer Anrufung Gottes über das Wasser vor der Taufe, und sagt, auf diese Anrufung hin komme der heilige Geist über das Wasser herab — „sanctificans aquas *de semetipso*, et ita sanctificatae (aquae) vim sanctificandi combibunt". Nach dem jetzigen Formular der Taufwasserweihe wird zu Gott gefleht: „fons baptismatis sumat Unigeniti tui gratiam *de Spiritu sancto,* qui hanc aquam . . . *arcana sui numinis admixtione foecundet.*" Bei der Weihe des Krankenöles wird gebetet: „emitte *Spiritum sanctum* tuum paraclitum de coelis *in hanc pinguedinem olivae.*"

„divinum aliquid" inhärent. Indem wir derlei res sacrae nach Vorschrift der Kirche ehrfurchtsvoll behandeln, aufbewahren und gebrauchen, erweisen wir denselben auch einen, wenngleich nicht streng liturgischen cultus religiosus, der offenbar auf Gott zurückgeht, welcher durch seinen gnadenvollen Contact die Sache geheiligt, von seiner Sanctitas ihr mitgetheilt hat. Als eigentlichen liturgischen Kult kann man es aber betrachten, wenn geweihte Naturalobjecte am Schluß der Weihe incensirt werden, wie z. B. die zwölf Stellen, welche bei der Kirchweihe mit Chrisam in Kreuzesform gesalbt worden, ferner der mit Katechumenenöl und Chrisam gesalbte Altar (welcher auch in jeder missa solemnis incensirt wird), das feierlich benedicirte Kreuz und verschiedene andere Naturalobjecte, welche der Segnende am Schluß der Benediction nicht bloß mit Weihwasser besprengt, sondern auch incensirt. Hier sei auch die mit Aspersion verbundene Incensation christlicher Leichname erwähnt, welche templa vel vasa Spiritus sancti sind und als solche nur in geweihte Erde begraben werden sollen. Wohl ist in allen diesen Fällen der Incens gesegnet und hat daher die Incensation keinenfalls ausschließlich die Bedeutung eines Actes der Verehrung, sondern ist gleich der Besprengung mit Weihwasser auch lustrativer Natur und bildet in gewissem Sinne noch einen (wenn auch nicht wesentlichen) Bestandtheil des Segnungsactes selber; aber füglich kann der Incensation zugleich auch die Bedeutung einer religiösen Ehrenbezeigung beigelegt werden, welche den betreffenden Naturalobjecten um der göttlichen Kräfte willen erwiesen wird, die ihnen durch die Weihe annex geworden sind. Daß diese Ehrenbezeigung zuletzt auf Gott zurückgehe, somit indirecter cultus latriae sei, braucht nicht erst noch bemerkt zu werden.

Es ist sonach die katholische Liturgie in allen ihren Bestandtheilen wesentlich servitium *erga Deum*, ist in Wahrheit Gottesdienst, und zwar ist dieser nicht bloßer Gemeindegottesdienst, sondern ist, wie aus unserer Erörterung über das Wesen der katholischen Liturgie sich ergab, gottesdienstliches Thun des mittlerischen Hauptes für die Glieder und in lebensvollem Zusammenschluß mit ihnen, sich vollziehend als Opfer, als mittlerisches Gebet und als Gnadenspende. Von den Grundformen des katholischen Kultus, welche theils der allgemein menschlichen Natur entstammen, theils auf positiv göttlicher und auf kirchlicher Anordnung beruhen, wird im nächsten (zweiten) Hauptstück eingehender gehandelt werden.

Zweites Hauptstück.

Von den Formen des katholischen Kultus im Allgemeinen.

§ 21.

Von der Nothwendigkeit sinnenfälliger Formen für den katholischen Kultus und von deren grundlegender Feststellung durch Christus und die Apostel.

1. Im ersten Hauptstück (S. 156 ff.) wurde gezeigt, daß jeder religiöse Kultus wesentlich latreutisch und sacramental sei. Der latreutische Kult ist zunächst ein innerer und vollzieht sich als solcher in geistigen Acten des Anbetens, Dankens, Bittens und Abbittens vor Gottes höchster Majestät (S. 150—51). Aber diese inneren Acte streben mit einer gewissen Nothwendigkeit nach sinnenfälliger Aeußerung im hörbaren Worte, in augenfälliger Handlung oder in beiden zumal (S. 152). Wie für jeden latreutischen, so sind auch für jeden sacramentalen Kultus, der wesentlich Gnadenspende Gottes an die Colenten ist, sinnenfällige Formen des Wortes, der Handlung oder beider in Verbindung mit einander nothwendig, weil sonst der in Zeit und Raum befindliche, an die Sinnenwelt gebundene Mensch sich des Gnadenempfanges nie mit der für ihn wünschenswerthen Sicherheit bewußt und froh werden könnte (S. 157 f.).

2. Diese im Naturgesetz begründete Forderung sinnenfälliger Formen gilt, weil von jedem religiösen Kultus, auch vom Gottesdienst oder von der Liturgie unserer katholischen Kirche. Diese Liturgie ist, wie im ersten Hauptstück eingehend dargethan wurde (S. 251 ff.), zunächst gottesdienstliches Thun Christi, des mittlerischen Hauptes, durch sichtbare Stellvertreter, welche nomine Christi opfern, beten und Gnade spenden. Wie nun der Heiland selber jenen unendlich vollkommenen Kult, den er als Gottessohn und als Repräsentant des Geschlechtes in den Tagen seines Erdenlebens mittlerisch Gott weihte (vgl. § 13), in sinnenfälligen Formen, in den Formen des Wortes und der Handlung vollzogen hat, so thun deßgleichen seine Stellvertreter, die Liturgen. Diese sind sodann als mittlerische Personen auch Repräsentanten des Volkes, in dessen Namen sie Gott öffentlich religiösen Kult weihen, was wiederum nur in sinnenfälligen Formen geschehen kann, und zwar in solchen geschehen soll, an welche das Volk mit seinem subjectiven colere Deum leicht und lebensfrisch sich anzuschließen vermag. Als gottesdienstliches Thun des Hauptes sowohl als der Glieder durch sichtbare Stellvertreter bedarf die katholische Liturgie sinnenfälliger Formen.

Wir haben Seite 188 dargethan, daß der eine Opferact Christi, welcher wie den Mittelpunkt der Erlösung, so auch den der kirchlichen Liturgie bildet, zunächst ein innerer war; äußerlich hat ihn der Heiland manifestirt und vollzogen am Kreuze in augenfälliger Trennung des Blutes vom Leibe im Blutvergießen und Tags zuvor im Speisesaal durch die mystische Trennung in der Doppelconsecration, wie die Synoptiker sie uns berichten. In dieser Doppelconsecration durch sichtbare Stellvertreter, welche sprechen und thun, was er sprach und that, vollzieht der melchizedekische Hohepriester auch im Kultus der Kirche sein eines und einmaliges Opfer. — Wie seiner Opfergesinnung, so hat Christus in den Tagen seines Fleisches auch seiner Gebetsstimmung sinnenfälligen Ausdruck gegeben, und zwar in Worten der Lobpreisung (Matth. 11, 25 bis 26. Joh. 11, 41 u. ö.), der dringlichen Bitte (Matth. 6, 9 ff.; 26, 39; 27, 46. Joh. 17) und sühnenden Fürbitte (Luk. 23, 34), deßgleichen in entsprechenden Körperbewegungen (Erheben der Augen Matth. 14, 19. Joh. 11, 49; Niederfallen auf die Kniee Matth. 26, 39). Der Form des Wortes (Befehlens, Scheltens) bediente sich der Heiland auch, um die bösen Geister auszutreiben (Mark. 4, 8; 8, 24. Luk. 9, 43) und Wunder der verschiedensten Art zu verrichten (Matth. 9, 6; 17, 17. Mark. 3, 3). Um von dem unsichtbaren übernatürlichen Leben, dessen Quell und Träger er war (Joh. 1, 4), auf die Menschen zum Zweck ihrer Entsündigung und übernatürlichen Stärkung, ihrer körperlichen Heilung und Wiederbelebung überzutragen, anders ausgedrückt, um Gnade zu spenden, bediente sich der Heiland bald des Wortes allein, bald verband er damit sinnenfällige, sinnbildlich bedeutsame Handlungen, z. B. Handauflegung (Luk. 13, 13), Ergreifen der Hand (Matth. 8, 15; 20, 34), Berühren mit Speichel (Mark. 7, 33); bei der Mittheilung des heiligen Geistes an die Apostel nach der Auferstehung (Joh. 20, 22) sehen wir ihn mit den Worten „accipite spiritum s. etc." die Handlung des Anhauchens verbinden, weche als Medium und Symbol der aus seinem eigenen Innersten heraus geschehenden Mittheilung des allbelebenden und erwärmenden heiligen Geistes erscheint; behufs Zuwendung der unsichtbaren (Joh. 3, 8) Rechtfertigungsgnade hat er ausdrücklich die Anwendung von Wort (in nomine Patris etc.) und sinnenfälliger Handlung (baptizare) angeordnet (Matth. 28, 19). Und so hat denn der Heiland selber seiner Kirche, in welcher er die erlöserische Thätigkeit seines Erdenlebens geheimnißvoll fortsetzt, Wort und Handlung als die äußeren Grundformen für Opfer, Gebet und Gnadenspende durch sein eigenes Thun vorgezeichnet.

3. Sicherlich sind nicht alle äußeren Formen, deren sich der Heiland opfernd, betend und Gnade spendend bediente, in den heiligen Evangelien verzeichnet; wohl aber waren sie sammt und sonders den Aposteln, welche Augen- und Ohrenzeugen der mittlerischen Thätigkeit des Herrn gewesen sind, genau bekannt, und nachdem die Apostel von ihm den Auftrag erhalten hatten, dasselbe zu thun, was er gethan (Luk. 22, 19) und von ihm an seiner Statt gesendet worden waren, wie er selber vom Vater (Joh. 20, 21), da haben sie ohne Zweifel seinen mittlerischen Kult in denselben äußeren Formen fortgesetzt, welche sie ihn selber opfernd, betend und Gnade spendend hatten anwenden sehen und resp. deren Anwendung er ihnen eigens und ausdrücklich aufgetragen hatte. Jedenfalls sind alle jene Formen des Wortes und der Handlung, welche für die kirchliche Liturgie als schlechthin wesentlich erscheinen, auf den gottmenschlichen Liturgen selber, auf sein Beispiel oder auf seine ausdrückliche Anordnung zurückzuführen, aber gewiß nicht bloß diese grundwesentlichen Formen, sondern noch viele, die accidenteller Natur sind. — Jene

liturgischen Formen, welche in der am ersten Pfingstfeste gegründeten Kirche zu Jerusalem schon vor der Zerstreuung der Apostel in alle Welt beim gemeinsamen Gottesdienste in Gebrauch standen, bildeten den festen Krystallisationskern für all die mannigfachen Gestaltungen der kirchlichen Liturgie in der nachfolgenden Zeit, die Urliturgie; es waren das die vom Herrn selber festgesetzten und von allen Aposteln gemeinsam festgehaltenen Kultformen. Mehrere derselben begegnen uns in der Apostelgeschichte und in den Briefen der Apostel; andere sind dadurch als apostolische documentirt, daß sie, wiewohl nicht im neuen Testamente verzeichnet, sich doch seit ältester Zeit sowohl im Orient wie im Occident allenthalben finden; mit Recht hielt man in altchristlicher Zeit an dem Grundsatze fest, daß solche liturgische Gebräuche, die allgemein sind und für die man keinen bestimmten Urheber angeben kann, von den Aposteln herrühren (Basil. de Spir. s. c. 27). Neben den von Christus selber angeordneten und den von allen Aposteln eingehaltenen liturgischen Formen haben wohl sicherlich schon die einzelnen Apostel in den von ihnen gegründeten Kirchen kraft ihrer apostolischen Vollgewalt noch mancherlei singuläre, durch die lokalen oder nationalen Verhältnisse geforderte Kultformen eingeführt, und war daher bei aller Einheit im Wesentlichen die Liturgie der verschiedenen apostolischen Kirchen schon frühe im Einzelnen mehr oder weniger verschieden, eine Verschiedenheit, die im Laufe der Jahrhunderte durch die Weiterentwicklung noch größer wurde. Diese Entwicklung war aber nicht, wie die Protestanten gerne annehmen, Product des „christlichen Gemeindegeistes“, sondern der kirchlichen Autorität, wie ja auch schon die erste Grundlegung des christlichen Kultes und seiner Formen autoritativer Natur war.

a. Bekanntlich unterscheidet sich unsere jetzige römische Meßliturgie wie im Einzelnen, so auch in der Anordnung des Ganzen sehr stark von der griechischen und den zahlreichen morgenländischen Liturgien, die bei aller Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit unter einander doch im Großen und Ganzen einen gewissen einheitlichen Typus haben, welcher sie im Unterschied von der römisch-abendländischen Liturgie als orientalisch charakterisirt. In der Mitte zwischen der römischen und den morgenländischen Liturgien, jener übrigens näher als diesen, stehen die Ambrosianische und mozarabische Liturgie. So groß nun die Unterschiede zwischen den verschiedenen jetzt noch im Gebrauche stehenden Liturgien auch sein mögen, in allen finden wir gewisse Hauptbestandtheile, die — eben weil sie in allen sich finden — unzweifelhaft apostolischen Ursprunges sind, von den Aposteln nach Christi Beispiel und auf Christi Geheiß von Anfang an festgestellt wurden. Diesen Hauptbestandtheilen der eucharistischen Feier begegnen wir bereits in den neutestamentlichen Schriften; es sind folgende: Schriftlesung und resp. apostolischer Lehrvortrag (Apg. 2, 42; 20, 7. I Kor. 11, 23. Kol. 4, 16. I Tim. 4, 13), Bitt- und Dankgebet (Apg. 2, 42. I Tim. 2, 1 ff.) nebst (Psalmen-) Gesang (Apg. 2, 46. 47. Ephes. 5, 19 ff.), Friedenskuß, Darbringen von Brod und Wein (Offertorium) zum Zwecke der Consecration (I Kor. 10, 16; 11, 23 ff.), sowie anderer freiwilliger Gaben (I Kor. 16, 2) für den Zweck der gemeinsamen (κοινωνία) Liebesmahlzeit und der Armenunterstützung (Apg. 2, 46. I Kor. 11, 20 ff.), Consecration von Brod und Wein (κλάσις τοῦ ἄρτου; Apg. 2, 42. 46; 20, 7) unter Danksagung, Segnung (I Kor. 11, 23—25) und Gedächtnißfeier des Todes Jesu, an welchen das Brechen des Brodes erinnerte (I Kor. 11, 26; ἀνάμνησις der orientalischen, Unde et memores der römischen Liturgie), sodann Genuß des consecrirten Brodes und Kelches (I Kor. 11, 26) zur Erhaltung und Bethätigung

innigster Gemeinschaft (communio) mit Christo, dem Haupte, und den Gliedern (I Kor. 10, 16. 17). Das waren auch die Hauptbestandtheile, als im Jahre 138 oder 139 Justin der Märtyrer seine erste Apologie schrieb (c. 65—67) und zur Zeit Tertullians und Cyprians. Die neutestamentlichen Stellen, welche für selbständige Gebetsgottesdienste (Stundengebet von Klerus und Volk) sprechen, wurden schon oben (S. 243) verzeichnet. Wie für die Taufe (Matth. 28, 19), so ist im neuen Testamente auch bereits die wesentliche Spendeform für die Firmung (Apg. 8, 14—17; 19, 6 vgl. mit I Kor. 1, 21—22. Ephes. 1, 13), für die Krankenölung (Jak. 5, 14—15) und für die Ordination der ministri sacri (Apg. 6, 6; 13, 3; 14, 22. I Tim. 4, 14. II Tim. 1, 6) angedeutet. Eine Reihe liturgischer Formen, die zwar nicht in den heiligen Schriften vorkommen, aber gleichwohl ihrer Substanz nach in der ganzen Kirche seit ältester Zeit sich finden, führt der hl. Basilius (de Spiritu s. c. 27) gerade ihrer Universalität wegen auch auf die Apostel zurück.

b. Anknüpfend an die einschlägigen Untersuchungen von Probst (Liturgie der ersten drei Jahrhunderte) ist Bickell zu dem Resultate gelangt, die schon sehr ausführliche Opferliturgie im achten Buch der apostolischen Constitutionen (Kap. 6—15) sei mit geringer Ausnahme „die von den Aposteln angeordnete und während der drei ersten Jahrhunderte mit ganz geringen Eigenthümlichkeiten in der ganzen Kirche übliche, aus welcher sich erst in Folge der liturgischen Revision des vierten Jahrhunderts die von einander erheblicher abweichenden Riten der einzelnen Kirchenprovinzen entwickelt haben" (Messe und Pascha S. 2). Diese (nach ihrem angeblichen Redactor, dem römischen Clemens) sogenannte Clementinische Liturgie, welche uns „in noch fast ganz authentischer Form" die ursprüngliche apostolische Liturgie repräsentiren soll[1], schließt sich nach Bickell „in der Reihenfolge ihrer Bestandtheile und selbst im Wortlaut an das Ritual des jüdischen Paschamahles an, und zwar die Vormesse (Katechumenenmesse), welche direct dem Schlusse des Sabbathmorgengebetes nachgebildet ist, nur in entfernterer Weise, während der Canon (die großartige Danksagung — εὐχαριστία — welche in der Consecration culminirt) auf das Genaueste dem über dem vierten und letzten Paschabecher (calix benedictionis) recitirten Hallel entspricht" (S. 3). Nach Bickell würde dieser Consecrationscanon der Clementinischen Liturgie von Christus dem Herrn selber herrühren und wäre von den Aposteln bald nach jener ersten Abendmahlsfeier aufgezeichnet worden (S. 3).

Gewiß könnte man sich nur höchlich darüber freuen, wenn wirklich streng wissenschaftlich erweisbar wäre, daß die Clementinische Liturgie fast in allen ihren Bestandtheilen von den Aposteln, ja vom Heiland selber herrühre; hätten wir ja dann einen reichen Schatz liturgischer Formen und Formularien aus erster und reinster Quelle. Allein meines Erachtens läßt sich schon nicht überzeugend beweisen, daß die Clementinische Liturgie „mit ganz geringen lokalen Eigenthümlichkeiten" während der ersten drei Jahrhunderte in der ganzen Kirche im Gebrauche war; noch weniger aber kann ein stringenter Beweis dafür erbracht werden, daß die genannte Liturgie in so nahen Beziehungen zur jüdischen Pesach-Haggada (deren Form zur Zeit Christi wir nicht genau und sicher

[1] Nach der Abhandlung über die neuentdeckte Didache der Apostel in der Innsbr. Zeitschrift 1884 zu urtheilen, ist Bickell jetzt nicht mehr der Ansicht, daß sich die Clementinische Liturgie mit der ursprünglich apostolischen nahezu decke, sondern gibt er zu, daß in Sachen der Liturgie zwischen der apostolischen Zeit und dem 4. Jahrhundert, welchem die Liturgie in den apostolischen Constitutionen angehört, „eine nicht unerhebliche Weiterentwicklung" stattgefunden habe. Vgl. auch Bickells Artikel „Liturgieen" in der Realencyklopädie von Kraus, II. S. 311. 313.

kennen) stehe[1], und daß die Apostel selber diese Liturgie aufgeschrieben haben. — Auch Probst ist der Ansicht, die in Rede stehende Liturgie reiche (mit ihren wichtigeren Bestandtheilen) in die apostolische Zeit hinauf und sei während der ersten drei Jahrhunderte in der gesammten Kirche in Gebrauch gewesen, erklärt sich aber gleichwohl entschieden dagegen, daß die Apostel selber sie schon aufgeschrieben haben (Liturgie S. 8 f.); erst im zweiten Jahrhundert habe man angefangen, die liturgischen Formularien schriftlich zu fixiren, bis dahin sei selbst das ausgedehnte Bitt- und Danksagungsgebet (das allgemeine Gebet) und der Consecrationscanon der apostolischen Constitutionen mündlich fortüberliefert worden. So sehr ich nun überzeugt bin, daß es schon seit Apostelzeiten außer dem Vaterunser und den Psalmen noch andere feststehende Gebete für den öffentlichen Gottesdienst gegeben habe, so kommt mir doch die Annahme, daß eine so ausführliche Liturgie, wie nach Probst und Bickell die „apostolische“ (Clementinische) es schon in Aposteltagen gewesen, längere Zeit hindurch nur mündlich sei fortüberliefert worden, so unglaublich vor, als die Annahme einer Aufzeichnung derselben schon durch die Apostel selber. Wäre von Anfang an allenthalben eine schon von den Aposteln so genau und ausführlich formulirte, schriftlich aber mündlich fortüberlieferte und einmüthig festgehaltene Liturgie vorhanden gewesen, so müßte sich doch in der Literatur der ersten drei Jahrhunderte die eine oder andere ausdrückliche Bezugnahme auf dieselbe finden. Wie hoch hielten Irenäus, Tertullian und Cyprian die apostolische Ueberlieferung, wie oft berufen sie sich auf dieselbe als entscheidende Instanz, nicht bloß um Häresien zurückzuweisen, sondern auch um liturgische Gebräuche (Knieen und Stehen beim Gebete, Beimischen von Wasser zum Wein für die eucharistische Feier u. s. w. u. s. w.) in ihrem Bestand zu schützen (vgl. bes. Tertull. de corona militis c. 3); wer mag es da nicht befremdlich finden, daß diese Männer niemals — weder in dogmatischer noch in liturgischer Erörterung und Controverse — sich auf die in der ganzen Kirche gemeinübliche Liturgie der Apostel mit ihrem reichen, sehr entwickelten Schatz von Gebeten und Handlungen berufen haben? Doch man könnte, um falsches Befremden zu heben, auf die Arkandisciplin hinweisen, die gesammte Liturgie unter die vom hl. Basilius (de Spir. s. c. 27. cf. Dion. Areop. h. e. VII, 3. 10) erwähnte σιωπωμένη καὶ μυστικὴ παράδοσις rechnen. Aber geradezu unbegreiflich bleibt mir dann doch noch, daß man im vierten Jahrhundert im Orient und Occident, in der ganzen Kirche, von dieser herrlichen apostolischen und seit Apostelzeiten sozusagen fertigen Liturgie so stark — zumal im Consecrationscanon — sollte abgewichen sein, wie es nach Probst und Bickell selber der Fall gewesen, namentlich in der römischen Kirche, deren Liturgie im Einzelnen unläugbar einen ganz andern Typus hat, als die Liturgie der apostolischen Constitutionen (vgl. Bickell S. 129). Nach Augustin (epist. 54 ad Januarium n. 1) sind solche Gebräuche, die man „in Uebereinstimmung mit dem ganzen Erdkreis festzuhalten pflegt“, aus dem Grunde gleich dem biblisch Vorgeschriebenen zu beobachten und aufrecht zu erhalten, weil sie „entweder auf Empfehlung oder Einsetzung der Apostel oder der allgemeinen Concilien zurückzuführen sind“, und der hl. Basilius (a. a. O.) lehrt, daß liturgische Formeln und Gebräuche, die auf dem Wege der Ueberlieferung von den Aposteln her auf die Nachwelt kamen, unwidersprochen ganz die gleiche Autorität für sich haben, wie diejenigen, welche in den heiligen Schriften verzeichnet stehen; und gleichwohl sollte man es im vierten Jahrhundert über sich vermocht haben, die in der gesammten Kirche gemeinübliche apostolische Liturgie ganz oder doch zu beträchtlichen

[1] Auch in Kap. 9 u. 10 der neuaufgefundenen Schrift „Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων“, auf welche Bickell (Innsbr. Zeitschr. 1884, S. 400 ff.) neuestens hingewiesen hat, vermag ich einen stricten Beweis für so enge Beziehungen der altchristlichen Liturgie zum jüdischen Pascharitus nicht zu finden.

Theilen preiszugeben und resp. so umzugestalten, daß ihr sehr specifischer Typus stark verwischt wurde? Es dürfte daher jene Ansicht den Vorzug verdienen, welche festhält, daß zwar schon durch die Apostel außer den im neuen Testamente erwähnten Kultformen noch zahlreiche andere in den Gebrauch der Kirchen autoritative eingeführt worden, daß aber die reichere Ausgestaltung der Liturgien, denen wir im vierten und fünften Jahrhundert begegnen, auf der von den Aposteln herrührenden Grundlage sehr allmählich erfolgte, wofür auch Kap. 9 u. 10 der neu aufgefundenen Didache der Apostel spricht. Daß schon bei Grundlegung der kirchlichen Liturgie und sofort bei deren Weiterbildung auch auf den jüdischen und heidnischen Kult, soweit es ohne Verdacht des Judaisirens oder Paganisirens geschehen konnte, Rücksicht genommen wurde, ist unläugbar und eigentlich selbstverständlich; es war das kein „Zurückfallen auf den alttestamentlichen Standpunkt", sondern ein Ueberwinden desselben durch Erhebung und Vollendung. Wie die eucharistische Feier gleich bei ihrer Einsetzung so recht augenfällig als πλήρωμα des jüdischen Paschaopfers sich darstellte, so ist der gesammte Kult der Christen die Erfüllung des mosaischen, letzterer die σκιά (Kol. 2, 17. Hebr. 10, 1), ersterer das lebensvolle σῶμα, letzterer der Schattenriß, ersterer das vollendete Bild, in welchem der Grundriß — freilich in verklärter Form — noch vorhanden ist. Auch das Heidenthum mit seinem Kulte war, wie S. 182 betont ist, in gewissem Sinn eine Appellation und ein Typus auf Christus hin; wir begegnen in demselben vielen Kultformen, die in der allgemeinen menschlichen Natur begründet sind und daher unbedenklich in den christlichen Kult herübergenommen werden konnten; andere — die wenigstens nicht in sich verwerflich waren — konnten aus gewichtigen Gründen doch tolerirt werden (Greg. magn. epist. lib. X, 76 ad Mellitum). Schon in § 11, als die naturgesetzlichen Grundlagen des katholischen Kultes besprochen wurden, haben wir auf einzelne Kultformen hingewiesen, die sich wie im jüdischen und im heidnischen Kulte, so auch im christlichen wieder finden, in diesem freilich mit unendlich reicherem Inhalte; in der speciellen Liturgik werden wir dieser Erscheinung öfter begegnen.

c. Die Protestanten bezeichnen es als eine Verirrung der Katholiken, daß sie ihren Kult „auf ein göttliches Gesetz zurückführen", und als ein verkehrtes Bestreben, „den Liturgien mittelst Tradition einen apostolischen Ursprung beizulegen" (Harnack, Prakt. Theol. S. 256). Und doch beruht die eucharistische Feier, welche den Mittelpunkt der gesammten kirchlichen Liturgie bildet, unzweifelhaft auf ausdrücklicher Anordnung des Herrn, auf dem Befehle: thut das, was ihr mich soeben thun gesehen, zu meinem Andenken. Damit hatte der Heiland die wesentliche Form für den christlichen Kultusact κατ᾽ ἐξοχήν ausdrücklich vorgeschrieben, die wir auch in allen Liturgien, mögen sie sonst noch so verschieden sein, eingehalten sehen. Wie für den Opferkult, so hat Christus auch für den Gebetskult die Grundform vorgeschrieben im Vaterunser, welches zu beten nicht bloß Christen-Recht, sondern auch Christen-Pflicht ist (*„praeceptis* salutaribus moniti audemus dicere: Pater noster"). Daß die Apostel es als Gebot und Pflicht betrachtet haben, in Beziehung auf Gnadenspende, Haltung des Körpers beim Gebete und in hundert anderen Beziehungen es zu halten, wie ihr Herr und Meister es gehalten, der sie als seine Stellvertreter auf Erden bestellt hatte, ist doch wohl selbstverständlich; und so wird man nicht darüber hinauskommen, anzuerkennen, daß die Grundformen des christlichen Kultus durch die *nova lex* gegeben, vom Heiland selber angeordnet und keineswegs „ein Erzeugniß des Glaubens und der Liebe der Gemeinde" seien. Wenn die Apostel unter Juden oder Heiden durch die Predigt des Evangeliums und durch Taufe eine Gemeinde von Gläubigen begründet hatten, werden sie nicht gewartet haben, bis aus den religiösen Bedürfnissen derselben heraus ein Kult erwuchs, sondern allüberall führten sie

autoritative den Kult und die wesentlichen Kultformen ein, welche der Herr für die Seinigen vorgeschrieben hatte; „ego enim accepi a Domino, quod tradidi vobis“ (I Kor. 11, 23) konnte jeder Apostel den von ihm gegründeten Gemeinden in Beziehung auf die Grundformen des Kultus sagen, und es ist ganz unbiblisch, zu behaupten, „der Kultus war nicht Sache göttlicher Stiftung, sondern ein Product der Gemeinde (Bähr a. a. O. S. 6). Der christliche Kultus ist in erster Reihe gottesdienstliches Thun mittlerischer Personen, der Stellvertreter des gottmenschlichen Liturgen, kann daher nicht aus der Gemeinde herauswachsen, sondern muß in seinen wesentlichen Bestandtheilen von Christus angeordnet sein. Daß es den Aposteln freistand, außer den vom Herrn angeordneten und von allen Aposteln eingehaltenen Kultformen auch noch andere autoritativ einzuführen und resp. beizubehalten, so wie es hier dem judenchristlichen, dort dem heidenchristlichen, hier dem orientalischen, dort dem occidentalischen Charakter der Gemeinden und den anderweitigen specifischen Bedürfnissen derselben entsprach, wurde schon oben erwähnt und ist in der apostolischen Machtfülle begründet (Matth. 28, 18. Joh. 20, 21); in der Liturgie ist das Haupt für die Glieder und im engsten Zusammenschluß mit ihnen thätig und erscheint solche Rücksichtnahme auf die im Einzelnen mannigfach verschiedenen religiösen Bedürfnisse der Gläubigen durch den Begriff des katholischen Gottesdienstes als λειτον ἔργον, als gefordert. Keine Spur aber findet sich im christlichen Alterthum dafür, daß die Gläubigen oder die Gemeinden selber in Sachen der Liturgie Anordnungen getroffen hätten; die Einführung und die zweckentsprechende Weiterentwickelung der Liturgie war Sache der Apostel und ihrer Nachfolger, und bezeichnet daher der hl. Basilius „ἀπόστολοι καὶ πατέρες“ als diejenigen, welche von Anfang bestimmte Kultvorschriften gaben. Die Apostel schrieben nicht nur den Liturgen (Bischöfen, Priestern und Diakonen) vor, wie sie ihre Functionen zu verrichten haben, sondern gaben auch den Laien bis auf's Kleinste sich erstreckende rituelle Vorschriften, z. B. in Beziehung auf Bedecken und Entblößen des Hauptes, Erheben der Hände u. s. w. bei der Liturgie (vgl. I Kor. 11, 2 ff. I Tim. 2, 8 ff.; vgl. Trident. sess. 22. c. 5). Sie waren es wohl auch, welche die außer dem Vaterunser und den Psalmen noch üblichen Gebete für den gemeinsamen Gottesdienst der von ihnen gegründeten Gemeinden schon irgendwie formulirten und feststellten, jene δεήσεις, προσευχάς, ἐντεύξεις καὶ εὐχαριστίας, von welchen Paulus (I Tim. 2, 1) redet; denn daß es für diese öffentlichen Gebete, mag das Volk sie gemeinsam mit dem Liturgen gesprochen oder nur mit Amen beantwortet haben, schon in Apostelzeiten feststehende und wohl auch schon geschriebene kurze Formularien gab, ist aus inneren Gründen mindestens so wahrscheinlich, ja wahrscheinlicher als das Gegentheil, wenn man auch zugeben muß, daß sich der Gebrauch von solch feststehenden Gebetsformularien vor dem zweiten Jahrhundert nicht stricte nachweisen läßt[1]. Heiden und Juden hatten für den öffentlichen Gottesdienst feststehende Gebete, sehr zahlreiche die Juden, deren Machsor in vielen seiner Bestandtheile in die Zeit vor Christus hinaufreicht (vgl. Luk. 1, 10, wo das Volk während des Rauchopfers den sogenannten Schachrit betet), und es ist ein geordneter gemeinsamer Gebetsgottesdienst ohne feststehende Formularien so wenig denkbar, wie ohne einen obersten Leiter desselben, namentlich wenn die zu sprechenden Gebete einen autoritativ bestimmten Inhalt haben müssen, wie dieß z. B. nach I Tim. 2, 1—2 der Fall ist. Die Berufung auf das charis-

[1] Vgl. Bingham, Origines eccl. Buch XIII. Kap. 5, § 4 ff.; Kraus, R.-Encykl. der christl. Alterth. I. S. 568 ff., und Muratori, Liturg. rom. pag. 3 sqq. gegen Lebrun, welcher in seiner Explicatio missae (edit. latin. Venet. 1770, tom. II. dissert. I) behauptete, daß es in den ersten vier Jahrhunderten keine geschriebenen Liturgien gegeben habe.

matische Gebet, welches nach I Kor. 14, 14 ff. auch Männer aus dem Laienstande als unmittelbaren Erguß ihres geisterfüllten Innern in gottesdienstlicher Versammlung sprechen durften, beweist nichts gegen unsere Ansicht; die Ausnahme — und das waren solche charismatische Gebete — bestätigt nur die Regel. Das streng ordnende Eingreifen des Apostels in Beziehung auch auf diese vom heiligen Geist eingegebenen Gebete (I Kor. 14, 26 ff.) bei der Liturgie, für welches er sich ausdrücklich auf die Auctorität Christi beruft (14, 37), ist zugleich der klarste Beweis dafür, das liturgische Recht sei ganz und gar bei den Aposteln und keineswegs bei der Gemeinde gewesen.

§ 22.

Weiterentwickelung der von Christus und den Aposteln festgestellten liturgischen Formen im Orient und Occident; kurzer Ueberblick über die Geschichte der Liturgien.

Das Recht, die von den Aposteln oder ihren Schülern in den Gemeinden eingeführte Liturgie den Bedürfnissen und Verhältnissen gemäß zu erweitern und zu entwickeln, übten von Anfang an die Bischöfe, als Nachfolger der Apostel. Uebrigens hatte nicht jede Diöcese ihre eigene, dem Belieben des einzelnen Bischofes anheimgegebene Liturgie, vielmehr sehen wir schon frühe durch ganze Kirchenprovinzen, durch die großen, altehrwürdigen Patriarchalsprengel hin ein und dieselbe wegen ihres Ursprunges ehrwürdige Liturgie im Gebrauch; dadurch wurde das katholische Einheitsbewußtsein gehoben und gestärkt und war zugleich dem Eindringen von Irrthümern in die Liturgie auf's wirksamste vorgebeugt. Als Hauptgestalten der Liturgie erscheinen im Abendlande neben der römischen die sogenannte mozarabische, die altgallikanische und die Ambrosianische; im Laufe des Mittelalters sodann kam die römische im Abendlande nahezu in allgemeinen Gebrauch. — Die wichtigeren von den zahlreichen Liturgien des Orientes sind: die sogenannte Clementinische, die Liturgie des Apostels Jakobus, der Apostelschüler Addäus und Maris, des hl. Markus, der Heiligen Basilius und Chrysostomus. Schon die ehrwürdigen Namen, welche mehreren dieser Liturgien an die Stirne geschrieben sind, lassen erkennen, daß man in der Kirche seit Alters überzeugt war, das Gesetzgebungsrecht in Sachen der Liturgie stehe nicht den Gemeinden oder ihren Delegirten, sondern den Aposteln und ihren Nachfolgern zu, welche dabei in hohem Grade conservativ verfuhren, bei ihren Reformen stets an das überlieferte liturgische Erbe sich engstens anschlossen. In dieser Ueberzeugung wird uns auch schon der flüchtigste Ueberblick über die Geschichte der Liturgien bestätigen.

a. Aus den Ignatianischen Briefen ersehen wir, daß nichts von Belang ohne den Bischof geschehen durfte; er repräsentirt für seine Diöcese Christum, sein Altar ist Mittelpunkt der Einheit für die ganze Diöcese; der Grundsatz „unum altare sicut unus episcopus“ (ad Philadelph. c. 4, cf. ad Magnes. 7) bedingt auch Einheit in der Liturgie mit dem Bischof. Daß dieser das Recht hatte, gestaltend und weiterbildend an der Liturgie seiner Diöcese sich zu bethätigen, sehen wir aus dem, was der hl. Basilius (de Spirit. s. cap. 29) über die Neocäsareenser uns berichtet; diese hielten aus Ehrfurcht vor ihrem großen Bischof Gregor dem Wunderthäter an der Gestalt, welche dieser ihrer Liturgie gegeben

hatte, so fest, daß zur Zeit des hl. Basilius ihre Liturgie im Vergleich mit den inzwischen reich entwickelten Liturgien anderer Diöcesen als sehr unvollkommen erschien; „οὐδὲν γὰρ ἠνέσχοντο οἱ κατὰ διαδοχὴν τὰς ἐκκλησίας οἰκονομήσαντες (die Nachfolger des Thaumaturgen) τῶν μετ' ἐκεῖνον ἐφευρεθέντων παραδέξασθαι εἰς προσθήκην." Von Basilius erwähnt Gregor von Nazianz (orat. in Basil. n. 34), daß er schon als Presbyter ohne Zweifel im Auftrage seines Bischofes Eusebius διατάξεις τῶν εὐχῶν καὶ εὐκοσμίας τοῦ βήματος bewerkstelligt habe, und Proklus (de traditione divinae Missae) berichtet uns von einer redaktionellen Abkürzung der Liturgie durch Basilius sowohl als durch Chrysostomus, nachdem er seinen dießbezüglichen Bericht mit der Bemerkung eingeleitet hat, „daß viele und verschiedene Hirten und Lehrer (Bischöfe) der Kirche, welche den Aposteln folgten, eine Ausgabe der mystischen Liturgie schriftlich hinterlassen haben"; die ältesten seien die Clementinische und die des ersten Bischofs von Jerusalem Jakobus.

b. Seitdem die Bischöfe nicht mehr größerntheils Heilige waren, begann die Synodalgesetzgebung dem liturgischen Recht derselben Schranken zu ziehen, um Ungehöriges und namentlich Häretisches vom Gottesdienste fernzuhalten; so im Abendlande schon das Concil von Hippo (im Jahre 393; Can. 21) und das elfte von Karthago (im Jahre 407; Can. 9), welches bestimmte, daß nur vom Concil geprüfte und von Einsichtigeren gesammelte Gebetsformularien sollten in Anwendung kommen, damit nichts wider den Glauben in die Liturgie eindringe (vgl. 2. Concil von Mileve, Can. 12). Eine Synode von Vannes (in der Bretagne) im Jahre 465 (Can. 15) verordnete bereits, daß in der ganzen Kirchenprovinz von allen Bischöfen und in allen Kirchen die Liturgie und Sangesweise der Metropolitankirche eingehalten werde, eine Bestimmung, welche auch auf den Synoden von Epaon in Burgund (im Jahre 517; Can. 27) und von den spanischen Synoden in Gerona (im Jahre 517; Can. 1) und Braga (im Jahre 563; Can. 1—5) getroffen wurde. Um Glaubensirrthümer von dem für die Kirche wiedergewonnenen Gothenreiche in Spanien und Südfrankreich kräftigst fernzuhalten und die Glaubenseinheit nachhaltig zu festigen, bestimmte das vierte Concil von Toledo (im Jahre 633; Can. 2), daß fortan im ganzen Reiche die nachmals sogenannte mozarabische Liturgie (von der in der speciellen Liturgik noch des Nähern die Rede sein wird) eingehalten werde: „Unus ordo orandi atque psallendi nobis *per omnem Hispaniam atque Galleciam* (Narbonnensisches Gallien) conservetur, unus modus in Missarum solemnitatibus, unus in vespertinis matutinisque officiis, neque diversa sit ultra in nobis ecclesiastica consuetudo, qui in una fide continemur et regno." Mit dieser spanischen Liturgie sehr nahe verwandt, gleich ihr den orientalischen Typus tragend, war die Liturgie, welche in Gallien (dem nachmaligen Frankenreiche) seit dessen Christianisirung in Gebrauch stand und sich daselbst allmählich zu der Gestalt entwickelt hatte, in welcher sie unter dem Namen „gallikanische Liturgie" bekannt und im Missale gothicum und Missale gallicanum vetus enthalten ist[1].

c. Welche Entwickelung die vom hl. Petrus in Rom eingeführte Liturgie bis herab in's fünfte Jahrhundert des Einzelnen durchgemacht habe, entzieht sich unserer Kenntniß fast gänzlich. Nach Probst hätte man bis auf Papst Damasus auch in Rom der apostolischen, d. i. der Clementinischen Liturgie (mit unwesentlichen Eigenthümlichkeiten) sich bedient, hätte man bei der Meßfeier auf das Kirchenjahr (in Collecten, Secreten, Postcommunio, die noch gänzlich gefehlt haben sollen) keinerlei Rücksicht genommen, Jahr aus und ein die einzige, sehr ausführliche Präfation

[1] Vgl. über sie *Mabillon* de liturgia gallicana lib. I. c. 2; *Lebrun*, explicatio Missae tom. II. diss. 4, und Probst im „Katholik", Jahrg. 1886, I. Bd. S. 73 ff.

(εὐχαριστία) gebraucht, welche die Clementinische Liturgie enthält und jedenfalls den jetzigen Meßcanon noch nicht gehabt. Papst Damasus sodann habe an der römischen Liturgie die durchgreifendste aller Reformen vorgenommen, ihr den Typus gegeben, welchen sie der Hauptsache nach jetzt noch hat und der von dem Typus der Clementinischen und übrigen morgenländischen Liturgien stark abweicht. Nach dem Vorgang und nach dem Vorbild des Papstes Damasus habe sodann auch der hl. Ambrosius, möglichst an den römischen Typus sich anschließend, die Liturgie in der Kirche von Mailand reformirt, und hiedurch die sogenannte Ambrosianische Liturgie[1] geschaffen, welche aber später noch mancherlei Aenderungen erfuhr und namentlich der römischen immer mehr gleichförmig gemacht wurde. Ich muß gestehen, daß mir solch eine radikale Reformation der Liturgie unter Damasus nicht recht glaublich dünkt; abgesehen davon, daß die Geschichte, daß selbst das Papstbuch von einer solchen Reform nichts weiß, scheint mir ein solcher Bruch mit der Vergangenheit, wie die angebliche Reform es gewesen wäre, mit der Hochschätzung der römischen Kirche gegen das seit Apostelzeiten Ueberlieferte schwer vereinbar (cf. epist. Innocent. I. ad Decentium Eugub. n. 2). Man weise uns nicht auf die Reformen des Basilius und Chrysostomus, der Zeitgenossen des Papstes Damasus, hin; denn gesetzt auch, man habe vor Basilius und Chrysostomus im Orient überall die Clementinische oder apostolische Liturgie gehabt, wie Probst annimmt, so ist doch die von den genannten Bischöfen an dieser Liturgie vollzogene Reform keine so tiefgreifende, den ganzen Charakter berührende gewesen, wie die angebliche des Damasus, sondern größerntheils nur „eine Abkürzung derselben bei unverändertem Bestand der übrigen Theile" (Probst im „Katholik", Jahrg. 1882, II. S. 568)[2]. Doch sei dem wie immer, gewiß ist, daß in der Zeit nach Damasus die Päpste Leo I., dann Gelasius, Vigilius und besonders Gregor d. Gr. theils kürzend, theils erweiternd und vollendend an die römische Liturgie Hand angelegt haben, und daß seit Gregor I., also seit dem Ende des sechsten Jahrhunderts, der römische Ordo Missae fast ganz unverändert geblieben ist; nur das sogenannte Staffelgebet, das Glaubensbekenntniß, die Oblationsgebete (mit Ausnahme der Secrete), einige Gebete vor und bei der Communion, endlich das abschließende Placeat und das Johannesevangelium sind erst im Laufe des Mittelalters sehr allmählich hinzugekommen. Ueber die Gestaltung der ursprünglich von Rom ausgegangenen Liturgie der afrikanischen Kirche finden sich viele Andeutungen in den Schriften des hl. Augustin, aus welchen Probst („Katholik", Jahrg. 1881, I. S. 449 ff.) sie vortrefflich zusammengestellt hat.

Die römische Liturgie in der Gestalt, welche sie in Rom zur Zeit Gregors d. Gr. hatte, kam sammt dem römischen Gesang nach und nach fast in der ganzen abendländischen Kirche in Gebrauch. Da gerade in der Liturgie der Glaube ganz concreten Ausdruck gewinnt, so hegten begreiflicherweise die Päpste als die obersten und untrüglichen Wächter des Glaubens schon frühe (vgl. Brief Papst Innocenz' I. an Decentius) und nochmals noch immer dringlicher den Wunsch, es möge die am centrum unitatis gebräuchliche, unter Einfluß und Respicienz der Nachfolger

[1] Vgl. über sie Lebrun a. a. O. diss. III. Kienle, P. Ambros., in den Studien und Mittheilungen aus dem Benedictinerorden, Jahrg. 1884.

[2] Auch was Grisar in der Innsbrucker Zeitschr. 1886, S. 2 ff. mit großer Erudition aus dem von Warren edirten Canon Gelasii für die Ansicht von Probst und Bickell beibringt, erscheint mir nicht als beweisend; das reiche von Warren und Maskell herausgegebene liturgische Quellenmaterial ist kritisch noch zu wenig durchforscht, um daraus ganz sichere Schlüsse zu ziehen; übrigens hat gerade Grisar mit solcher Durchforschung einen sehr verdienstlichen Anfang gemacht und sind namentlich seine Studien über das Sacramentarium Gregorianum und im Zusammenhang damit über den ersten römischen Ordo (a. a. O. Jahrg. 1885) von sehr großem Werth.

des hl. Petrus auf Petrinischer Grundlage so reich entwickelte römische Liturgie durch das ganze Abendland hin, welches ja dem apostolischen Stuhle ganz ergeben war, in Gebrauch gelangen; aus freien Stücken hatte schon die gallische Synode von Vaison (im Jahre 529; Con. 3. 5) einzelne liturgische Gebräuche des apostolischen Stuhles eingeführt. Wie aus den fränkischen Kapitularien zu ersehen ist, wurde sodann auf den Wunsch des Papstes Stephan II. schon unter Pipin und durchgreifend unter Karl d. Gr. auf den Rath des Papstes Hadrian an Stelle der oben erwähnten gallikanischen Liturgie im ganzen Frankenreiche die römische Liturgie und römischer Gesang eingeführt, jedoch so, daß man aus der altgallikanischen noch mancherlei Riten (besonders viele in Lyon und Paris) in die römische mit herübernahm. — Nicht so bald sollte die mozarabische Liturgie (vgl. Lebrun diss. V.) in Spanien der römischen weichen; selbst der hierin fast übergroßen Energie Papst Gregors VII. und König Alphons' VI. von Castilien gelang es nicht, den Widerstand von Klerus und Volk gegen Einführung der römischen Liturgie überall zu brechen; doch allmählich kam diese auch in ganz Spanien in Gebrauch; nur in der Corporis-Christi-Kapelle des Domes zu Toledo wird in Folge der verdienstlichen Bemühungen des Kardinals Ximenes auch jetzt noch (von einem eigenen Priestercollegium) Messe und Stundengebet nach mozarabischem Ritus gehalten.

Wie die Geschichte der ersten Anpflanzung des Christenthums in Britonnien und Irland überhaupt und in vieler Hinsicht noch in Dunkel gehüllt ist, so auch die Frage nach der ursprünglichen Liturgie in diesen Ländern, auf deren Lösung in neuerer Zeit von den Gelehrten Englands (Bridgett, Maskell, Warren u. A.) so viel Fleiß verwendet wurde. Gewiß ist, daß die britische (einschließlich irische) oder altkeltische Kirche, trotz ihrer Eigenthümlichkeiten bezüglich der Osterberechnung, Tonsur u. s. w. von Anfang an in Verbindung und im vollsten Frieden mit der römischen Kirche war, daß sie die Auctorität des apostolischen Stuhles anerkannte und daß die kecken Aufstellungen Ebrards bezüglich des „evangelischen" (= protestantischen) Charakters der britischen Kirche und ihrer principiellen Opposition gegen Rom jeglichen historischen Haltes entbehren (vgl. *Loofs*, antiquae Britonum Scotorumque ecclesiae 1882, ferner Funk, histor. Jahrbuch 1883, S. 4 ff. und Bellesheim, Gesch. d. kath. Kirche in Schottland, Bd. I, S. 77). Zu den Eigenthümlichkeiten, welche die britische Kirche von der römischen unterschieden, dürfte nach den Aeußerungen des Gildas (epist. 2) und des Abtes Augustin (auf der Synode von Bangor) doch wohl auch die Liturgie gehört haben. Diese altkeltische Liturgie (vgl. den Ueberblick über sie bei Bellesheim a. a. O. I. S. 478 ff.) war die altgallikanische oder ihr doch sehr ähnlich; sie nahm seit Einführung der römischen Liturgie durch den klugen Missionär Augustin (vgl. den Brief Gregors d. Gr. an ihn lib. XI. epist. 64) immer mehr römische Bestandtheile in sich auf (vgl. z. B. das Stowe Missale aus dem neunten Jahrhundert), bis sodann der römische Ritus — und zwar zuerst in England, sodann im Lauf des 11. und 12. Jahrhunderts auch in Schottland und Irland (hier endgiltig durch den Erzbischof Malachias) zur Herrschaft gelangte, jedoch so, daß die einzelnen Diöcesen immer noch viel Eigenthümliches beibehielten, wie aus der Zusammenstellung älterer englischer Missalien (von Salisbury, Bangor, Hereford und York) mit dem römischen bei Maskell (Monumenta ritualia tom. I) und aus dem von Warren im Jahre 1883 prachtvoll herausgegebenen, dem 11. Jahrhundert angehörigen Leofric-Missal zu ersehen ist. Daß es selbst in England, wo die römische Liturgie schon zu Ende des sechsten Jahrhunderts durch Augustin und seine Gefährten war eingeführt worden, mit deren Reception langsam ging, erschließen wir daraus, daß die unter dem Einfluß des hl. Bonifatius gehaltene Synode von Cloveshove im Jahre 747 noch vorschreiben mußte (Can. 13), daß man überall des römischen

Ritus und des römischen Gesanges sich zu bedienen habe „juxta exemplar, quod scriptum de Romana habemus ecclesia" (cf. Beda, hist. eccl. lib. IV. c. 18).

In Deutschland hatte bekanntlich das Christenthum schon im zweiten und dritten Jahrhundert vereinzelt Verbreitung gefunden (Iren. adv. haeres. I. 10, n. 2); in den Gebieten, welche die Römer als Germania superior (Mittelpunkt Mainz) und inferior (Mittelpunkt Köln) bezeichneten und die mit Gallien in nächster Verbindung standen, hatte man wohl von Anfang an die gallikanische Liturgie, vielleicht auch in Alemannien, wo übrigens eine festere Begründung des Christenthums erst durch die heiligen Missionäre aus Irland (Fridolin, Gallus, Trudpert u. s. w.) erfolgte, welche sich der heimathlichen, d. i. der gallikanischen Liturgie werden bedient haben, wie deßgleichen die fränkischen Missionäre, welche in Deutschland das Christenthum theils anpflanzten, theils fester zu begründen suchten. In der Vereinbarung, welche Papst Gregor II. im Jahr 716 mit dem Herzog Theodo von Bayern traf, ist ausdrücklich die Einhaltung des römischen Ritus gefordert (Capit. Greg. II. apud Labbeum tom. VI pag. 1452), und dem großen Apostel Deutschlands legte Papst Zacharias, an welchen er bezüglich gallikanischer Riten Anfrage gestellt hatte, bringlich an's Herz (Labb. l. c. pag. 1526), im Bereich seiner Wirksamkeit überall den römischen Ritus einzuführen, was Bonifatius gewissenhaft that; sein und Karls d. Gr. Verdienst ist es hauptsächlich, daß noch vor Ablauf des 8. Jahrhunderts in ganz Deutschland die römische Liturgie in Gebrauch war; die fränkischen Capitularien legen Karl d. Gr. die Worte in den Mund: quod (sc. liturgiam apostolicae Sedis observare) non solum omnium Galliarum provinciae, et *Germania* sive Italia, sed etiam *Saxones* et quaedam *aquilonaris plagae gentes* per nos, Deo annuente, ad fidei rudimenta conversae facere noscuntur" (Gueranger, instit. tom. I. cap. 10).

Wenn übrigens gesagt wird, seit den Zeiten der ersten Karolinger habe man in ganz Deutschland römischen Ritus gehabt, so hat man sich nicht vorzustellen, daß diese Conformirung sich auf alle Einzelheiten erstreckt habe; nicht bloß die Diöcesen Trier, Münster, Köln behielten aus der gallikanischen Liturgie manches Eigenthümliche bei, sondern auch die anderen Diöcesen Deutschlands hatten im Meßbuch, im Brevier und Rituale viel Eigenthümliches (vgl. oben S. 47—48). Die Liturgie war nur im Großen und Ganzen römisch, und die Bischöfe übten noch ein ausgedehntes liturgisches Recht, weßhalb es geschehen konnte, daß im Laufe des Mittelalters nicht bloß in die Breviere, sondern selbst in die Missalien der einzelnen Diöcesen allerlei Eingang fand, was vor dem Forum der reinen Kirchenlehre und der Geschichte nicht in allweg bestehen konnte. Erst durch die officiellen Ausgaben des römischen Missale und Breviers (oben S. 48—49) durch Pius V., welche, mit Ausnahme der Diöcesen Trier, Köln und Münster, in ganz Deutschland recipirt wurden, ist vollkommene Einheit hergestellt worden, was nicht in gleicher Weise bezüglich des Rituale der Fall war (vgl. oben S. 53—54). In Frankreich nahmen viele Diöcesen, wiewohl sie berechtigt waren, an ihrer hergebrachten Liturgie festzuhalten, einfachhin und ohne alle Aenderung das Missale und Brevier Pius' V. an, während man in den anderen Diöcesen die seit Jahrhunderten im Gebrauch stehenden (römisch-gallikanischen) Missalien und Breviere nach der Norm der Pianischen Bücher umgestaltete, sie dem römischen Ritus noch conformer machte, als sie es schon bisher gewesen. Erst im 17. und 18. Jahrhundert führte man in den meisten Diöcesen Frankreichs unter dem Einfluß des Gallikanismus eigenmächtig und zur Betrübniß des apostolischen Stuhles wieder liturgische Bücher ein, die von den römischen stark abwichen, und die um so mehr als eine Neuerung erschienen, als sie auch von jenen liturgischen Büchern sehr verschieden waren, deren man sich in Frankreich während des Mittelalters und bis auf Pius V. bedient hatte. Erst in neuester Zeit wurde bekanntlich in ganz

Frankreich allmählich die reine römische Liturgie der officiellen römischen Ausgaben wieder eingeführt, die nunmehr im ganzen Abendlande im Gebrauch ist; eine Ausnahme bilden nur Stadt und Diöcese Mailand, wo noch Ambrosianische, ferner die Corporis-Christi-Kapelle im Dom zu Toledo, wo noch die mozarabische Liturgie im Gebrauch ist; dazu kommen die Diöcesen des griechischen Ritus, welche sich theils in griechischer, theils in slavischer Sprache der Liturgien des hl. Basilius und Chrysostomus bedienen. Von der gallikanischen, Ambrosianischen und mozarabischen Liturgie wird in der speciellen Liturgik noch des Näheren die Rede sein; vgl. über dieselben Kraus, Real-Encykl. Bd. II. S. 332 ff.

d. Reicher noch als die abendländische Kirche ist die griechisch-orientalische an verschiedenen liturgischen Formen und Gestaltungen. Auch im Orient richteten sich die Tochterkirchen in Sachen der Liturgie nach der Metropolitan- resp. Patriarchalkirche, von der aus sie gegründet worden, deren Jurisdiction sie unterstellt waren. Die älteste vollständige Liturgie, welche aus dem Orient auf uns kam, ist wohl die Clementinische, welche in der Gestalt, die sie im 8. Buch (vgl. II, 57) der apostolischen Constitutionen hat, in die erste Hälfte des vierten Jahrhunderts, in vielen ihrer Bestandtheile aber in frühere Zeiten hinauf reicht[1]. Mein Bedenken gegen die Annahme, sie stamme mit Ausnahme nur etlicher lokaler Eigenthümlichkeiten aus der apostolischen Zeit und sei bis in's vierte Jahrhundert herein in allen Kirchen des Orients und des Occidents im Gebrauch gewesen, habe ich schon oben (S. 334 f.) geltend gemacht. — Aus dem Schooße der Kirche zu Jerusalem[2] ging die von Proklus († 447) und dem Trullanum (692. can. 32) erwähnte Liturgie hervor, welche den Namen des Apostels Jakobus trägt. In der Gestalt, in welcher diese Liturgie (griechisch bei Daniel Bd. IV. S. 88 ff., deutsch bei Probst, Liturgie S. 295 ff.; aus dem Syrischen in's Lateinische übersetzt bei Renaudot II. S. 29 ff.) auf uns gekommen ist, dürfte sie, einige spätere Zuthaten abgerechnet, der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts angehören; manche ihrer Bestandtheile aber werden sicher in die Zeit des hl. Jakobus, des ersten Bischofs von Jerusalem, hinaufreichen. In ihrer ursprünglichen Heimath durch die Liturgie des hl. Basilius und Chrysostomus aus dem Gebrauche verdrängt, steht sie in syrischer Sprache noch jetzt bei den westsyrischen Jakobiten (theils Monophysiten, theils Unirte) und bei den Maroniten[3] in Gebrauch; auf ihr als Grundlage sind zahlreiche (nach Renaudot 42, nach Bickell 64) andere westsyrische Liturgien resp. Anaphoren entstanden, und nach der gewöhnlichen Annahme, welcher auch Probst noch im Jahre 1881 beipflichtete (vgl. seine „Verwaltung des hohenpriesterlichen Amtes" S. 137; dagegen s. Artikel über die Basiliusliturgie im 12. Heft des „Katholik" 1882), hat die Jakobusliturgie auch als Grundlage für die Liturgie des hl. Basilius und sofort des hl. Chrysostomus gedient. Ausführlicheres über die westsyrische Liturgie in dem ausgezeichneten Artikel „Liturgie" von Bickell in Kraus' Real-Encykl. II. S. 323 ff.

Die ostsyrische Kirche, deren Mittelpunkte Edessa und Seleucia-Ktesiphon bildeten, verfiel unter dem Einfluß der Perser dem Nestorianismus. Jedenfalls viel älter, als genannte Häresie, ist jene ostsyrische Hauptliturgie, deren

---

[1] Vgl. über sie außer Probst besonders Bickell bei Kraus Bd. II. S. 313 ff.; aus früherer Zeit Lebrun a. a. O. diss. I. art. 8.

[2] Ueber ihre Liturgie zur Zeit des hl. Cyrillus handelt eingehend Probst im „Katholik", Jahrg. 1884, I. Bd.

[3] Die Maroniten auf dem Libanon sind katholisch, feiern aber gleich den Monophysiten die Liturgie in syrischer Sprache; doch finden die Lesungen stets auch in der Volkssprache, d. i. im Arabischen, statt (vgl. Collect. Lacens. II. pag. 215).

sich — und zwar in syrischer Sprache — noch gegenwärtig die Nestorianer im persischen und türkischen Kurdistan, sodann die chaldäischen (vom Nestorianismus zur katholischen Kirche zurückgekehrten) Christen in Mesopotamien und die katholischen Thomaschristen an der malabarischen Küste Ostsyriens bedienen. Nach der Tradition wäre diese ehrwürdige Liturgie von den beiden Aposteln Ostsyriens, Abdäus und Maris, verfaßt und wird sie daher auch kurzweg als „apostolische Liturgie" bezeichnet; sie steht in lateinischer Uebersetzung bei Renaudot II. S. 578 ff., und bei Daniel (IV. S. 170 ff.) und enthält in den auf uns gekommenen häretischen Handschriften die Einsetzungsworte gar nicht (worüber des Näheren Bickell im „Lit. Handweiser", Jahrg. 1870, S. 56 ff.). Nachbildungen derselben sind die bei den katholischen „Chaldäern" nicht im Gebrauch stehenden zwei syrischen Anaphoren, deren eine den Namen des Theodor von Mopsuestia (Renaudot II. S. 615 ff.), die andere den des Ketzers Nestorius (Renaudot a. a. O. S. 620 ff.) führt, die aber nach Bickells Vermuthung gleichwohl älter (vornestorianisch) sind; vgl. Bickell in Kraus' Encykl., Bd. II. S. 321 ff.

Zufolge verlässiger Ueberlieferung (Euseb. K.-G. II, 16) hat Markus, der Hermeneut des hl. Petrus, die Kirche von Alexandria gegründet, von welcher aus das Christenthum sich rasch über ganz Aegypten verbreitete und mit demselben selbstverständlich auch die Liturgie, welche Markus in Alexandria eingeführt hatte. Diese ursprüngliche Markusliturgie, wohl gleich dem Markusevangelium in griechischer Sprache verfaßt, erfuhr im Laufe der ersten christlichen Jahrhunderte gleich anderen Liturgien mannigfache Erweiterungen, und reicht in der Gestalt, in welcher sie griechisch auf uns gekommen ist (bei Renaudot I. S. 120 ff.; bei Daniel IV. S. 137 ff.; deutsch bei Probst S. 318 ff.), nicht über die erste Hälfte des fünften Jahrhunderts hinauf. Diese griechische Markusliturgie, die jetzt nirgends mehr im Gebrauch ist, stand in ganz Aegypten in Gebrauch, bis dort um die Mitte des fünften Jahrhunderts der Monophysitismus eindrang und zur Herrschaft gelangte. Seit dieser Zeit feierten nur noch die orthodoxen Christen, zum Spott Melchiten (Kaiserliche) genannt, die Liturgie in griechischer Sprache, während die ungleich zahlreicheren Monophysiten (Jakobiten) koptische Landessprache (ein Gemengsel aus altägyptisch und griechisch) beim Gottesdienst einführten. Sie gebrauchen bis zur Stunde drei verschiedene Liturgien in koptischer Sprache, welche sämmtlich die griechische Markusliturgie zur Grundlage haben, deren aber gleichwohl keine den Namen des hl. Markus führt, die vielmehr nach Cyrillus (von Alexandria), Gregor dem Theologen (von Nazianz) und Basilius benannt sind (vgl. dieselben bei Renaudot, Bd. I). Der griechischen Markusliturgie, welcher sich bis in's 12. Jahrhundert die immer mehr zusammengeschwundenen Melchiten bedienten, steht unstreitig die Cyrillusliturgie am nächsten. Die gründlichste Arbeit über die griechischen Liturgien hat neuestens Swainson geliefert unter dem Titel „The Greek Liturgies" etc. London 1884.

Die Aethiopier oder Kuschiten (Abessinier) erhielten ihren ersten Bischof in der Person des hl. Frumentius von Alexandria her, wo ihn der hl. Athanasius im Jahre 328 ordinirt hatte; von Alexandria brachte Frumentius ohne Zweifel auch die dort gebräuchliche Liturgie, vielleicht dieselbe, welche von einem armenischen Concil im Jahre 1342 (Binterim, Denkw. IV. 2. S. 235, 259) als Missale des hl. Athanasius bezeichnet wird, nach Aethiopien, das fortan in voller Abhängigkeit von den alexandrinischen Patriarchen geblieben ist und durch deren Einfluß — nach längerem Widerstreben — dem Monophysitismus verfiel, der sein Gepräge auch der äthiopischen Liturgie in etwas aufgedrückt hat. Die Aethiopier (schismatische und unirte) feiern ihre Liturgie bis zur Stunde in der Sprache, in welcher sie ursprünglich verfaßt wurde, nämlich in der altäthiopischen oder Geezsprache, die längst (seit dem 14. Jahrhundert) nicht mehr Volkssprache ist. Ihre Haupt-

liturgie, neben welcher sie noch zahlreiche andere (Anaphoren) haben, ist der „canon universalis"; sie hat die größte Aehnlichkeit mit der koptischen Basiliusliturgie, die selbst wieder auf der Markusliturgie als ihrer Grundlage ruht (vgl. Renaudot I. S. 472 ff. Lebrun diss. VII).

Die größte Verbreitung fanden seit dem fünften Jahrhundert nach und nach die Liturgien der Kirche von Constantinopel [1] oder von Neu-Rom, welchem allmählich sämmtliche, auch die ältesten Metropolitan- und Patriarchalkirchen des Morgenlandes untergeordnet wurden. In Constantinopel, welches vordem zur Metropole Heraklea gehört hatte, bediente man sich ursprünglich wohl derselben Liturgie, die man auch in Cäsarea (Kappadoziens) hatte, d. i. höchst wahrscheinlich der Liturgie des hl. Jakobus. Ganz verlässigen Nachrichten zufolge hat der hl. Basilius (vielleicht noch als Presbyter; Greg. Naz. orat. in Basilium n. 34) nicht etwa eine ganz neue Liturgie gemacht, wie man aus der vita Basilii des Pseudo-Amphilochius erschließen könnte, sondern hat, wie der Patriarch Proklus von Constantinopel († 447) in dem Fragment de traditione divinae missae bezeugt (cf. Trullan. can. 32), die zu damaliger Zeit in der Kirche von Cäsarea gebräuchliche Liturgie (des hl. Jakobus) neu bearbeitet, resp. sie in Rücksicht auf die zunehmende Lauigkeit der Gläubigen abgekürzt, „salubri methodo arrepta in compendium redegit" (Procl.). Bei dem großen Ansehen, das Basilius im Orient genoß, ist leicht erklärlich, daß die von ihm neu redigirte Liturgie die weiteste Verbreitung und auch in Constantinopel Aufnahme fand, wo laut Zeugnisses des eben erwähnten Proklus nicht lange nach des Basilius Tod der hl. Chrysostomus sie neuerdings bearbeitete und bezw. abkürzte; „naturae humanae socordiam ignaviamque respiciens... multa praecidit et concisiori (συντομώτερον) oratione sacrum (missam) conficiendum statuit" (Procl.). Unter dem gewaltigen und nicht selten gewaltsamen Einfluß der Patriarchen von Constantinopel fanden diese beiden Liturgien im Orient die weiteste Verbreitung; sie stehen bis zur Stunde in verschiedenen Sprachen (griechisch, arabisch, slavisch) bei der gesammten griechisch-schismatischen Kirche (in Griechenland, auf den jonischen Inseln, in der gesammten Türkei, in Rußland, in den Donaufürstenthümern u. s. w.), deßgleichen bei den unirten Griechen im Occident (Süditalien, Ungarn) und Orient (Melchiten; in arabischer Sprache) im Gebrauch [2], und zwar an den meisten Sonn- und Festtagen die des hl. Chrysostomus (bei Goar S. 47 ff., bei Daniel IV. S. 327), die des hl. Basilius (bei Goar S. 135 ff., bei Daniel IV. S. 421 ff.) nur an den Sonntagen der Fastenzeit (mit Ausnahme des sehr feierlichen Palmsonntages), am Gründonnerstag, am Charsamstag, an den Vigilien von Weihnachten und Epiphanie und am Feste des hl. Basilius, das im Orient auf den 1. Januar fällt. Daß diese beiden Liturgien weder in der Gestalt, in welcher die mannigfach unter sich abweichenden Handschriften sie uns bieten, noch in der, welche sie gegenwärtig in den liturgischen Büchern der Griechen haben, von Basilius und Chrysostomus herkommen, bedarf keines Beweises; ebenso gewiß ist, daß die Präsanctificatenliturgie (λειτουργία τῶν προηγιασμένων), deren sich die griechische Kirche nach Vorschrift des Trullanum (can. 52; cf. Laodicen. c. 49) während der ganzen Quadragesima (Samstage, Sonntage und Mariä Verkündigung ausgenommen) bedient (Goar S. 162 ff. Daniel S. 439), nicht von Basilius herrührt, dem sie ver-

[1] Vgl. des Näheren Bickell a. a. O. S. 324 ff.

[2] Schon Gregor XIII. gründete im Jahr 1577 das in jüngster Zeit durch Leo XIII erweiterte griechische Collegium, welches für katholische Zöglinge, die dem griechischen Ritus angehören, für die Italograeci (in Sicilien, Calabrien, in Neapel, Livorno u. s. w.), Ruthenen, Rumänen und Melchiten bestimmt ist; in diesem Collegium wird gewissenhaft für die Erhaltung des griechischen Ritus gesorgt.

einzelt zugeschrieben wurde; mit größerer Wahrscheinlichkeit führt man sie auf den Patriarchen Germanus (zu Anfang des achten Jahrhunderts) von Constantinopel zurück (vgl. Goar a. a. O. S. 177—178).

Der hl. Gregorius der Erleuchter, welcher zu Anfang des vierten Jahrhunderts Armenien christianisirte, wurde von Leontius zu Cäsarea zum Bischof und Oberhaupt der armenischen Kirche geweiht und brachte wohl von dorther die Liturgie (des hl. Jakobus?) mit, die bis zur Erfindung eines eigenen Alphabetes für die armenische Sprache durch den hl. Mesrop und bis zur Zeit des Erblühens einer eigenen armenischen Literatur unter Isaak d. Gr. und Mesrop zu Ende des vierten und im Anfang des fünften Jahrhunderts wohl auch in Armenien wird in griechischer Sprache gefeiert worden sein. In armenischer Sprache und Schrift wird die Liturgie unter den beiden eben genannten Männern bearbeitet worden sein, welchen man auch die armenische Bibelübersetzung zuschreibt. Die Basiliusliturgie und die des hl. Chrysostomus, welche damals schon vorlagen, haben auf die armenische Liturgie sichtlich Einfluß geübt. Die armenischen Christen (unirte und nichtunirte) feiern ihre Liturgie nicht in dem späteren Armenisch, welches Volkssprache ist, sondern in der ursprünglichen, d. i. haikanischen oder altarmenischen Sprachform. Daß weder die bei den Unirten noch die bei den Nichtunirten in Gebrauch stehende Form uns die Gestalt der Liturgie aus Mesrops Zeit repräsentire, ist gewiß; in den römischen Druckausgaben wurde unter dem Einfluß der Unionsbestrebungen an der armenischen Liturgie mancherlei geändert; als die beste dieser Ausgaben gilt die von 1686; armenisch und in italienischer Uebersetzung hat der Mechitarist Avedichian (2. Aufl. Venedig 1832), in deutscher Uebersetzung Pfarrer Steck (Tübingen 1845) die armenische Liturgie der Unirten, in lateinischer Uebersetzung Daniel (cod. lit. IV. pag. 451 sqq.; cf. Lebrun diss. X.) die der Nichtunirten herausgegeben. Es erscheint vom wissenschaftlichen Standpunkte aus als höchst wünschenswerth, daß katholische Theologen, die des Armenischen vollkommen mächtig sind, eingehende Studien über diese Liturgie und ihre Geschichte machen; die älteste Darstellung und Erklärung dieser Liturgie von Chosroa d. Gr. (im zehnten Jahrhundert) hat Vetter aus dem Armenischen in's Lateinische übersetzt (Herder 1880). Möchte doch die von Bickell in Aussicht gestellte mehrbändige Geschichte der orientalischen Liturgien bald erscheinen!

e. Die Liturgie der Sacramente und Sacramentalien hing von jeher auch äußerlich mit der Opferliturgie innig zusammen, und gilt daher das im Vorstehenden zunächst in Beziehung auf die mannigfache Entwickelung und allmähliche Verbreitung der Opferliturgie Erörterte auch von ihr. In seiner Grundgestalt reicht das kirchliche Stundengebet nachweislich (vgl. Pleithner, „älteste Geschichte des Breviergebets", 1887) in die altchristliche Zeit hinauf; im Einzelnen aber hat es im Laufe der Jahrhunderte gleich der Meß- und Sacramentenliturgie unter der bildenden Hand der Kirche eine reiche Entwickelung erfahren, wie füglicher die specielle Liturgik zeigen wird.

§ 23.

Das jetzt giltige Recht in Beziehung auf Ordnung und Erhaltung der äußeren gottesdienstlichen Formen durch die Bischöfe, den Papst, die Rituscongregation und die *Consuetudo vigens.*

1. Im vorigen Paragraphen hat sich uns ergeben, daß die Bischöfe als Nachfolger der Apostel seit ältester Zeit ein liturgisches Recht besaßen, das aber thatsächlich kein unumschränktes war. Schon frühe wurden

demselben durch die Synoden, namentlich durch die Metropolitan-, resp. Patriarchalgewalt Schranken gezogen; als die stärkste Schranke aber erwies sich überall — im Orient wie im Occident — das Herkommen, und gewiß kein einzelner Bischof hätte es je gewagt, bloß auf seine Auctorität hin die in seiner Kirche einmal herkömmliche Liturgie kurzweg mit einer anderen, die etwa ihm passender schien, zu vertauschen. Gegen jene zahlreichen gallikanischen und Josephinischen Bischöfe und Theologen, welche noch nach dem Erscheinen der officiellen Ausgaben der römischen Liturgie (Missale, Brevier, Pontificale, Ceremoniale, Rituale) keck behaupteten, jeder Bischof habe in seiner Diöcese unumschränktes liturgisches Recht, und welche sofort dieses angebliche Recht in den beklagenswerthesten sogenannten Reformen bethätigten (vgl. oben S. 49 u. 110 ff.), spricht entschieden das Zeugniß der Geschichte. Dagegen steht aber auch fest, daß die Bischöfe noch durch's ganze Mittelalter herab auch da, wo die römische Liturgie längst im Gebrauche stand, wenn auch kein unumschränktes, so doch noch ein ziemlich ausgedehntes Recht in Sachen der Liturgie hatten und thatsächlich ausübten, das Recht nämlich, an der Liturgie ihrer Diöcesen solche Aenderungen zu machen, durch welche der Gesammtcharakter der betreffenden Liturgie nicht berührt, wohl aber den im Laufe der historischen Entwickelung neu sich ergebenden lokalen und anderweitigen Bedürfnissen entsprechend Rechnung getragen wurde. Aber auch dieses liturgische Recht steht den Bischöfen jener Diöcesen, in welchen das officielle römische Brevier (1568) und Missale (1570) eingeführt werden mußten oder aus freien Stücken eingeführt wurden, seit jener Zeit nicht mehr zu, da in den betreffenden Einführungsbullen das Recht, an den genannten liturgischen Büchern irgend welche Aenderungen zu machen, ausschließlich dem Papste als oberstem liturgischen Gesetzgeber reservirt und so für die Erhaltung völliger Einheit in Sachen der Liturgie nachhaltigst gesorgt wurde; wo man aber auf Grund der Concession Pius' V. die schon mehr als 200 Jahre und darüber im Gebrauche stehende eigene Liturgie beibehielt, ist meines Erachtens den Diöcesanbischöfen ihr liturgisches Recht im oben erwähnten Umfange nach wie vor geblieben, wie sie denn auch dasselbe ohne Beanstandung von Seiten Roms thatsächlich fort und fort ausgeübt haben. Dagegen sind sie nicht berechtigt, die in ihrer Diöcese im Gebrauche stehende Liturgie mit einer andern, als der römischen (de consensu tamen capituli) zu vertauschen, oder dieselbe derart abzuändern, daß sie nahezu als neue erscheint und ihr traditionelles Gepräge verwischt ist. Selbstverständlich darf der Bischof da, wo das officielle römische Missale und Brevier einmal eingeführt sind, an denselben nicht bloß nicht das Geringste ändern, sondern sie auch nicht gegen andere, z. B. die Ambrosianischen, vertauschen. Das officielle Pontificale (1596) und *Caeremoniale episcoporum* (1600) wurden von vornherein zu ausnahmsloser Reception eingeführt und dadurch den Bischöfen das jus liturgicum in Beziehung auf sie entzogen; jedoch haben sie laut der Einführungsbulle und zahlreicher Decrete der Rituscongregation bezüglich des Caeremoniale episcoporum das Recht und die Pflicht, entschieden alte und löbliche Riten, die zwar von den Vorschriften des Caeremoniale abweichen, ihnen aber nicht widersprechen, aufrecht zu erhalten (cf. *de Herdt*, praxis pontificalis seu Caeremonialis episcop. practica expositio tom. I.

pag. 25—27). Rücksichtlich des liturgischen Rechtes der Bischöfe in Beziehung auf ihre Diöcesanritualien habe ich schon bei Behandlung der liturgischen Quellen (S. 53—54) meine Ueberzeugung ausgesprochen. — Nicht so fast ein liturgisches Recht als vielmehr eine oberhirtliche Pflicht ist es für den Bischof, darüber zu wachen und entschieden darauf zu bestehen, daß in seiner Diöcese alle liturgischen Vorschriften möglichst genau eingehalten werden, mögen dieselben in den liturgischen Büchern selber oder in päpstlichen Constitutionen oder in den Decreten der Ritusсongregation enthalten sein (C. R. 17. Sept. 1822).

a. Im Jahre 1686 veröffentlichte der Bischof von St. Pons de Tomières, Johann Franz de Montgaillard, eine Schrift mit dem Titel „Du droit et du pouvoir des évêques de régler les offices divins dans leurs diocèses", in welcher er behauptet, die Bischöfe hätten als Nachfolger der Apostel unumschränktes Recht in Beziehung auf die Liturgie ihrer Diöcese; die hierin gemachten Reservationen von Seiten Roms seien durchaus nicht bindend und die Bischöfe brauchten bloß das ihnen zustehende Recht zu reclamiren und factisch auszuüben. Begreiflicherweise wurde diese Schrift, deren Grundsätze nachmals auch auf der Synode von Pistoja geltend gemacht und sofort in der Bulle „Auctorem fidei" censurirt worden sind, auf den Index gesetzt (decret. 27. April. 1701). Während die Gallikaner und Josephiner dem Papst und der Ritusсongregation jedes liturgische Recht absprachen, räumten sie ein solches der Staatsgewalt bereitwilligst ein, die es auch in Frankreich (cf. *Bouix* de jure liturg. Paris 1853. pag. 104 sqq.) und Deutschland (oben S. 110) ergiebigst ausübte. Auf ihr vermeintlich unumschränktes liturgisches Recht sich stützend, haben bekanntlich in Frankreich die gallikanisch gesinnten Bischöfe zu Ende des 17. und im Anfang des 18. Jahrhunderts die im Gebrauch stehenden liturgischen Bücher (theils rein römische, theils französisch-römische) mit solchen vertauscht, die in vieler Hinsicht neu, an denen namentlich der traditionelle römische Typus stark verwischt war. Hier handelte es sich nicht mehr bloß um untergeordnete Aenderungen, wie die Bischöfe durch's ganze Mittelalter herab sie vorzunehmen berechtigt gewesen, sondern um ein Vertauschen der zu Recht bestehenden Liturgie gegen eine ganz oder nahezu andere, nicht bloß um ein mutare, sondern um ein *commutare*, das Rom, um größere Uebel zu vermeiden, in jenen schlimmen Zeiten duldete, das aber in sich verwerflich, weil Anmaßung eines Rechtes war, das dem einzelnen Bischof niemals zugestanden. Jene französischen Bischöfe, in deren Diöcesen das Missale und Brevier Pius' V. einfachhin recipirt worden waren, durften an genannten Büchern keine, auch nicht die kleinste Aenderung machen, noch weniger neue einführen, denn sie hatten durch die betreffenden Bullen Pius' V. ihr liturgisches Recht verloren, weßhalb auch Pius IX. auf Wiedereinführung der römischen Liturgie drang[1]; die anderen Bischöfe, in deren Diöcesen man vorpianisches Missale und Brevier (mit oder ohne Veränderung) beibehalten hatte und das bisherige liturgische Recht den Bischöfen verblieben war, durften wohl untergeordnete Aenderungen aber keine solchen machen, die einem Vertauschen der im Gebrauche stehenden Liturgie gleichkommen. In diesem Sinn wird das Breve Gregors XVI. (8. August 1842) an den Kardinal Gousset von Rheims zu deuten sein, in welchem es heißt, Pius V. habe den Bischöfen, welche an ihrer über 200 Jahre alten Liturgie festhielten, keineswegs das Recht einräumen wollen, „libros hujus modi (Missale und Brevier) *commutare* iterum atque iterum pro arbitrio suo, sed quibus utebantur, si vellent, *retinere* possent".

[1] Ueber die auf den Index gesetzten Schriften, welche gegen Wiedereinführung der römischen Liturgie in Frankreich sich aussprachen, vgl. Reusch, der Index, II. S. 1110.

b. Schon S. 49 habe ich mich gegen jene Auslegung dieses Passus ausgesprochen, zufolge welcher die Bischöfe, in deren Diöcesen man auf Grund der Concession Pius' V. die althergebrachten Missalien und Breviere beibehielt, alles und jedes Recht, an denselben auf eigene Auctorität hin Aenderungen zu machen, verloren hätten, und verpflichtet gewesen wären, entweder sie ohne alle und jede Aenderung beizubehalten, oder die Pianischen Bücher einzuführen. Fast überall, wo man die alte Liturgie im Großen und Ganzen beibehielt, haben die Bischöfe nach Erscheinen des Pianischen Missale und Breviers ihre Missalien und Breviere auf eigene Auctorität bald mehr, bald weniger den Pianischen conformirt, also Aenderungen an ihnen gemacht und hierin ein liturgisches Recht ausgeübt, das ihnen Niemand streitig machte; Gregor XIII. gab dem Erzbischof Salentin von Köln nicht bloß seine ausdrückliche Zustimmung, daß er die Kölner Liturgie beibehalte, sondern auch daß er sie revidiren und corrigiren lasse, was im Auftrage Salentins durch Kölner Theologen geschah, ohne daß für die neue Edition eine Approbation von Seiten Roms erholt worden wäre. Auch spätere Kölner Erzbischöfe, z. B. der dem apostolischen Stuhle sehr ergebene, für die römische Liturgie begeisterte Erzbischof Ferdinand, dann Joseph Clemens und Clemens August übten unbedenklich und unbeanstandet ihr liturgisches Recht in Beziehung auf das Kölner Missale und Brevier aus, und noch im Jahre 1780 ließ Erzbischof Max Friedrich mit ausdrücklicher Berufung auf das ihm zustehende Recht („jure nostro inveterato") das Kölner Brevier einer ziemlich tief eingreifenden Revision unterziehen, welche aber dem apostolischen Stuhle gleichwohl nicht als „gravis immutatio" (im Sinne der Congreg. Rit. 10. Jan. 1852), nicht als Abweichung von der „primitiva forma" (C. R. 22. Aug. 1852) muß erschienen sein, weil er sonst das noch jetzt in Gebrauch stehende Kölner Missale und Brevier als ungesetzlich hätte erklären müssen, wie dieß in Beziehung auf die liturgischen Bücher mehrerer französischen Diöcesen ausdrücklich geschehen ist. Eine strengere Theorie in Beziehung auf das liturgische Recht der Erzbischöfe von Köln und der in gleicher Lage befindlichen anderen Bischöfe ist in dem schon oben (S. 49) erwähnten Schriftchen „Die Liturgie der Erzdiöcese Köln" 1868 (von Domcapitular Kirch) vertreten; der milderen Ansicht, die auch Gueranger (bei Roskovany V. S. 991 ff.) und Benger (Pastoraltheologie II. S. 27) theilen, das Wort redend, wollen wir übrigens durchaus nicht läugnen, es sei im Interesse größtmöglicher Einheit wünschenswerth, daß man überall, wo es ohne große Schwierigkeiten thunlich ist, einfachhin und ganz den römischen Ritus in Messe und Brevier annehme und sich mit sogenannten Diöcesanproprien begnüge, welche aber der Approbation von Seiten des apostolischen Stuhles bedürfen (C. R. 12. Nov. 1806). Daß auch der apostolische Stuhl dieß wünsche, hat er in neuester Zeit oft genug zu erkennen gegeben, ohne übrigens stricte befehlend einzuschreiten, da man nirgends so rücksichtsvoll das geschichtlich Gewordene, an dem gewöhnlich Klerus und Volk mit Pietät hängen, zu schonen weiß, als in Rom, von dem Gueranger (bei Roskovany V. S. 949) mit Recht sagt: „quae (Roma) sincero et rationabili respectu (semper) ferebatur erga traditiones liturgicas populorum, quoties timendum erat, ne religiosae illorum affectiones gravius offendantur." Kluge Rücksichtnahme auf bestehende Verhältnisse und Schwierigkeiten war es auch, wie schon S. 53 gezeigt wurde, was Paul V. bestimmte, bei Herausgabe des römischen Rituale dem liturgischen Recht und weisen Ermessen der Bischöfe durch sein bloßes „hortamur" noch ziemlich freien Spielraum zu lassen. Verblieb trotz der strengen Pianischen Einführungsbullen den berechtigten Bischöfen in Beziehung auf Diöcesaneigenthümliches in Missale und Brevier auch für die Zukunft ihr liturgisches Recht, dann um so mehr und um so gewisser in Beziehung auf all' das, was die Bischöfe in ihren Diöcesanritualien, bei deren Accommodation an das römische

von altehrwürdigen Eigenthümlichkeiten noch beibehielten (vgl. hierüber des Nähern oben S. 53—54). Es ist daher gewiß nicht im Geiste der Kirche gehandelt, wenn ein Priester das von seinem Bischof herausgegebene Rituale lediglich aus dem Grunde nicht annimmt, weil es nicht in allen Punkten mit dem römischen übereinstimmt, sondern manches der Diöcese Eigenthümliche enthält; Gueranger, dessen erleuchteter Eifer für möglichst engen Anschluß an die römische Liturgie bekannt ist, sagt: orto *dubio*, an Ordinarius limites juris respectu correctionis sibi competentis transgressus non fuerit, *praesumptio stat pro Ordinario, ejusque libris clerici uti debent;* si subditis liberum esset, obedientiam quavis occasione detrectare, quoties illis plus minus probabile videtur, superiorem limites juris sui esse transgressum, tum auctoritas continuo dubia foret, actumque esset de soliditate immo vel de duratione cujuslibet institutionis (bei Roskovany V. S. 999). Anders freilich, wenn der Bischof evident im Unrecht wäre, in welchem Fall die kirchlichen Oberen gewiß nicht versäumen würden, geeignet einzuschreiten. Von den Rechten und Pflichten des Bischofs in Bezug auf die liturgischen Gewohnheiten seiner Diöcese wird sub Nr. 4 die Rede sein.

2. Das oberste liturgische Recht für die gesammte Kirche hat der Papst. Er besitzt dasselbe nicht etwa als ein (von den Gallikanern und Josephinern) sogenanntes erworbenes Recht, das erst im Laufe der historischen Entwickelung oder in Folge gemachter Reservation ihm zugefallen und darum für den Primat zufälliger Natur wäre, sondern als ein wesentliches, das in der Natur des Primates wurzelt und darum göttlichen Ursprunges ist. Als gottgesetztes Oberhaupt und unfehlbarer Lehrer der Kirche hat der Papst keineswegs bloß das oberste Aufsichtsrecht über die in der Kirche thatsächlich im Gebrauch stehenden Liturgien zu dem Zwecke, um das Eindringen von Irrthümern in Glaubenssachen zu verhindern, sondern besitzt er auch die gottverliehene Gewalt, für die ganze Kirche in Sachen der Liturgie rechtsverbindliche Gesetze zu geben, vorhandene Kultusformen, wenn es ihm als zweckdienlich erscheint, abzustellen, neue einzuführen und den Fortgebrauch der auf dem Wege der Gewohnheit oder anderweitig eingeführten zu sanctioniren. Wohl ist, wie die übrige Jurisdiction der Bischöfe, so auch deren liturgisches Recht eine potestas *ordinaria* et *immediata* (Vatican. sess. 4. cap. 3), darf aber nur ausgeübt werden in strenger Unterordnung unter den Papst, welcher im Interesse der Gesammtkirche oder einzelner Kirchen, namentlich im Interesse größtmöglicher kirchlicher Einheit das liturgische Recht der Bischöfe beschränken, ja wenn es ihm als nothwendig erscheint, dessen Ausübung ganz für sich reserviren kann. Von ihrem obersten liturgischen Rechte haben übrigens die Päpste in der Regel einen sehr maßvollen und weisen Gebrauch gemacht; was die Gallikaner und Josephiner gegen die Ursprünglichkeit (jus primigenium) und Wesentlichkeit dieses Rechtes im Hinweis auf die Geschichte anführten, ist unschwer zu widerlegen.

a. Die Gallikaner, Febronianer u. s. w. haben bekanntlich das Recht des Papstes, in Sachen der Liturgie für die gesammte Kirche Anordnungen zu treffen, als ein zufälliges erklärt, welches den Päpsten erst im Laufe der Zeit durch die Macht der Verhältnisse, durch Cession Seitens der Bischöfe oder auch durch eigene herrschsüchtige Anmaßung zu Theil geworden sei. Dagegen ist nun aber de fide (Vatican. l. c. cap. 3), daß die Nachfolger des hl. Petrus von Christus dem Herrn selber erhalten haben „*plenam* potestatem pascendi, regendi

ac gubernandi universalem ecclesiam". Nun erweist sich aber gerade die Liturgie als fetteste Weide für die Heerde Christi, und muß daher dem obersten Hirten vi muneris sui das Recht zustehen, bezüglich der Art und Weise, wie in der Liturgie die Heerde geweidet werden solle, Gesetze zu geben. Daß die Oberhirten (Bischöfe) ihr ordentliches liturgisches Recht nur in Unterordnung unter den Papst ausüben dürfen und den Anordnungen desselben in Sachen der Liturgie innern Gehorsam zu leisten haben, ergibt sich, wie schon aus der Natur des Primates, so ganz deutlich aus der Erklärung des Vaticanischen Concils: „erga Romani Pontificis jurisdictionis potestatem *cujuscunque ritus* (Orientalen wie Occidentalen) *et dignitatis pastores* (Bischöfe, Erzbischöfe, Patriarchen) *atque fideles* tam seorsim singuli quam simul omnes *officio hierarchicae subordinationis veraeque obedientiae obstringuntur*, non solum in rebus, quae ad fidem et mores, sed *etiam in iis, quae ad disciplinam et regimen ecclesiae* per totum orbem diffusae pertinent" (sess. 4. cap. 3). Kurz vor dem Vaticanum (im Jahre 1867) hatte Pius IX. den armenischen Patriarchen von Constantinopel aufgefordert, den Armeniern einzuschärfen: *omnes*, qui catholico nomine gloriantur, non solum debere cum Romano Pontifice communicare quoad fidem et dogmata, verum etiam *subesse quoad ritus et disciplinam* (Collect. Lacens. II. pag. 571).

b. Wenn der Mensch Gott den schuldigen religiösen Dienst leistet, so gibt er in den betreffenden Worten (Gebeten) und Handlungen auch seinem Glauben lebensvollen Ausdruck. Im Gottesdienst der Kirche, in ihren Gebeten, Lesungen, Handlungen und Ceremonien findet auch die kirchliche Glaubensüberzeugung concreten Ausdruck, die Liturgie ist in Wahrheit auch τύπος τῆς διδαχῆς, ein großartiges, wenngleich nur indirectes Glaubensbekenntniß. Daher galt denn auch von jeher die Liturgie, die mit zur kirchlichen Tradition gehört, als Glaubensquelle, und haben schon die Väter der Kirche, z. B. der hl. Augustin (epist. 207; de bono persev. 23) und der hl. Papst Cölestin I. (epist. 21. c. 12—13) den Pelagianern und Semipelagianern gegenüber auf die Liturgie in der Kirche, auf deren Gebete und heilige Handlungen (Exorcismen, Insufflationen u. s. w. vor der Taufe) zum Zweck auctoritativen Beweises sich berufen; Papst Cölestin hat den Grundsatz aufgestellt: *legem credendi lex statuat supplicandi*. Je älter eine Liturgie oder auch die einzelne liturgische Form ist, je näher sie den Aposteln steht, je weitere Verbreitung in der Kirche sie gefunden, desto stärker ist gegebenen Falles auch ihre dogmatische Beweiskraft[1]. Da es nun ein wesentliches Recht und die wichtigste Pflicht für den Papst als untrüglichen Lehrer der Kirche ist, über die Reinerhaltung des kirchlichen Glaubens zu wachen, so ist klar, daß sich diese seine Wachsamkeit und Sorge auch auf die Liturgie als Glaubenstypus zu erstrecken hat. Besäßen die Bischöfe, die ja in rebus fidei nicht infallibel sind, unumschränktes und ausschließliches Recht über die Liturgie ihrer Diöcese, so könnten unschwer Irrthümer in sie eindringen, wie das im Morgenland seit seiner Lostrennung vom apostolischen Stuhle bekanntlich geschehen ist, weßhalb für die unirten Christen des Orients bei deren Wiedervereinigung mit der katholischen Kirche die Liturgien durch den obersten kirchlichen Lehrer oder doch unter seiner Respicienz revidirt und von Irrthümern gereinigt werden mußten (vgl. die Encykl. Bened. XIV. Ex quo primum). Nur bezüglich derjenigen

[1] Der gelehrte Fr. A. Zaccaria (s. oben S. 97) hat seiner Bibliotheca ritualis eine interessante Dissertation (dissert. II. tom. I) über Beweiskraft und Verwerthung der Liturgie für den dogmatischen Beweis beigegeben; vgl. die dissertatio praevia in Muratori's „liturgia romana vetus" cap. 9—24, und Roskovany l. c. tom. V. pag. 932 sq. cf. pag. 1250.

Liturgie, deren sich die römische Kirche bedient, und die unmittelbar vom Papst überwacht und unter seiner Respicienz entsprechend weiter entwickelt wird, ist volle Sicherheit gegeben, daß sie von Irrthümern in rebus fidei et morum frei und das in ihr enthaltene, durch die Jahrhunderte herab fortüberlieferte Glaubensdepositum unverfälscht erhalten bleibe; denn wer möchte läugnen, daß die Verheißung des Herrn (Luk. 22, 32) auch auf die in der Liturgie des apostolischen Stuhles gelegene Beurkundung des Glaubens sich beziehe, obgleich nicht gesagt werden kann, daß diese Beurkundung mit einer förmlichen definitio ex cathedra auf völlig gleicher Linie stehe. Schon der bloße Gedanke, daß durch den „ritus sanctae Romanae ecclesiae, *omnium ecclesiarum matris et magistrae*“ (Benedict. XIV.) ein Glaubensirrthum könnte verbreitet werden, widerstrebt jedem katholischen Gefühl. Ein Hauptgrund, warum den Päpsten schon frühe und durch alle Jahrhunderte herab so sehr daran gelegen war, daß die römische Liturgie in immer weiteren Kreisen Verbreitung finde, lag sicherlich in der Sorge für die Reinerhaltung des Glaubens. Wohl waren die zahlreichen alten Liturgien, welche theilweise in die Apostelzeit hinaufreichten und durch heilige Bischöfe, durch große Kirchenlehrer waren weiter entwickelt worden, getreuer, unverfälschter Ausdruck des kirchlichen Glaubens; aber sie konnten, wie schon gesagt, im Laufe der Zeit irrthümliche oder doch bedenkliche Zusätze erhalten, wie dieß auch thatsächlich geschah, und es war in dieser Hinsicht eine stetige Controle von Seiten des obersten Lehrers der Kirche geradezu unentbehrlich. Wie schwer wäre nun diese zu üben gewesen, wenn jede Diöcese oder doch jede Kirchenprovinz ihre eigene, dem jus liturgicum des Bischofs oder Metropoliten unterstellte Liturgie gehabt und behalten hätte! Wie leicht ist dagegen die Uebung der Controle dadurch geworden, daß nach und nach doch im Abendland fast durchweg die Liturgie des apostolischen Stuhles — wenigstens in allen wichtigeren, wesentlichen Punkten und Partien — recipirt wurde! Cf. *Languet* bei Gueranger, institutions lib. II. 186 sq.

c. Der Papst ist als Oberhaupt der Kirche nicht bloß doctor, sondern auch „*pater omnium christianorum*“; mit ihm, als dem Hausvater der großen Gottesfamilie auf Erden, sollen alle Glieder derselben, was immer für eine Stellung im Haushalt sie einnehmen mögen, in lebensvoller, von Ehrfurcht und Liebe durchwalteter Verbindung und Einheit stehen, und je inniger diese unio ist, desto leichter wird es dem Papste, in der Kirche sein hausväterliches Recht allseitig zu bethätigen, all das gedeihlich anzuordnen, durchzuführen und zu handhaben, was zum gedeihlichen Bestand der Kirche nothwendig ist, „quae ad disciplinam et regimen ecclesiae pertinent“. Die Innigkeit und Festigkeit der Verbindung mit dem Vater der Christenheit wird nun aber ohne Zweifel in hohem Grade auch dadurch gefördert, daß die einzelnen Kirchen und Kirchenprovinzen dieselbe Liturgie haben, darum wie aus Einem Munde mit ihrem gemeinsamen Vater Gott loben und preisen. Als in Frankreich zur Zeit des Gallikanismus die Verbindung mit dem apostolischen Stuhle sich zu lockern, die ehrfurchtsvolle Ergebenheit gegen das Oberhaupt der Kirche abzunehmen begann, da machte sich gleichzeitig auch das Streben geltend, die im Gebrauch stehende römische Liturgie ganz oder theilweise zu beseitigen und statt ihrer jene Sonderliturgien einzuführen, durch welche die Einheit und innige Verbindung der Diöcesen unter einander und mit Rom geschädigt wurde. Nicht umsonst drangen schon in altchristlicher Zeit auch die Patriarchen des Orients darauf, daß alle Kirchen ihres Sprengels die Liturgie der Patriarchalkirche gebrauchten: ihnen war eben klar, daß Einheit in der Liturgie ein heiliges und darum besonders kräftiges vinculum unionis mit der Mutterkirche sei. Daß in die griechische Kirche und in die Kirchen des Orients trotz Schisma und Häresie keine solche Zerbröckelung und Zersetzung eindringen konnte,

wie in den Protestantismus, kommt wohl auch daher, weil die Griechen und deßgleichen die Kirchen des Orients durch weite Gebiete (Patriarchalsprengel) hin ihre Einheit in der Liturgie bewahrten, während bei den Protestanten fast jede einzelne Stadt, zum mindesten jedes kleinste Fürstenthum seine eigene „Agende" oder „Gottesdienstordnung" sich zurecht machte. Wir irren sicherlich nicht, wenn wir behaupten, neben der Sorge für Reinerhaltung des Glaubens sei das Verlangen, die Völker des Abendlandes zu ihrem Besten möglichst innig und weihevoll mit dem apostolischen Stuhle zu verbinden, ein Hauptmotiv gewesen, warum die Päpste sich die Einführung der römischen Liturgie in Frankreich, Spanien u. s. w. so sehr angelegen sein ließen. Auch einsichtige Fürsten, wie Karl d. Gr., Sancho Ramirez von Aragonien und Alphons VI. von Castilien erkannten, daß Einheit der Liturgie mit Rom die Völker enger an den apostolischen Stuhl kette, und daß solch' innige, lebensvolle Verbindung mit dem Oberhaupt der Kirche für die Völker sowohl als deren Regenten in mannigfacher Weise segenbringend sei; darum unterstützten sie energisch die Bemühungen der Päpste für Einführung der römischen Liturgie an Stelle der gallikanischen und mozarabischen.

d. Selbstverständlich waren die Päpste schon von Anfang an befugt und verpflichtet, das oberste liturgische Recht, welches ihnen als untrüglichen Lehrern und als lebendigen Trägern der kirchlichen Einheit wesentlich zukommt, in der ganzen Kirche geltend zu machen, wo und in wieweit das kirchliche Interesse es zu fordern schien und beziehungsweise es gestattete. In der That hat bereits gegen Ende des zweiten christlichen Jahrhunderts der Papst Victor sein oberstes liturgisches Recht den Kleinasiaten gegenüber geltend gemacht, indem er von ihnen unter Androhung der Excommunication verlangte, daß sie mit Aufgebung ihrer bisherigen Praxis sowohl das Pascha staurosimon (Charfreitag) als das Pascha anastasimon (Auferstehungstag) nach dem auf Petrus und Paulus zurückdatirenden Brauch der römischen Kirche feiern sollen. Wenn Victor gleichwohl die widerstrebenden Kleinasiaten mit dem Bischof Polykrates nicht excommunicirte, so geschah es ohne Zweifel aus dem Grunde, weil ihm und seinen friedliebenden Rathgebern (darunter der hl. Irenäus) der zu befürchtende Abfall der Kleinasiaten von der Kirche als das ungleich größere Uebel erschien im Vergleich mit einer den Glauben nicht verletzenden Differenz in Sachen des Ritus; der Papst wußte eben, daß er seine oberhirtliche Gewalt nicht in destructionem, sondern in aedificationem auszuüben habe, und daß in Sachen des Ritus und der Disciplin gar mancher Mißstand solange tolerirt werden müsse, bis der geeignete Zeitpunkt gekommen sei, ihn abzustellen, was in fraglicher Sache auf dem Concil von Nicäa ohne besondere Schwierigkeit geschehen konnte. Daraus, daß die Päpste Jahrhunderte lang ihr oberstes liturgisches Recht in Beziehung auf die verschiedenen Liturgien des Orients und Occidents in keiner Weise geltend machten, darf man durchaus nicht folgern, daß sie ein solches Recht nicht besessen haben; es war eben damals kein oder doch kein dringendes Bedürfniß nach solch' einer Geltendmachung vorhanden, vielmehr konnte die Erhaltung und Weiterentwicklung der verschiedenen Liturgien auf ihrer apostolischen Grundlage den Bischöfen, Metropoliten, Patriarchen und Concilien unbedenklich überlassen werden. Wie hätte auch Rom, das jede Ueberlieferung aus apostolischer Zeit und überhaupt alles, was durch Alter und weite Verbreitung ehrwürdig und dem Volke lieb geworden ist, jederzeit so hoch geschätzt und nach Thunlichkeit zu erhalten gesucht hat, nur auf den Gedanken kommen können, den Orientalen ihre altehrwürdigen Liturgien wegzudecretiren und sie zu zwingen, die römische einzuführen? Wiewohl Rom zu verschiedenen Malen bei der Wiedervereinigung von Griechen und Orientalen mit der katholischen Kirche Gelegenheit gehabt hätte, deren Liturgien abzu-

schaffen und die römische einzuführen, hat es dieß nicht gethan, hat vielmehr die Unirten geradezu verpflichtet, an ihren Liturgien, die man unter größter Schonung des altehrwürdigen Gepräges nur von den eingedrungenen Irrthümern reinigte, für alle Zukunft festzuhalten (vgl. die zahlreichen einschlägigen Documente in der Collectio Lacens. tom. II. append. und bei *Nilles*, symbolae ad illustrandam historiam eccl. orientalis tom. I et II). In seiner Constitution Allatae (26. Jul. 1755) hat Benedict XIV. feierlichst erklärt: „nunquam Romani Pontifices poposcerunt, ut ad catholicam fidem redeuntes (Graeci et Orientales) suum ritum dimittere et latinum amplecti deberent; id namque ecclesiae Orientalis et Graecorum ac Orientalium rituum omnimodam secum ferret internecionem, quod porro non modo nunquam tentatum, immo vere semper fuit et est *a hujus Sanctae Sedis consilio quam maxime alienum*“ (Collect. Lacens. II. 534—535). Noch in neuester Zeit hat Pius IX. (lit. apost. ad Orientales 6. Jan. 1848) an die Orientalen geschrieben: „omnino sartas tectas habebimus peculiares vestras liturgias, *quas plurimi sane facimus*, licet illae nonnullis in rebus a liturgia ecclesiarum latinarum diversae sint. Enimvero liturgiae ipsae vestrae in pretio pariter habitae fuerunt *a praedecessoribus nostris*, utpote et quae commendantur *venerabili antiquitate* originis suae, et conscriptae sunt linguis, quas apostoli et patres adhibuerunt, et ritus continent *splendido quodam ac magnifico apparatu* celebrandos, quibus fidelium erga divina mysteria pietas et reverentia foveatur.“ Sodann setzte Pius IX., nachdem schon Urban VIII., Clemens XI. und Benedict XIV. hierin einen Anfang gemacht hatten, im Jahr 1862 eine eigene Congregation *pro negotiis rituum Orientalium* ein, welche als besondere Abtheilung der Propaganda die Aufgabe hat, Sorge zu tragen für die unversehrte Erhaltung der orientalischen Riten, deren Mannigfaltigkeit dem großen Papste als ein reicher Schmuck der Kirche erscheint, da er in seiner Encyklika an die Patriarchen und Bischöfe des Orients (d. d. 8. April 1862) sagt: „catholicae ecclesiae unitati nihil plane adversatur multiplex sacrorum legitimorumque *rituum varietas*, quinimmo *ad ecclesiae dignitatem, majestatem, decus ac splendorem augendum* maxime conducit“ (Collect. Lacens. II. 558). Wie man Angesichts solcher Erklärungen und Thatsachen fort und fort noch von Herrschsucht der Päpste in Sachen der Liturgie reden kann, ist geradezu unbegreiflich.

e. Aber, so wendet man ein, warum haben denn die Päpste nicht auch den abendländischen Völkern gegenüber in Beziehung auf deren Liturgien einen so maßvollen Gebrauch von dem obersten liturgischen Recht gemacht, wie gegenüber den morgenländischen? Darauf ist zu antworten, daß die Päpste den Abendländern gegenüber zur Erzielung möglichster Einheit in der Liturgie zunächst von ihrem Patriarchalrechte Gebrauch machten, wie in ganz gleicher Weise dem früher Gesagten zufolge auch die morgenländischen Patriarchen thaten. In seinem Briefe an den Bischof Decentius von Gubbio in der Provinz Urbino bringt Papst Innocenz I. (*Coustant*, epp. Pontif. pag. 855 sq.) auf Abstellung mehrerer liturgischer Gebräuche, in welchen die Eugubiner von der römischen Liturgie abwichen, und beruft sich für deren Verpflichtung, genau den römischen Ritus einzuhalten, darauf, daß die Kirche von Gubbio gleich den anderen Kirchen des Abendlandes von Rom aus gegründet worden sei und darum an die liturgischen Ueberlieferungen des hl. Petrus sich zu halten habe: „manifestum est, in omnem *Italiam, Gallias, Hispanias, Africam atque Siciliam et insulas interjacentes* nullum instituisse ecclesias, nisi eos, quos venerabilis apostolus Petrus aut ejus successores constituerint sacerdotes. ... Oportet eos (Eugubinos) hoc sequi, quod ecclesia Romana custodit, a qua eos principium sumsisse non dubium est.“ Auf den gleichen Standpunkt stellt

sich, unter ausdrücklicher Berufung auf den eben erwähnten Brief Innocenz' I. an Decentius, auch der energische Papst Gregor VII. in einem Briefe an König Alphons VI. von Castilien (apud Labbeum X. pag. 53), worin er den dringenden Wunsch ausspricht, daß Spanien, welches von Rom aus christianisirt worden sei, die gothische (mozarabische) Liturgie aufgeben und die römische wieder annehmen möge; doch wird hier auch betont, daß nur die römische Kirche auf den unerschütterlichen Fels gegründet sei, und in einem gleichzeitigen Brief an den spanischen Bischof Simeon (apud Labbeum X. pag. 144) wird die Aufforderung zur Annahme der Liturgie des apostolischen Stuhles mit dem Hinweis auf dessen Untrüglichkeit in Glaubenssachen motivirt, da Christus für Petrus gebetet habe „ut non deficiat fides tua“ und ihm sagte: „confirma fratres tuos“. Daß der Papst gerade den Spaniern gegenüber die Untrüglichkeit des apostolischen Stuhles betont, sein liturgisches Recht als oberster Lehrer der Kirche geltend macht, hat seinen Grund wohl darin, daß die spanische Liturgie schon unter der Gothenherrschaft mit Irrthümern befleckt worden war, und daß sie — wiewohl durch das vierte Concil von Toledo purificirt — auch zur Zeit Gregors VII. noch einiges Heterodoxe enthielt oder doch zu enthalten schien (Hefele, Conc.-Gesch. 1. Aufl., V. S. 147). Uebrigens hätte Gregor sein liturgisches Patriarchal- und Papalrecht kaum so energisch geltend gemacht, wenn nicht die Könige von Aragonien und Castilien und mit ihnen zahlreiche spanische Bischöfe selber die Einführung der römischen Liturgie in Spanien angelegentlich gewünscht hätten, woraus der Papst schließen mußte, daß diese Einführung ungeachtet der Antipathien bei Klerus und Volk im wahren Interesse der Kirche Spaniens gelegen und ein Schisma nicht zu fürchten sei; mit Censuren wurde gleichwohl gegen die Widerstrebenden nicht eingeschritten, wie auch später gegenüber dem ungesetzlichen Vorgehen der Gallikaner in Sachen der Liturgie Frankreichs solche nicht in Anwendung kamen.

f. Schon wiederholt haben wir erwähnt, daß die Bischöfe Spaniens, Galliens, Englands und Deutschlands, auch zur Zeit, wo schon überall die römische Liturgie eingeführt war, doch im Einzelnen noch mancherlei liturgische Rechte hatten und ausübten (vgl. S. 341—343), daß noch viele eigenthümliche Diöcesangewohnheiten bestanden, zum klaren Beweis, daß die Päpste ihr liturgisches Patriarchal- und Papalrecht keineswegs engherzig oder gar in herrschsüchtiger Weise geltend machten. Erst als die Väter des Concils von Trient selber forderten, der Papst möge von seinem liturgischen Rechte den vollsten Gebrauch machen, ist dieß bei Einführung des Pianischen Breviers und Missale in den betreffenden Bullen geschehen, in welchen die römische Kirche als *mater* (Patriarchalverhältniß) et *magistra* (wegen des Lehrprimates) aller Kirchen des lateinischen Ritus bezeichnet und in diesen auf Grund solchen Vorzuges die Liturgie Roms in so streng verbindlicher Weise eingeführt wird, daß die Bischöfe auf dem Wege der Gesetzgebung nichts mehr an ihr ändern dürfen. Aber auch gelegentlich dieser vollen Geltendmachung seines obersten liturgischen Rechtes bewies der Papst, wie es seine Vorgänger stets gethan, daß er das, was durch sein Alter ehrwürdig und bei Klerus und Volk tief eingewurzelt ist, zu schätzen wisse, und daß es ihm keineswegs bloß um's Herrschen, sondern um das wahre Beste auch der einzelnen Kirchen zu thun sei; wo es den Bischöfen sammt ihrem Presbyterium (Kapitel) zweckdienlicher, dem Interesse der betreffenden Kirche förderlicher schien, die schon zweihundert oder mehr Jahre herkömmliche Liturgie auch fürder beizubehalten, war dieß gestattet, und damit auch den Bischöfen, wie oben gezeigt, ihr bisheriges liturgisches Recht belassen, die unfürdenkliche Gewohnheit aufrecht erhalten.

g. Ein Grund mehr, warum die Päpste auf Einführung der römischen Liturgie durch das ganze Abendland hin um so unbedenklicher dringen durften und

dieselbe um so leichter erzielten, lag wohl auch darin, daß im ganzen Occident die eine lateinische Sprache, welche schon im frühesten Mittelalter eine todte Sprache geworden war, bei der Liturgie im Gebrauch stand, während im Orient die Liturgie in mehreren, grundverschiedenen Sprachen gefeiert wurde, die geraume Zeit hindurch auch noch Volkssprachen blieben.

h. Wie durch das Herrschendwerden der einen römischen Liturgie die kirchliche Einheit und das kirchliche Einheitsbewußtsein gefördert wurde, so ist dadurch auch die einheitliche Weiterentwickelung des katholischen Kultus und seiner Formen wesentlich erleichtert worden, wie denn auch thatsächlich die römische Liturgie im Laufe des Mittelalters und bis herab in die neueste Zeit unter pietätsvollem Festhalten des Altüberlieferten auf's reichste sich entwickelt und ausgestaltet hat, während im Orient, wo man vom tragenden und bewegenden centrum unitatis sich getrennt hat, in Sachen der Liturgie eine Art von Erstarrung eintrat. Rom stand in lebendiger Verbindung mit dem ganzen Abendland, konnte daher die neu sich ergebenden religiösen Bedürfnisse leicht kennen lernen, in allseitigem Blicke sie objectiv würdigen und ihnen durch Angliederung neuer Gebilde an den altehrwürdigen Organismus der Liturgie um so zuversichtlicher Rechnung tragen, als es vor allen anderen Kirchen die Unfehlbarkeit in Glaubenssachen voraus hatte. Und wahrlich, die Päpste waren in Beziehung auf Entwickelung und Bereicherung der römischen Liturgie in allen ihren Theilen nicht engherzig! Papst Gregor I., dem man vorgeworfen hatte, er führe Gebräuche der Kirche von Constantinopel in die römische Liturgie ein, schrieb in diesem Betreff an den Bischof Johannes von Syrakus: „wenn diese (die constantinopolitanische) oder eine andere Kirche etwas Gutes hat, so bin ich sammt meinen Untergebenen bereit, sie im Guten nachzuahmen. Denn ein Thor ist, wer seinen Primat darein setzt („in eo se primum existimat"), das Gute, so er sieht, verachten zu lernen" (epist. lib. IX. 12). Derselbe in Sachen der Liturgie so hochverdiente Papst gab dem Missionär Augustin, welcher bei der Christianisirung Englands die römische Liturgie einführen wollte und dabei auf Anstände stieß, folgende Antwort: „Deine Brüderlichkeit kennt den (liturgischen) Gebrauch der römischen Kirche, in welcher du aufgewachsen. Aber mir gefällt es (ich billige es), daß du, wenn du — sei es in der heiligen römischen, sei es in der gallischen, sei es in irgend einer andern Kirche — etwas findest, was dem allmächtigen Gott mehr gefallen könnte, es sorglich auswählest, und daß du das, was du aus vielen Kirchen sammeln konntest, als vorzügliche Anordnung in die englische Kirche einführest, welche noch Neuling ist im Glauben. Denn wir dürfen die Dinge nicht wegen der Orte, sondern die Orte wegen der Dinge lieben" (epist. lib. XI. 64. n. 3). Diesem Grundsatze getreu haben auch die Päpste späterer Jahrhunderte öfters liturgische Gebräuche anderer Kirchen, z. B. die sogenannten Rogationen vor Christi Himmelfahrt, die Recitation des Symbolum in der Messe, den Gebrauch von Hymnen im Stundengebet u. s. w. in die römische Liturgie eingeführt und begegnen wir namentlich im römischen Rituale verschiedenen Riten, die keineswegs ursprünglich römisch sind.

So hat denn die Ausübung des höchsten liturgischen Rechtes durch die Päpste auch den guten Erfolg gehabt, daß manche schöne liturgische Gebräuche, die sonst auf enge Kreise beschränkt geblieben wären, durch die ganze Kirche hin Verbreitung fanden.

3. Sein Gesetzgebungsrecht in Sachen der Liturgie übt der Papst entweder in eigener Person aus, indem er Bullen, Encykliken oder Breven erläßt, oder er übt es aus durch die Rituscongregation, deren Decrete mit päpstlicher Auctorität, nicht selten mit ausdrücklicher Approbation des Papstes erlassen werden; für die Missionsländer tritt an Stelle der Congregatio rituum die *Congregatio pro fide propaganda*, welche eine spe-

cielle Abtheilung hat für die Riten der Orientalen (S. 354). — Die unmitttelbar und die mittelbar päpstlichen Gesetze verpflichten in den Kreisen, an welche sie gerichtet sind, im Gewissen, sobald man sichere Kenntniß von ihnen hat; eine förmliche Promulgation von Seiten Roms an die einzelnen Bischöfe und von Seiten dieser an Klerus und Volk ist nicht nothwendig, wenn auch in vielen Fällen wünschenswerth.

a. Je nach der größeren oder weniger großen Wichtigkeit der betreffenden Gegenstände bedienen sich die Päpste für die unmittelbar von ihnen ausgehenden officiellen Publikationen bekanntlich verschiedener Formen, von denen das Kirchenrecht zu handeln hat (vgl. Phillips, Kirchenr. III. Bd. S. 613 ff.). Auch für liturgische Erlasse wird bald die Form der Bulle, bald die der Encyklika, bald die eines einfachen apostolischen Breve angewendet, und sind dieselben bald an die ganze Kirche, bald an enger begrenzte Kreise gerichtet und dann selbstverständlich nur für diese bindend. Die Ansicht der Gallikaner und einzelner anderer Canonisten, daß jede päpstliche Constitution, um zu verpflichten, in den einzelnen Provinzen und Diöcesen verkündet und recipirt werden müsse, widerspricht dem Wesen und Zweck des kirchlichen Primates und wurde längst als unhaltbar erkannt (vgl. des Näheren Phillips, Kirchenr. V. Bd. S. 54 ff. und A. Schmid, Bisthumssynode, I. Bd. S. 357 ff.); ist ein päpstliches Gesetz in herkömmlicher oder in anderer dem Papst als zweckmäßig erscheinender Weise promulgirt („ordinatio *promulgata*"; Thom.), so verpflichtet es eo ipso Alle, auf die es sich bezieht und die von seinem Bestehen auf was immer für eine Weise sichere Kenntniß erlangt haben oder doch erlangt haben könnten und pflichtgemäß erlangt haben sollten. Uebrigens wird Niemand läugnen, es erscheine als wünschenswerth, daß bei den jetzigen bequemen Verkehrsmitteln die päpstlichen Erlasse, wie es gewöhnlich auch geschieht, von Rom aus (durch die Nuntien, durch die betreffenden Agenten oder wie immer) den Bischöfen mitgetheilt und durch diese dem Klerus und resp. den Laien in geeigneter Weise veröffentlicht werden; dann ist jede ratio dubitandi abgeschnitten und wird der Zweck des Gesetzes am sichersten und schnellsten erreicht.

b. Die angesehensten Moralisten (vgl. z. B. Gury-Ballerini edit. Roman. I. 90) und Canonisten (vgl. z. B. Phillips, Kirchenr. V. Bd. S. 92 f.) lehren, wenn ein vom Papst erlassenes allgemeines Gesetz für singuläre Verhältnisse als durchaus unpassend, seine Durchführung auch in den Augen der pars sanior et major eines größeren Kreises von Untergebenen als auffallende Härte erscheinen würde, dürfe man mit Rücksicht auf die benignitas canonica des Papstes annehmen, daß der Gesetzgeber tanto cum incommodo nicht verpflichten wolle, und dürfe man sofort das Gesetz in der betreffenden Diöcese auf so lange als suspendirt betrachten, bis auf die vom Bischof einzureichende Vorstellung eine Entscheidung von Seiten des apostolischen Stuhles erfolgt sei. Freilich würde dieß nach Benedict XIV. (de synod. dioeces. lib. 9. cap. 8) in Beziehung auf die Liturgie nicht gelten; „agitur de Constitutionibus ad disciplinam pertinentibus, at *non ad illam, quae sacros respicit ritus, caeremonias, sacramenta*"; allein consequent und principiell dürfte gleichwohl festzuhalten sein, daß obige Lehre der Moralisten und Canonisten vorkommenden Falles (der freilich nicht leicht eintreten wird) auch auf liturgische Gesetze, sofern sie nicht juris divini, sondern leges ecclesiasticae sind, Anwendung finden könne, und daß somit das Festhalten am Herkommen Seitens einer Communität gegenüber einem neu erlassenen liturgischen Gesetze nicht ausnahmslos sündhaft sei.

c. Durch Einführung der officiellen unter Pius V. erschienenen Ausgaben des römischen Meßbuches und Breviers war fast durch's ganze Abendland hin die lang ersehnte Einheit in der Opfer- und Gebetsliturgie hergestellt. Damit diese

Einheit um so sicherer erhalten bleibe und zugleich für die erforderliche Weiterentwickelung der Liturgie in einheitlicher Weise am centrum unitatis gesorgt werde, setzte Papst Sixtus V. am 22. Januar 1588 durch die Constitution „Immensa aeterni" die Congregation der heiligen Riten (sacra congregatio sacrorum rituum) ein. Ihre schon in der genannten Constitution ziemlich eingehend vorgezeichnete Aufgabe ist: über die genaue Einhaltung des vorschriftsmäßigen Ritus in und außerhalb Roms zu wachen, für Reinerhaltung der officiellen liturgischen Bücher Sorge zu tragen, die bestehenden liturgischen Vorschriften auctoritativ zu interpretiren, deßgleichen in zweifelhaften Fällen, namentlich in Präcedenz- und Präeminenzstreitigkeiten endgiltig zu entscheiden, besondere Facultäten und Dispensen zu gewähren, zur Hebung des Kultus auch neue Vorschriften zu erlassen, namentlich für die zeitgemäße Weiterentwickelung der Liturgie durch Einführung neuer Offizien, durch Approbation der Diöcesanproprien u. s. w. zu sorgen und den Prozeß für die Beatification und Canonisation der Heiligen zu führen. Letzteres geschieht stets nur auf specielles Mandat des Papstes durch die sogenannte Congregatio *extraordinaria*, bezüglich deren Thätigkeit eingehend Bangen berichtet („Die römische Curie", S. 214—246). Alle anderen zur Rituscongregation gehörigen Gegenstände, die fast zahllos sind, behandelt die Congregatio *ordinaria*, welche aus den vom Papste in beliebiger Anzahl ernannten Kardinälen, deren einer Präfect ist, dann einem Secretär (gewöhnlich ein Bischof in partibus), dem Magister sacri palatii und dem Sacrista Papae besteht. In wichtigeren Fällen, namentlich wenn ein sogenanntes „decretum generale" oder ein „decretum Urbis et Orbis" erlassen wird, muß zuerst dem Papst Bericht erstattet („relatum"), der Congregationsbeschluß zu ausdrücklicher Sanction ihm vorgelegt werden, zum Oesteren aber, z. B. wenn es sich um sogenannte Postulate, um Lösung von liturgischen Zweifeln u. s. w. handelt, entscheidet die Congregation selbständig, übrigens allzeit *auctoritate Sedis apostolicae.* Als im Jahre 1846 der Dominikaner-General die Anfrage stellte: „an *decreta* a s. Congregatione emanata et *responsiones quaecunque* ab ipsa propositis dubiis scripto formiter editae *eandem* habeant *auctoritatem*, *ac si immediata* ab *ipso summo Pontifice* promanarent, quamvis nulla facta fuerit de iisdem relatio Sanctitati suae", antwortete die Congregation am 23. Mai 1846 *„affirmative"*, und der Papst, welchem diese Antwort zur Sanction vorgelegt wurde, hat sie am 17. Juli 1846 „in omnibus et singulis" approbirt und bestätigt (cf. *Bouix* de jure liturg. pag. 151 sqq.). — Einer förmlichen Publikation — sei es in Rom, sei es durch den Diöcesanbischof — bedürfen die Decrete der Rituscongregation nicht, wiewohl man die allgemeinen Decrete in Rom zu publiciren und den Bischöfen mitzutheilen pflegt; vorausgesetzt, daß die Decrete authentisch („scripto formiter edita", d. i. vom Präfect und Secretär unterzeichnet und mit dem Siegel versehen) sind, verpflichten sie in dem Kreise, auf welchen sie sich beziehen, Jedermann im Gewissen, der von ihrem Vorhandensein sichere Kenntniß hat. Sicher authentisch sind alle Decrete, welche in der schon früher (S. 46) erwähnten, durch die Rituscongregation approbirten Gardellinischen Sammlung stehen; die Publikationen in den „Acta Sedis apostolicae" haben keinerlei officiellen Charakter; bezüglich anderer Sammlungen vgl. S. 98—99 u. 131.

d. Die Decrete der Rituscongregation sind in Rücksicht auf Veranlassung, Inhalt u. s. w. mannigfach verschieden; es gibt

1) solche, in welchen die Congregation entweder im Auftrage vel „motu proprio" des Papstes oder von sich aus, aber mit ausdrücklicher Sanction des Papstes etwas Neues, z. B. die Feier eines Festes, Erhöhung des Festritus u. dgl. anordnet, was für die ganze Kirche durch die sogenannten *„decreta generalia"* vel *„decreta Urbis et Orbis"* geschieht. Daß diese generellen Decrete, deren manche

auch weitverbreitete Mißstände abstellen, überall verpflichtende Kraft haben, wird von Niemanden bezweifelt;

2) solche, die eine Rubrik oder anderweitige Vorschrift der liturgischen Bücher — gewöhnlich auf gestellte Anfrage, auf Grund erhobenen Zweifels — authentisch interpretiren. Da es nun der Rituscongregation von Rechtswegen zusteht, die liturgischen Gesetze zu interpretiren, so hat man sich an diese Decrete, die sehr zahlreich sind, überall zu halten, wo das betreffende Gesetz recipirt ist, der betreffende Ritus im Gebrauch steht; wo aber das Gesetz aus was immer für einem legitimen Grunde nicht in Rechtskraft steht, hat selbstverständlich auch dessen Interpretation keine verpflichtende Kraft, kann aber als directiv Dienste thun (vgl. Linsenmann in der Tübinger theolog. Qu.-Schr. 1881. S. 657 f.);

3) solche, in denen auf gestellte Anfrage lokale liturgische Gebräuche und Gewohnheiten als löblich und existenzberechtigt oder als verwerflich und unduldbar erklärt werden. Derlei Decrete haben ihre Rechtskraft allerdings zunächst nur für den Ort, für die Diöcese („in Mechlin." „in Dublin." etc.), für den Orden („in una Ordin. Carmel."), an die sie erlassen wurden, und sind insofern decreta particularia; es eignet ihnen aber gleichwohl auch generelle Bedeutung, sofern man nämlich auch anderwärts, wo unter denselben Verhältnissen die gleiche Gewohnheit besteht, diese letztere, zumal wenn sie als löbliche erklärt worden, ohne Weiteres, d. h. ohne eigens das Urtheil und die Zustimmung der Congregation einzuholen, aufrecht erhalten darf, dagegen aber auch, wennn sie als in sich verwerflich bezeichnet wurde, verpflichtet ist, sie zu beseitigen. Der Erzbischof von Salzburg hatte der Congregation vorgestellt, in seiner Diöcese sei es seit Luthers Zeiten allgemeiner und constanter Gebrauch, dem Volke mit dem Sanctissimum den Segen zu geben „*ante* sacras functiones et *in fine*, quoties exponitur, nec non cum pyxide *post ministratam synaxin*", die Franziskaner in Salzburg aber halten auf Geheiß ihres Generalministers zur Betrübniß des Erzbischofs und zum Aergerniß des Volkes diesen Usus nicht mehr ein. Auf diese Vorstellung hin berieth die Congregation: „an in praedicta archidioecesi enunciata consuetudo sit servanda vel abolenda?" und entschied am 15. Februar 1873: „nihil esse innovandum." Die gleiche Entscheidung erließ die Congregation auf gestellte Anfrage am 28. April 1873 für die Erzdiöcese Bamberg, wo ganz die gleichen Verhältnisse obwalteten. Hätte nicht die Congregation auf eine von Regensburg ausgegangene Anregung hin nachträglich (1. Juli 1873) noch ausdrücklich erklärt, obiges für Salzburg und Bamberg gegebene Decret dürfe nicht eo ipso verallgemeinert werden, sondern habe nur für die Orte Rechtskraft, „pro quibus nominatim editum fuit", so hätte dasselbe meines Erachtens unbedenklich und ohne Weiteres auf alle Diöcesen ausgedehnt werden dürfen, in welchen unter den ganz gleichen Verhältnissen der erwähnte Usus besteht; nunmehr muß freilich „in particulari" an die Congregation recurrirt werden. Die Congregation hat diese Forderung wohl aus dem Grunde gestellt, weil der Einzelne gar leicht sich das dictamen macht, die fraglichen Verhältnisse seien ganz die gleichen, wie in dem Falle, welcher der Rituscongregation zur Entscheidung vorlag, während sie in Wirklichkeit doch verschieden sind, und weil sie besorgt, durch eigenmächtiges Generalisiren könnten gegengesetzliche Gewohnheiten die Einheit allzu sehr schädigen (vgl. unten n. 4 f.);

4) solche, in welchen einzelnen Personen, Corporationen, Orten, Diöcesen, Orden u. s. w. ein besonderes Privilegium, eine specielle liturgische Facultät, eine Dispense von Einhaltung einer liturgischen Vorschrift u. dgl. ertheilt wird; es sind dieß decreta particularia im engsten Sinn des Wortes und dürfen durchaus nicht weiter ausgedehnt werden.

e. Daß unter den fast zahllosen Decreten, welche die Rituscongregation im Laufe von drei Jahrhunderten auf die verschiedenartigsten Anfragen nach allen

Theilen der Kirche erlassen hat, auch einzelne sich finden, deren Inhalt sich wirklich nicht vereinbaren läßt, die sich also widersprechen, hat seinen Haupterklärungsgrund wohl darin, daß im Laufe der Zeit die äußeren Verhältnisse und die durch sie beeinflußten Anschauungen und Urtheile bezüglich einer und derselben Sache, die nicht juris divini vel naturalis ist, sich ändern, so daß ein Ritus, der früher nicht tolerirt wurde, später geduldet wird, und umgekehrt. In allen Fällen, wo unter sich abweichende Entscheidungen in einer und derselben Sache vorliegen, erscheint die frühere durch spätere als abrogirt (C. R. 22. April. 1741 in nn. Wilnen. ad dub. 7).

f. Für alle Sachen, in welchen sonst die Rituscongregation entscheidet, ist für die Missionsländer (zu denen auch England, Schottland, Irland, Holland und die nordamerikanischen Freistaaten gehören), sowie für die Patriarchate des Orientes einzig und allein die Congregatio *de propaganda fide* rechtszuständig; sie hat für die genannten Gebiete vom Papst in liturgischen Dingen die gleichen Vollmachten, welche der Rituscongregation für die übrige Kirche verliehen sind, und übt dieselben im Namen des Papstes aus. Daß mit der Sorge für die orientalischen Riten im Jahre 1862 durch Pius IX. eine eigene Abtheilung der Propaganda betraut wurde, haben wir schon früher (S. 354) erwähnt, deßgleichen, daß über die Authenticität der Reliquien, denen öffentliche Verehrung geweiht werden soll, die Congregatio indulgentiarum et *sacrarum reliquiarum* zu wachen habe (oben S. 322); der Ritus der Reliquienverehrung selber ressortirt zur Rituscongregation.

4. Eine wichtige Quelle liturgischen Rechtes ist die Gewohnheit oder das ungeschriebene Recht, welchem die Kirche, wie in ihrer gesammten Rechtsordnung, so auch in Sachen des Gottesdienstes seit ältester Zeit einen weiten Spielraum und große Geltung eingeräumt hat. Viele der liturgischen Handlungen und Formularien, welche unsere jetzige Liturgie ausmachen und dermalen als geschriebenes liturgisches Recht, als Gesetz erscheinen, wurden ursprünglich auf dem Wege factischen Gebrauches, der sofort zur Gewohnheit ward, in engeren oder weiteren Kreisen eingeführt und schließlich durch ausdrückliche kirchliche Gesetzgebung, wie solche z. B. in den Pianischen Bullen über Brevier und Missale uns vorliegt, zur allgemein verpflichtenden Rechtsnorm (lex eccl.) erhoben. Die alten liturgischen Gewohnheiten sind keineswegs vom Volke, sondern zunächst und gewöhnlich von den Aposteln, Bischöfen und anderen berechtigten hierarchischen Personen eingeführt worden, welchen der Vollzug der Liturgie oblag; daß hiebei auch die Bedürfnisse und Anschauungen des Volkes von Einfluß waren, ist selbstverständlich. Wie die Kirche durch alle Jahrhunderte gethan, so nimmt sie auch jetzt noch auf bestehende liturgische Gewohnheiten, zumal auf solche, die alt und bei Klerus und Volk tief eingewurzelt sind, nach Thunlichkeit schonende Rücksicht; nicht bloß Gewohnheiten *praeter*, sondern auch solche *contra jus commune liturgicum* können unter Umständen vor dem Forum der Kirche Rechtskraft erlangen, gleichviel ob sie bloß als thatsächliche Uebung oder auch, wie z. B. in den Diöcesanagenden, als jus scriptum vorhanden sind. Daß man bei der Abstellung von gegengesetzlichen Gewohnheiten, wo sie als nothwendig erscheint, mit Schonung und Vorsicht verfahre, entspricht ganz und gar dem Geiste der Kirche, wie er sich in der Geschichte der Liturgie durch die Jahrhunderte herab kundgegeben hat. Die Bischöfe haben das Recht und die Pflicht, die liturgischen Gewohnheiten innerhalb ihrer Diöcesen autoritativ zu überwachen.

a. Als *mos* bezeichnet man die in größeren oder kleineren Kreisen herrschende Sitte (ἔθος), die gebräuchliche Handlungsweise (usus — observatio). *Consuetudo*[1] (= Zusammensein, Zusammenwohnen, Gewohnheit) drückt zunächst das Gleiche aus wie mos oder usus, nämlich die gemeinsame Sitte als factisches, gebräuchliches Handeln, jedoch mit dem Nebenbegriff, daß diese gemeinsame Sitte nicht auf bloßer Velleität beruht, sondern Ausdruck einer Rechtsüberzeugung und darum für den Einzelnen bindend ist. Wird das, was ursprünglich nur als Rechtsübung, somit als jus *non* scriptum vorhanden war, schriftlich fixirt und vom competenten Gesetzgeber ausdrücklich vorgeschrieben, so erwächst aus der consuetudo ein *jus scriptum*, das man übrigens vielfach auch noch als consuetudo aus dem Grund bezeichnet, weil es ursprünglich aus der Gewohnheit hervorging. So versteht man z. B., wenn von liturgischen Gewohnheiten einzelner Diöcesen die Rede ist, darunter auch solche vom römischen Ritual abweichende Riten, die in den betreffenden Diöcesen keineswegs bloß in factischer Uebung vorhanden sondern in den Diöcesanritualien schriftlich fixirt und zu genauer Einhaltung vorgeschrieben sind (vgl. Phillips a. a. O. S. 687 f.).

b. Schon bei Tertullian begegnen wir (de coron. milit. c. 3) einer Reihe seit Alters eingebürgerter liturgischer Gewohnheiten (z. B. Abrenuntiatio Satanae vor der Taufe, Trank von Milch und Honig nach derselben, Stehen beim Gebet am Sonntag und in der österlichen Zeit, häufige Selbstsegnung mit dem Kreuzeszeichen), die er als streng verpflichtend erklärt, und zwar aus dem Grunde, weil sie auf mündlicher Ueberlieferung beruhen, welche ihm neben den heiligen Schriften als maßgebende Quelle der kirchlichen Disciplin erscheint; „traditio auctrix, consuetudo confirmatrix et fides observatrix“; auf Grund mündlicher Anordnung oder Ueberlieferung kam es zur gemeinsamen Uebung (consuetudo), und an diese sich zu halten, erachtet der Gläubige (fides) sich für verpflichtet. — Gleich Tertullian legt auch der hl. Cyprian an verschiedenen Stellen seiner Schriften in Sachen der Liturgie der Gewohnheit ein großes Gewicht bei, vorausgesetzt, daß sie nicht bloß Uebung einiger Wenigen (ad Caecil. c. 11), sondern allgemein ist und daß sie nicht im Widerstreit mit der Wahrheit steht (epist. 73 n. 13; epist. 74 n. 9; epist. 75 n. 19): „nam consuetudo sine veritate vetustas erroris est“ (epist. 74 n. 9). Sehr oft kommt der hl. Augustin in seinen Briefen auf die kirchliche Gewohnheit zu sprechen, die er in eine universelle und in eine bald mehr bald minder lokale unterscheidet. Die Gewohnheiten, welche auf dem ganzen Erdkreis sich finden, z. B. die jährliche Feier des Leidens, der Auferstehung und Himmelfahrt Jesu, der Geistessendung u. s. w. sind nach ihm auf apostolische Ueberlieferung zurückzuführen und darum von Allen genau einzuhalten; in Beziehung auf liturgische und andere religiöse Gewohnheiten, die nach Gegenden, Ländern, Ortschaften u. s. w. verschieden sind, empfiehlt Augustin unter Berufung auf den hl. Ambrosius, „dem verständigen und bedachtsamen Christen, es so zu machen, wie er sieht, daß die Gemeinde thut, bei welcher er sich gerade befindet. Denn was offenbar weder gegen den Glauben noch gegen die guten Sitten verstößt, das ist als unanstößig zu betrachten und wegen der Gemeinschaft mit Jenen, bei welchen man sich befindet, einzuhalten“ (epist. lib. II. 54, n. 2 ad Januarium). Lokale liturgische Gewohnheiten solle man nur abschaffen, wenn sie gegen den Glauben oder die guten Sitten verstoßen; denn „schon die Aenderung eines Gebrauches (usus) selbst, auch wenn sie sonst von Nutzen ist, bringt doch als

[1] Ueber den Sprachgebrauch des Wortes vgl. Phillips, Kirchenrecht III. Bd., S. 701 ff., wo auch sehr eingehend vom Wesen, der Rechtskraft u. s. w. der kirchlichen Gewohnheit gehandelt wird; vgl. ferner Kreuzwald, de canonica juris consuetudinarii praescriptione, Berolini 1873; und Benger, Pastoraltheologie Bd. II. S. 23 ff.

Neuerung einen Sturm hervor; umsomehr ist also eine nutzlose Aenderung schädlich, da sie „ein unfruchtbares Gewitter erregt" (l. c. n. 6); „si consuetudini veritas suffragatur (wenn sie nicht im Conflict steht mit dem Glauben), nihil oportet firmius retineri" (de baptism. contra Donat. lib. 4. c. 5). Wieder und wieder betont Augustin, daß man bei Abstellung und Neueinführung von liturgischen Gebräuchen sorglich darauf sehen solle, kein Aergerniß zu erregen und nicht größeren Schaden als Nutzen zu stiften (ad Jannarium lib. II. 55, n. 33). Die nach Verschiedenheit der Kirchen mannigfaltigen Gebräuche erscheinen dem großen Kirchenlehrer als das buntgewirkte Kleid der Königstochter (Ps. 44, 10), deren wesentliche Schönheit im Innern, in der Einheit des Glaubens gelegen ist (ad Casulan. n. 22). — Wie uns Johannes Diakonus versichert, war es ein charakteristischer Zug an Papst Gregor I., bestehende kirchliche Gewohnheiten sowohl selbst gewissenhaft zu respectiren, als auch auf deren Einhaltung Seitens Anderer mit Entschiedenheit zu dringen. Den Bischöfen Numidiens gestattet er, alle ihre bisherigen Gewohnheiten, wenn sie nur keinen Verstoß gegen den Glauben in sich beschließen, aufrecht zu erhalten (epist. lib. I. 77); ja sogar lokale Gewohnheiten gegen den allgemeinen kirchlichen Gebrauch (z. B. das Tragen des Pallium außer der Messe und selbst auf der Straße) war er zu respectiren bereit, wenn anders ihr verjährter Bestand erwiesen werden konnte (epist. lib. III. 56 et 57). Besondere und möglichste Schonung der bestehenden Gewohnheiten empfahl er dem Missionär Augustin für die neubegründeten Kirchen in England, wo er durchaus nicht engherzig auf Einführung des Usus romanus bestehen, sondern weitherzig den bestehenden Verhältnissen Rechnung tragen solle (vgl. oben S. 356). Sehr häufig berufen sich die mittelalterlichen Schriftsteller auf Augustins und Gregors Aeußerungen bezüglich der liturgischen Gewohnheiten (vgl. z. B. *Berno* de reb. ad Missam pertin. n. 2 in medio; *Radulphus Tungr.* de canon. observ. c. 5), und der hl. Anselm schrieb an den Bischof Valerian von Magdeburg: sic habemus a sanctis patribus, quod si unitas servatur charitatis in fide catholica, nihil officit consuetudo diversa. Et si multae sunt diversitates, quae non in summa (Wesen) Sacramenti vel virtute ejus aut fide discordant, neque omnes in unum colligi possunt consuetudines, aestimo eas *in pace tolerandas potius, quam discorditer cum scandalo damnandas* (cf. *Biel* de expos. canon. c. 17).

c. Nicht minder als die Kirchenväter haben sich zu verschiedenen Zeiten die Concilien für die Aufrechthaltung der bestehenden guten Gewohnheiten erklärt, und damit sie nicht vergessen und mißachtet werden, auch deren Aufzeichnung gewünscht (vgl. Phillips a. a. O. S. 694). Durch das ganze Mittelalter herab hatte auch da, wo im Großen und Ganzen römischer Ritus herrschte, die Gewohnheit in Sachen der Liturgie noch viel freien Spielraum (vgl. S. 47 und S. 341 f.), was insofern nicht immer gut war, als manche Gebräuche sich einbürgerten und erhielten, die keineswegs consuetudines laudabiles, sondern mehr oder weniger abusus et corruptelae waren. Diese wirksam zu beseitigen und die in mehr als einer Hinsicht (vgl. S. 352—353) höchst wünschenswerthe Einheit in der Liturgie herzustellen, war Zweck der officiellen Ausgaben des römischen Breviers, Missale, Pontificale und Caeremoniale episcoporum. Durch die Bullen Pius' V., welche dem Missale und Brevier vorgedruckt sind, ist bezüglich der Meßfeier und des Stundengebetes jede abweichende liturgische Gewohnheit, die nicht 200 Jahre oder darüber alt ist, ausdrücklich abrogirt und bezüglich der Zukunft bestimmt, daß (abgesehen von Aenderungen durch den obersten Gesetzgeber) genannten Büchern nichts hinzugefügt, nichts weggenommen, nichts geändert werden dürfe, eine Bestimmung, durch welche nicht bloß dem Bischof etwaige Aenderungen durch Gesetze, die als leges injustae niemals rechtskräftig werden könnten, untersagt sind, son-

dern auch die Neubildung von Gewohnheiten ausgeschlossen zu sein scheint, ohne daß übrigens schon im voraus auch alle künftigen abweichenden Gewohnheiten ausdrücklich als corruptelae vel abusus erklärt oder die clausula irritans pro futuro beigefügt wäre. Das Gleiche gilt bezüglich des römischen Pontificale. Etwas milder sind die Bestimmungen Clemens' VIII. in der Bulle „Cum novissime" in Betreff des *Caeremoniale episcoporum*, sofern sie wenigstens solche abweichende Gewohnheiten als zulässig erklären, welche schon alt und den Vorschriften des Ceremoniale conform („conformia") sind, d. h. nach Gardellini: „quae non repugnant ritibus (in Caeremoniali praescriptis), sed potius circa *modum* versantur", welche also nicht in directem Widerspruch mit den Vorschriften des Ceremoniale stehen; solche Gewohnheiten abzustellen, hat auch der Bischof kein Recht (C. R. 28. Jan. 1612); im Fall begründeten Zweifels bezüglich ihrer Conformität entscheidet endgiltig die Rituscongregation (vgl. z. B. 7. Juli 1612). — In der Bulle Pauls V., welche das römische Rituale einführte, werden die Bischöfe lediglich ermahnt, sich künftig dieses Rituale zu bedienen, eine ausdrückliche Abrogation abweichender Gewohnheiten ist nicht ausgesprochen und konnten daher die Bischöfe, wie sie factisch auch vielfach gethan haben, unbedenklich die althergebrachten Diöcesangewohnheiten insoweit beibehalten, als es ihnen zweckdienlicher schien (vgl. S. 53).

d. Die beiden Hauptgründe, warum Rom, das vordem und seit ältester Zeit den lokalen liturgischen Gewohnheiten ziemlich viel Spielraum gelassen hatte, allmählich und besonders seit dem Tridentinum deren Schranken so enge zog, wurden schon oben (S. 352—353) angeführt: Erleichterung der Controle quoad res fidei und möglichst innige und allseitige Einheit mit dem apostolischen Stuhle als dem centrum unitatis. Diese Güter sind so groß, daß um ihretwillen nicht nur alle abweichenden, wenigstens alle gegengesetzlichen Gewohnheiten de *praeterito* weichen mußten, sondern nach manchen Canonisten auch in alle Zukunft da, wo die römische Liturgie eingeführt ist, keine von dieser abweichende, ihr entgegengesetzte Gewohnheit jemals rechtskräftig werden kann, da in Anbetracht der so segenbringenden Einheit jede derartige Gewohnheit von vornherein als corruptela vel abusus erscheine. Soviel ist ganz gewiß, daß jede Aenderung, welche etwa die Bischöfe auf eigene Auctorität an der römischen Liturgie mittelst Gesetzgebung treffen würden, null und nichtig, weil die betreffende lex eine injusta wäre. Milderer Ansicht kann man aber bezüglich der Aenderungen auf dem Wege der Gewohnheit sein; denn die Gewohnheit bildet sich mehr oder weniger naturwüchsig aus den Verhältnissen und Bedürfnissen des concreten Lebens einer Diöcese oder einer andern, größeren oder kleineren communitas heraus, ist eine Macht des unmittelbaren Lebens und darum oft nur sehr schwer und nicht ohne Anstoß und mancherlei Aergerniß zu beseitigen. Doch muß in Beziehung auf Gewohnheiten auf liturgischem Gebiet gehörig unterschieden werden.

e. Bekanntlich gibt es Gewohnheiten juxta, praeter et contra legem. Die Gewohnheiten *juxta legem* sind das in die beharrliche und gemeinsame Uebung übergegangene und durch sie factisch interpretirte Gesetz und haben daher in der Liturgie dieselbe Berechtigung und Autorität wie die betreffenden Gesetze selber. Die Gewohnheiten *praeter* legem ergänzen das Gesetz, sofern sie die Ausführung desselben genauer bestimmen, vorhandene Lücken ausfüllen oder zu den vom Gesetz vorgeschriebenen Riten noch neue hinzufügen, welche aber dem Gesetze und dessen Geist nicht widersprechen dürfen; so schreibt z. B. die Rubrik des Meßbuches nur vor, den Manipel an den linken Arm zu legen, die Gewohnheit hat vielfach näher bestimmt, ihn am Vorderarm zu tragen und festzubinden; die Generalrubriken schreiben nur die eine Canontafel in der Mitte des Altares vor, die Gewohnheit hat noch eine zweite und dritte in cornibus altaris eingeführt, deßgleichen ist das

Klingeln beim Domine non sum dignus Gewohnheit praeter legem; die gesetzliche Liturgie des Charfreitags schließt nach römischem Ritus ab mit der Präsanctificatenmesse, in Deutschland und anderwärts wird gemäß uralter (nachweislich bis in's 10. Jahrhundert reichender) Gewohnheit noch die Procession zum heiligen Grab mit den zugehörigen Riten angereiht, die unseres Erachtens nicht gegen den Geist des Charfreitags und seiner Liturgie verstoßen, daher nicht contra, sondern praeter legem sind; das Gleiche gilt von den Evangelien nebst zugehörigen Gebeten und Segnungen bei der Frohnleichnamsprocession. Derlei Gewohnheiten sind existenzberechtigt, wurden daher bei Einführung der officiellen liturgischen Bücher vielfach aufrecht erhalten, und nicht selten hat die Ritusconsgregation, wenn bezüglich solcher Gewohnheiten Anfrage gestellt wurde, ausdrücklich erklärt, sie seien beizubehalten (vgl. z. B. C. R. 11. Febr. 1764, 12. Nov. 1831). Wohl könnte man geltend machen, in den Einführungsbullen zum Missale, Brevier, Pontificale und Ceremoniale sei es nicht bloß verboten, vom Inhalt der genannten Bücher etwas wegzunehmen, sondern auch, etwas hinzuzufügen, und darum seien Gewohnheiten, durch welche dem gesetzlichen Ritus Neues, wenn auch nicht gerade Fremdartiges hinzugefügt wird, nicht zulässig. So heißt es z. B. in der Bulle Pius' V. bezüglich des Missale: „huic Missali nostro nihil unquam *addendum* aut detrahendum aut immutandum esse decernimus"; „in Missae celebratione alias caeremonias vel preces, quam quae hoc Missali continentur, addere vel recitare ne praesumant." Allein in Deutschland und anderwärts scheint man der Ansicht gewesen zu sein, daß die erwähnten und andere auf uralter Gewohnheit beruhenden additamenta zu der im Meßbuch vorgeschriebenen Liturgie nur nicht in's Meßbuch eingereiht, in *praxi* aber beibehalten werden dürfen, wie denn auch der Ritus der Grablegung, die an manchen Orten eigenthümlichen Riten bei der Palmprocession, bei der Benedictio nuptiarum u. s. w. nicht im Meßbuch, sondern im Diöcesanritual stehen, aus welchem consuetudines praeter, ja selbst contra Rituale romanum durch die Bulle Pauls V., wie wir schon wiederholt erwähnten, gesetzlich und befehlsweise nicht ausgeschlossen waren. Diese Auffassung dürfte wenigstens bezüglich solcher außergesetzlicher gewohnheitsmäßigen Riten haltbar sein, welche erst angereiht werden, nachdem der im römischen Meßbuch vorgeschriebene Ritus ganz und ohne Unterbrechung vollzogen ist, wie dieß z. B. von der Grablegung am Charfreitag gilt, die auch von Rom aus nicht beanstandet wird; dagegen wird es kaum zulässig sein, in den römischen Ritus selber, wie ihn das Missale vorschreibt, auf Grund des Herkommens irgendwelche Einschaltungen zu machen, wenn gleich das Einzuschaltende nicht in's Missale selber eingesetzt, sondern aus dem Rituale entnommen wird, wie z. B. der Psalm Beati omnes in der benedictio nuptiarum, den man bis zur Stunde in manchen Diöcesen Deutschlands auch bei der benedictio nuptiarum intra missam betet, wiewohl er im Meßbuch nicht steht; der Hochzeitsegen ist ein Bestandtheil der Hochzeitsmesse, und eine Einschaltung in diese scheint mir ein durch die Bulle Pius' V. verbotenes additamentum und daher contra legem zu sein. Wird aber der Hochzeitsegen auf Grund speciellen Indultes oder rechtskräftiger Gewohnheit *extra missam* (vor oder nach derselben oder ohne alle Messe) ertheilt, dann ist man bei uns berechtigt, sich des im Diöcesanritual stehenden Formulars mit dem Psalm Beati omnes zu bedienen. In der Diöcese Köln war es seit Alters und bis in die jüngste Zeit üblich, in den römischen Ritus der Palmprocession eine Einschaltung zu machen, nämlich gegen Ende der Procession außerhalb der Kirchenthüre vor einem Crucifixbild dem Messiaskönig zu huldigen durch den Gesang des Ave rex noster etc. und durch das Streuen von Palmzweigen, worauf noch das „O crux ave spes unica" etc. folgte. Es ist das offenbar eine uralte consuetudo praeter legem,

und doch hat Pius IX. bei Approbation des Kölner Proprium zum Missale dem Kardinal Geissel geschrieben, er wünsche gar sehr, daß dieser specielle Ritus (diese Einschaltung nämlich) fallen gelassen und der römische „ad amussim" eingehalten werde; wo übrigens zu befürchten sei, das Volk werde an dessen Beseitigung großen Anstoß nehmen, könne der Kardinal dessen Beibehaltung gestatten, was dieser nur für einzelne Pfarreien auf besonderes Ansuchen gethan hat. Wäre der in Rede stehende außergesetzliche Ritus nicht in den römischen eingeschaltet, sondern diesem nach seinem ungeschmälerten Vollzug nur äußerlich angereiht worden, wie z. B. die Grablegung der Präsanctificatenmesse, dann hätte er wahrscheinlich keine Beanstandung gefunden. Jedenfalls muß im Allgemeinen und principiell festgehalten werden, daß man berechtigt sei, althergebrachte Gewohnheiten praeter legem liturgicam aufrecht zu erhalten, und daß auch solche, die sich neubilden, rechtlich präscribiren können, wenn sie vernünftig sind, von einer Communität, also z. B. in einer ganzen Diöcese, von einer Corporation u. dgl. beobachtet werden, mindestens zehn Jahre bestehen und wenigstens den *consensus legalis* des betreffenden Gesetzgebers für sich haben. Da möglichste Einheit in Sachen der Liturgie unstreitig ein großes Gut ist, kann selbstverständlich der competente Gesetzgeber auch consuetudines praeter legem im Interesse der Einheit abstellen, wird dieß aber keinenfalls thun, wenn durch die Abstellung Aufregung und Aergerniß entstünde.

f. Ob auch Gewohnheiten gegen die liturgischen Bestimmungen des Meßbuches, des Breviers, des Pontificale, des Ceremoniale[1] und der Ritus-congregation, überhaupt *consuetudines contra jus commune liturgicum* rechtskräftig werden können, ist nicht leicht zu entscheiden. Bekanntlich sind dermalen die angesehensten Theologen der Ueberzeugung, daß selbst den Disciplinargesetzen des Tridentinums durch gegentheilige Gewohnheiten, wenn diese auch nur zehn Jahre lang bestanden haben und vernünftig sind, derogirt werden könne[2], und liegt daher der Schluß nahe: wenn gegen die für die gesammte Kirche so hochwichtigen Disciplinar-Gesetze eines allgemeinen Concils gegentheilige Gewohnheiten rechtskräftig werden können, warum sollte dieß nicht auch bezüglich der von den Päpsten und der Ritus congregation erlassenen liturgischen Gesetze der Fall sein, die gleich den Disciplinargesetzen des Tridentinums eben doch auch nur leges *ecclesiasticae* sind; auch ist den Einführungsbullen der officiellen liturgischen Bücher eine clausula irritans *pro futuro* nicht beigegeben, durch welche übrigens die Präscription gegentheiliger Gewohnheiten keineswegs schlechthin und für immer ausgeschlossen wäre, da ja im Laufe der Zeit die Umstände derart sich ändern können, daß der Grund, aus welchem der Gesetzgeber die Klausel beifügte und alle künftigen gegentheiligen Gewohnheiten ausschloß, ganz und gar wegfällt (vgl. Biederlack a. a. O. S. 620 u. 627 f.). Es wird zuletzt Alles darauf ankommen, ob für eine Gewohnheit gegen das jus commune[3] liturgicum, wie es im

[1] Wo und inwieweit das römische Ritual eingeführt ist, gilt das Gleiche auch von diesem.

[2] Vgl. darüber den gründlichen Artikel von Jos. Biederlack S. J., „die Gewohnheiten gegen die Disciplinardecrete des Tridentinums" in der Innsbr. Zeitschr. für kath. Theologie Jahrg. 1882, S. 438.

[3] Das römische Ritual rechnen wir nicht zum jus commune, weil es nicht stricte vorgeschrieben, sondern seine Einführung nur dringlich gewünscht ist. Gueranger, der sonst sehr streng ist, betrachtet selbst die Vorschriften des Missale und Brevier nicht als jus *commune* (bei Roskovany a. a. O. V. S. 997), und zwar aus dem Grund, weil genannte Bücher nicht für die gesammte Kirche vorgeschrieben, sondern von ihrer Reception alle jene Kirchen eximirt wurden, deren Liturgie 200 Jahre und darüber alt war. Consequent nimmt er dann an, daß gegenüber genannten Büchern, weil sie nicht zum jus

Missale, Brevier, Pontificale, Ceremoniale und in den zugehörigen Decreten der Ritusсongregation enthalten ist, jemals Rationabilität und mit dieser wenigstens der consensus legalis des Gesetzgebers rechtlich in Anspruch genommen werden kann; ist dieß der Fall, dann können solche Gewohnheiten ohne Zweifel gesetzlich präscribiren und dem betreffenden Gesetze derogiren. Nun sagt man aber, weil die Einheit in Sachen der Liturgie für die Interessen der gesammten Kirche so hochwichtig sei, erscheine von vornherein jede dem jus commune liturgicum und darum auch der Einheit derogirende Gewohnheit als in sich verwerflich, als abusus, als corruptela, darum als unvernünftig, und es könne, falls der Papst solche Gewohnheiten nicht ausdrücklich als berechtigt erkläre, dessen Consens auch nur als consensus legalis nicht in Anspruch genommen werden (vgl. Musica sacra Jahrg. 1882, S. 31 ff.). Und in der That hat Papst Benedict XIII. auf einem Concil von Rom (1725), dessen Decrete übrigens nur an die Bischöfe der speciellen römischen Provinz („inter Capuanam provinciam et Pisanam") gerichtet sind, erklärt: Episcopis districte praecipimus, ut *contraria omnia*, quas in ecclesiis seu saecularibus seu regularibus (iis exceptis, qui proprio vel Rituali vel Missali vel Breviario utuntur a s. Sede probato) contra praescriptum Pontificalis romani et Caeremonialis episcoporum vel rubricas Missalis, Breviarii et Ritualis [1] irrepsisse compererint, *detestabiles tamquam abusus et corruptelas* prohibeant et omnino studeant removere, quavis non obstante interposita appellatione *vel immemorabili allegata consuetudine*, cum non quod fit, sed quod fieri debet, sit attendendum. Hier erklärt der oberste Gesetzgeber alle gegen das gemeine liturgische Recht laufenden Gewohnheiten als Mißbräuche, als Verderbniß und befiehlt daher strengstens, sie zu unterdrücken; daß er sie als consuetudines irrationabiles betrachte und denselben auch nicht legaliter zustimme, ist klar. — Seit Urban VIII. und in dessen Auftrag ist bis zur Stunde jedem römischen Meßbuch folgendes Decret der Ritusсongregation vorgedruckt: Renovando decreta alias facta mandat S. Congregatio, in omnibus et per omnia servari rubricas Missalis romani, non obstante quocunque praetextu et *contraria consuetudine, quam abusum esse declarat;* auch hat die genannte Congregation in zahlreichen Entscheidungen bezüglich einzelner Gewohnheiten erklärt, sie seien als dem Gesetz zuwiderlaufend Mißbräuche und darum abzustellen. Es kann hiernach kein Zweifel obwalten, daß die Gewohnheiten gegen das Missale und das gesammte jus commune liturgicum in den Augen der competenten kirchlichen Auctoritäten im Allgemeinen als Mißbräuche und darum als irrationabel erscheinen; dadurch ist aber doch nicht ausgeschlossen, daß es im Einzelnen Umstände und Verhältnisse geben kann, unter welchen eine gegentheilige Gewohnheit den mißbräuchlichen Charakter verliert, wie denn ja bekanntlich die Ritusсongregation auch schon öfters auf gestellte Anfrage die Aufrechthaltung solcher Gewohnheiten als zulässig erklärt hat, was sie nicht thun könnte, wenn dieselben schlechthin unter allen, also auch unter den im betreffenden concreten Fall obwaltenden Verhältnissen mißbräuchlich wären. So verbietet ein allgemeines, jedem Meßbuch vorgedrucktes Decret dem niedern Klerus den Gebrauch des Rochettes, und doch erklärte die Congregation (27. Febr. 1847), man solle die Kleriker der Provinz Massa-Carrara, wo selbst die Seminaristen das Rochett tragen, darob nicht beunruhigen („non esse inquietandos"). — Die General-

---

commune gehören, Gewohnheiten (innerhalb 40 Jahren) rechtskräftig werden, ja daß genannte Bücher innerhalb einer Diöcese, wo sie angenommen wurden, auf dem Weg der Gewohnheit sogar wieder abrogirt werden können, eine Ansicht, die kaum haltbar ist.

[1] In den betreffenden Kreisen war überall das römische Ritual recipirt und darum zum jus commune gehörig.

rubriken des Meßbuches schreiben vor, daß der Subdiakon die Epistel singe „ad partem epistolae *contra altare*", und doch hat die Congregation (16. März 1591) entschieden: consuetudo cantandi epistolam juxta chorum in pulpito (vom Ambo aus, gegen das Volk), si adhuc in ecclesia servatur, retineri potest cum sit antiqua. — Das Ceremoniale (lib. I. cap. 7, n. 1) verordnet ausnahmslos, daß an Kathedralen die Function des *presbyter assistens* von der *prima dignitas* versehen werde, und doch entschied die Congregation (28. April 1607): consuetudinem immemorabilem ecclesiae montis regalis Taurin. esse servandam, et Archipresbyterum, licet Archidiaconus prima dignitas est, in sua possessione assistendi manutenendum esse. — Von größerer principieller Tragweite ist Folgendes. Bekanntlich hat die Rituscongregation am 1. September 1838 auf die von Eichstätt aus gestellte Anfrage, ob es erlaubt sei, wie in Bayern zumeist geschehe, die Benedictio nuptiarum gesondert von der Hochzeitmesse zu ertheilen, erklärt: *nihil obstat*, wiewohl im Missale der Hochzeitsegen einen Bestandtheil der Hochzeitmesse bildet, auch die Rituscongregation 13. Juli 1630 entschieden hatte: nuptiarum benedictio non potest fieri nisi intra missarum solemnia, und sohin die im Bisthum Eichstätt und anderwärts in Bayern bestehende Gewohnheit, den Hochzeitsegen von der Messe zu trennen, eine consuetudo *contra* legem war. In einem Schreiben an den Bischof von Limburg, d. d. 12. Januar 1854, sagt der Kardinal Lambruschini, die Trennung der Benedictio nuptiarum von der Messe sei im Jahr 1838 für Eichstätt *„ob peculiares circumstantias"* als zulässig erklärt worden, woraus hervorgeht, daß unter besonderen Umständen auch Gewohnheiten contra legem aufhören können ein abusus oder eine corruptela zu sein, und daß sie sofort als rationabel auch Rechtskraft erlangen können, wie denn auch die fragliche Eichstätter Gewohnheit sicherlich schon lange vor dem „non obstat" rechtskräftig geworden war. Selbstverständlich kann der Gesetzgeber, wenn es in Folge veränderter Verhältnisse ihm als nothwendig erscheint, solche gegengesetzliche Gewohnheiten, die Rechtskraft erlangt haben und die von ihm selber ausdrücklich als zulässig bezeichnet wurden, neuerdings abstellen. So hat die Rituscongregation, als man obiges Decret von 1838 auch auf die Diöcese Limburg und mehrere andere Bisthümer ausdehnen wollte (*Mühlbauer* l. c. suppl. I. 289—290) und daher für den Fortbestand des Gesetzes, nach welchem der Hochzeitsegen von der Messe nicht getrennt werden darf, Gefahr drohte, wiederholt ganz allgemein die Trennung als unzulässig erklärt, ja in einem Erlaß an den Bischof von Imola (26. März 1859) das nach Eichstätt erlassene Decret als widerrufen (revocatum fuit) bezeichnet. Aber dadurch ist gleichwohl nicht ausgeschlossen, daß die fragliche Gewohnheit unter dem mächtigen Einfluß der concreten Verhältnisse im Laufe der Zeiten im Bisthum Eichstätt und anderwärts neuerdings rechtskräftig wurde, wenn auch diejenigen, welche sie gegen den erklärten Willen des Gesetzgebers neu einführen und resp. aufrecht halten, dadurch sündigen, da ja bekanntlich (cf. *Lehmkuhl* S. J., theolog. moral. ed. 1, tom. I. pag. 120) durch mala fides die Präscription von Gewohnheiten nicht gehindert wird, vorausgesetzt, daß die betreffende Gewohnheit nicht in sich und unter allen Verhältnissen irrationabel ist, was von der in Rede stehenden schon im Hinblick auf das Decret von 1838 und aus dem weiteren Grunde nicht gesagt werden kann, weil die Congregation der Propaganda mit Zustimmung des Papstes unter dem 19. August 1865 den Bischöfen der Provinz Quebek „ad vitanda varii generis incommoda" ausdrücklich gestattet hat, so oft ein vernünftiger Grund vorhanden ist, die benedictio nuptiarum getrennt von der Messe zu ertheilen (Collect. Lacens. III. pag. 687). Es kann also auch auf liturgischem Gebiete ein Gebrauch, der für einen Ort und zu einer bestimmten Zeit verboten und sogar als Mißbrauch erklärt ist, an anderen Orten und zu anderer Zeit als rationabel im Sinne des canonischen Rechtes er-

scheinen und daher derogatorische Kraft erlangen; auch in Sachen der Liturgie dürfte gelten, was Suarez sagt: „Saepe contingit, ut consuetudo, quae uno tempore erat rationabilis, in alio non sit; ergo *idem et e contrario* potest contingere, et si id contingat in aliqua consuetudine reprobata per legem, non obstante reprobatione desineret esse irrationabilis ... ergo jam tunc illa lex poterit abrogari tali consuetudine (vgl. Biederlack a. a. O. S. 470).

g. Schon wiederholt haben wir betont, daß möglichste Einheit in Sachen der Liturgie, daß speciell die thunlichst allseitige Ein- und Durchführung des römischen Ritus in hohem Grade wünschenswerth, weil dem allgemein kirchlichen Interesse förderlich sei; aber gleichwohl erscheint uns die Ansicht [1], daß jede Gewohnheit gegen das jus commune liturgicum in sich und unter allen Umständen schon aus dem Grund verwerflich sei, weil sie die Einheit schädige, als rigoros und namentlich im Hinblick auf die Geschichte des liturgischen Gewohnheitsrechts in der Kirche als völlig unberechtigt. Das eigene Verhalten der Kirche (nicht bloß in alter, sondern auch in neuer und neuester Zeit) gegenüber den gegengesetzlichen liturgischen Gewohnheiten läßt ja doch nicht bloß die Absicht erkennen, möglichste Einheit zu erzielen und aufrecht zu erhalten, sondern auch das grundsätzliche Bestreben, den jeweiligen concreten, nach Zeit und Ort mannigfach verschiedenen Verhältnissen thunlichst gerecht zu werden, namentlich Aufregung und Verwirrung des gläubigen Volkes in weiteren oder engeren Kreisen, überhaupt die Schädigung von Interessen fern zu halten, die vielleicht noch höher stehen, als die völlige Einheit auf liturgischem Gebiete, wenigstens vom pastorellen Standpunkt aus als belangreich erscheinen [2]. Vorausgesetzt, daß die Hüter des liturgischen Gesetzes und Rechtes gewissenhaft sind, daß sie die Lehre vom kirchlichen Gewohnheitsrecht (sehr gut dargelegt in Lehmkuhls theolog. moralis, 1883, tom. I. pag. 119 sqq.) genau kennen und in Rücksicht auf die gegebenen Verhältnisse wahrhaft vernünftig anwenden, erwächst der wünschenswerthen Einheit in Sachen der Liturgie aus der Annahme derogatorischer Gewohnheiten contra jus commune liturgicum gewiß kein wesentlicher Schaden, wohl aber wird von der katholischen Liturgie starre Einförmigkeit fern gehalten, die eher Tod als Leben bekundet und die laut Zeugnisses der Geschichte von der Kirche als einem lebensvollen Organismus nie gefordert wurde und thatsächlich auch niemals vorhanden war. Die Bischöfe haben nicht bloß das Recht, sondern auch die Pflicht (Trident. sess. 22. de reform. cap. 8), auf Beobachtung der allgemein verpflichtenden liturgischen Gesetze innerhalb ihrer Diöcesen zu dringen; sie werden daher ganz besonders auf die lokalen consuetudines contra jus liturgicum universale ein wachsames Auge haben und dieselben schon im Entstehen, namentlich wenn sie nur von Einzelnen eingeführt sind, entschieden abstellen. Sind aber derlei Gewohnheiten in der Diöcese allgemein und schon lange eingebürgert, sind sie in Folge dessen mit dem Volksbewußtsein so innig verwachsen, daß ihre Abschaffung, selbst wenn derselben geeignete Belehrung vorausgeschickt wird, Erbitterung, Erkalten des Eifers im Besuch des Gottesdienstes u. dgl. zur Folge hätte [3], dann kann er mit gutem Gewissen, ja dann soll er die betreffende Gewohnheit bestehen lassen,

[1] Sehr schneidig, wie von Witt u. A., so besonders von Strempfl vertreten in Musica sacra 1879 in dem Artikel über Volksgesang.

[2] „Da von der Gewohnheit nur verlangt ist, daß sie rationabilis sei, so geht ihr, wenngleich sie den Werth und die Vollkommenheit des Gesetzes, welchem sie entgegen steht, nicht erreicht, darum diese Eigenschaft noch nicht ab.“ Biederlack a. a. O. S. 465.

[3] Unter dem 9. Mai 1857 (*Mühlb.* l. c. suppl. I. p. 593) hat die Rituscongregation ausdrücklich erklärt, daß der Bischof eine (nicht in sich verwerfliche) consuetudo contra rubricas nur abschaffen solle, „quoties admiratio in populo non oriatur et prudenter et absque scandalo sensim tolli possit“.

vorausgesetzt, daß sie nicht **in sich** verwerflich ist, was wenigstens bei **allgemeinen** Diöcesangewohnheiten nicht leicht vorkommen dürfte. **Zweifelt** der Bischof mit Grund, ob eine betreffende gegengesetzliche Diöcesangewohnheit unter den concreten Verhältnissen existenzberechtigt sei, dann wird er sich um Bescheid an die Rituscongregation wenden, von deren Autorität unterstützt er gegebenen Falles mit der Beseitigung um so leichter durchdringt[1]. Der **einzelne Geistliche** hat unseres Erachtens nicht das Recht, über **allgemeine** und uralte Diöcesangewohnheiten sich hinwegzusetzen; solche Gewohnheiten haben, solange nicht durch den Bischof oder die oberste liturgische Autorität das Gegentheil erklärt ist, die Präsumtion für sich, berechtigt und darum auch für den Einzelnen **rechtsverbindlich** zu sein. Sodann ist zu erwägen: wenn Einzelne zu Gunsten des jus commune von der Diöcesangewohnheit abgehen, während Andere an ihr festhalten, so wird anstatt der Einheit, die man durch Rückkehr zum jus commune anstrebt, das gerade Gegentheil erzielt; an Stelle der bisherigen einheitlichen Praxis tritt nunmehr Verschiedenheit, die für das Volk zum Mindesten verwirrend und störend ist. Hält der Bischof eine Diöcesangewohnheit für sicher berechtigt, für gesetzlich präscribirt, dann wird er im Interesse der Einheit auf allgemeine Beobachtung derselben dringen; falls er tief eingewurzelte Gewohnheiten nach reiflicher Prüfung abstellen zu müssen glaubt, wird ihn der Klerus hierin nicht bloß durch genaue Ausführung dießbezüglicher Aufträge, sondern auch dadurch unterstützen, daß er das Volk über die ihm befremdliche Maßregel geeignet belehrt und beruhigt. Schließlich sei noch bemerkt, daß wir die Lehre von der liturgischen Gewohnheit aus dem Grund etwas eingehend behandelt haben, weil sie für eine gesunde, von Laxismus und Rigorismus gleich ferne sich haltende Praxis höchst belangreich ist, und weil in neuester Zeit sich da und dort gegenüber althergebrachten, durch ganze Diöcesen und Länder hin allgemein festgehaltenen Gewohnheiten in Sachen der Liturgie ein unerleuchteter, rigoristischer Eifer — vielfach zum Aergerniß der Gläubigen — geltend machte oder doch geltend zu machen suchte, welcher dem Geiste und der Praxis unserer Kirche nicht entspricht (vgl. auch **Benger** a. a. O. S. 33 ff.). Man ist bei uns da und dort der Ansicht, daß im Collegium germanicum zu Rom solch' ungemessener Reformeifer gegenüber liturgischen Gewohnheiten Deutschlands genährt werde; vom geraden Gegentheil aber zeugt, was Prälat Hettinger in seinem hochinteressanten Buche „Aus Welt und Kirche" über den seinerzeitigen Rector des genannten Collegiums, den frommen P. Lacroix, schreibt, von dem er sagt: „Nachdrücklichst forderte er auf zur Pietät althergebrachten Bräuchen und Uebungen gegenüber, und warnte ernstlich vor der Sucht, namentlich jüngerer Priester, die, wo sie erscheinen, alsbald ändern und reformiren wollen. Es sei verkehrt, bemerkte er, die römische Liturgie ohne Rücksicht auf das Bestehende überall in Deutschland einführen zu wollen; es könne dieß ohne Beun-

[1] Die Zweifel betreffend, welche sich für Vorlage an die Rituscongregation eignen, bemerkt **Benger** (a. a. O. S. 27) ganz mit Recht: „Es ist sicher nicht jedes Bedenken eines Scrupulanten, nicht jede Frage eines Ignoranten, nicht jede Ansicht eines nur am Buchstaben eines oft mißverstandenen Decretes festhaltenden Ceremonienmeisters, nicht jede extravagante Meinung eines Doctors ein solches dubium, über welches **nur** die Congregation der Kardinäle zu Gericht sitzen kann." Ueberhaupt hat Benger in Beziehung auf liturgische Gewohnheiten sehr gesunde Grundsätze, mit denen auch in der Praxis durchzukommen ist, was von denen, welche **Maier** in seiner „Behandlung des Allerheiligsten" vertritt, nicht gesagt werden kann; nur loben kann ich es, daß Bischof Ketteler bei Herausgabe eines Manuale für die Mainzer Diöcese (1852) den bestehenden Diöcesangewohnheiten in schonendster Weise Rechnung trug, was auch in anderen Diöcesen, z. B. Eichstätt, Ermland, Trier u. s. w. geschehen ist. Das Gleiche gilt in Beziehung auf den Volksgesang beim Amt der heiligen Messe, wo er altherkömmlich ist (s. unten § 39, Nr. 1).

ruhigung und Verwirrung der Gemeinden kaum geschehen, sei auch überhaupt nicht Sache des Einzelnen, sondern der rechtmäßigen kirchlichen Behörde und erfordere große Umsicht und Klugheit" (Bd. I. S. 93 f.).

§ 24.

Erläuterung der Begriffe „Ritus, Ceremonien und Rubriken", verpflichtende Kraft der letzteren.

1. Die Gesammtheit der äußeren Formen, in welchen nach Gesetz und Herkommen das gottesdienstliche Thun von Haupt und Gliedern sich vollzieht, heißt **Liturgie**, eine Bezeichnung, die aus dem in § 1, n. 1, und in § 16, n. 6, Erörterten hinlänglich klar ist. Auch als **Ritus** bezeichnet man die Gesammtheit dieser gottesdienstlichen Formen, und weil dieselben nach Kirchen, resp. Kirchenprovinzen verschieden sind, redet man von römischem, mailändischem, griechischem, orientalischem u. s. w. Ritus.

a. Schon die alten Klassiker bezeichneten die gottesdienstlichen Formen, in welchen man der Gottheit so, wie sich's gehört (rite, recte, ὀρθῶς), d. i. nach Recht und Herkommen, den schuldigen religiösen Dienst erwies und welche in den „libri rituales" verzeichnet standen, als „*ritus* religionis" vel „*ritus* sacri", wofür sie auch ganz synonym *caeremoniae* gebrauchten (vgl. Pauly, Realencyklopädie des klassischen Alterthums s. v. ritus). Daß auch die Christen schon frühe zur Bezeichnung gottesdienstlicher Gebräuche sich des Wortes ritus bedienten, sehen wir aus der Vulgata des Hieronymus, der an Stellen, wo im Urtext von den mosaischen gottesdienstlichen Satzungen (משפטים, תורות, חקה) die Rede ist, sehr häufig den Begriff ritus gebraucht und von ritus colendi Deum (Exod. 18, 20), von ritus sacrificii (Lev. 8, 34), ritus altaris (Num. 3, 26), ritus tabernaculi (Num. 4, 43), von ritus Dei veri im Unterschied vom Götzendienst (4. Kön. 17, 8. 26) redet. Ganz im gleichen Sinn wie das Wort ritus und noch häufiger als dieses gebraucht der hl. Hieronymus das Wort caeremonia, mit welchem er bald einzelne gottesdienstliche Gebräuche und die auf sie bezüglichen Satzungen (משפטים, חקה), bald die Gesammtheit der gottesdienstlichen Formen des Mosaismus bezeichnet; so führt z. B. der religiöse Dienst (עבדה) der Paschafeier in der Vulgata den Namen caeremoniae (Exod. 12, 25; vgl. Lev. 9, 3) und ist von caeremoniae Levitarum (Exod. 38, 21), von caeremoniae holocausti (Lev. 9, 17), tabernaculi (Num. 18, 4), domus Domini (Ezech. 44, 5) und ganz allgemein von caeremoniae Domini (4. Kön. 17, 34) die Rede. Wohl im Hinblick auf die Vulgata hat sich der Sprachgebrauch gebildet, nach welchem man die auf den Gottesdienst bezüglichen Bestimmungen des Mosaismus als Ceremonialgesetz bezeichnet; durch das ganze Mittelalter begegnen wir der Ausscheidung der lex vetus in praecepta moralia, judicialia et *caeremonialia*, welch' letztere der hl. Thomas definirt als „praecepta, quibus Deo debitus exhibetur cultus" (Summ. theol. I. 2. q. 99. art. 3).

b. Im kirchlich-liturgischen Sprachgebrauch wird ritus nicht bloß zur Bezeichnung einer Gesammtheit äußerer gottesdienstlicher Formen gebraucht, wie z. B. in ritus romanus, ritus ambrosianus; auch die einzelne liturgische Handlung oder vielmehr die Art ihrer vorschriftsmäßigen, ordentlichen Ausführung, sonst zum Oefteren ordo genannt, heißt nicht selten ritus, z. B. ritus absolvendi excommunicatum, ritus celebrandi matrimonium u. s. w.; das Tridentinum (sess. 22 de sacrif. missae, cap. 5) bezeichnet den Brauch, bei der heiligen Messe Einiges still, Anderes laut zu beten, sohin die Art und Weise die

Stimme zu moduliren, als ritus; auch redet man von einem ritus duplicis, semiduplicis u. s. w. und versteht darunter eine durch den höheren oder niedereren Grad der Tagesfeier bedingte specielle Art und Weise, das Officium zu persolviren. Wir können zusammenfassend sagen, liturgisch gesprochen sei „Ritus" die Art und Weise, es in Beziehung auf die ganze Liturgie sowohl als in Beziehung auf die einzelnen liturgischen Handlungen regelrecht (rite), d. i. nach Vorschrift und Herkommen, zu machen. Wenn man von Ritus der heiligen Messe redet, so versteht man darunter alle vorschriftsmäßigen äußeren Formen, unwesentliche und wesentliche, das Sprechen der Consecrationsworte über Brod und Wein so gut als das Laut- und Stillbeten, das Incliniren, Genuflectiren u. s. w.

2. Wie oben bemerkt wurde, hat bei den Klassikern und in der Vulgata das Wort caeremonia die Bedeutung von ritus religionis und erscheinen daher *ritus* und *caeremonia* als identische Begriffe. Wenn der hl. Augustin in seinen Retractationen (lib. II. 37) sagt, das Wort caeremonia sei nicht in usu literarum sanctarum, so scheint sich das auf die alte lateinische Kirchenübersetzung (Itala), die vor Hieronymus in Gebrauch war, zu beziehen. Im Mittelalter bediente man sich des Wortes caeremonia meistens nur zur Bezeichnung des jüdischen Gottesdienstes; die gewöhnliche Benennung der äußeren Formen oder Riten des christlichen Gottesdienstes war officia divina, ministeria ecclesiastica. Erst seit der Reformation wurde die Bezeichnung caeremonia auch für die ritus externi der Christen allgemeiner. Die Reformatoren betrachteten den Gebrauch so zahlreicher äußeren Riten in der Kirche als Rückfall in's Judenthum und bedienten sich daher für dieselben mit Vorliebe des Namens Ceremonien, welcher ja für den jüdischen Gottesdienst längst eingebürgert war; die Katholiken vertheidigten diese kirchlichen Riten als Ceremonien von specifisch anderer Art, als eingesetzt in Christi Vollmacht von der Kirche, welch letztere laut Zeugnisses der Geschichte das Recht habe, Ceremonien (= ritus externi als Gebete, Handlungen, Symbole) einzusetzen, wie sie thatsächlich seit Apostelzeiten dieses Recht geübt und darin dem Bedürfniß der sinnlichen Natur des Menschen Rechnung getragen habe (Trident. sess. 22. de sacrif. missae, cap. 5). Uebrigens bezeichneten Katholiken und Reformatoren nicht bloß die von der Kirche angeordneten gottesdienstlichen Formen als Ceremonien, sondern auch die ritus externi, welche laut Zeugnisses des neuen Testamentes Christus selber (für die Taufe, für die eucharistische Feier) angeordnet; gerade von diesen Riten sagt z. B. Bellarmin: „verissimae sunt caeremoniae, ut etiam adversarii concedunt" (de Sacramentis in gen. lib. II. c. 31) und bezeichnet sie (cap. 29) als „divinae caeremoniae", so daß bei ihm ritus und caeremonia noch als identische Begriffe erscheinen. Wohl im Hinblick auf das Tridentinum (sess. 22. de sacrif. missae, cap. 5) hat sich aber katholischerseits der Sprachgebrauch von caeremonia zumeist dahin verengert, daß man als Ceremonien nur noch jene ritus externi bezeichnet, welche nicht göttlicher Einsetzung, daher nicht wesentlicher Natur sind, während man die für die Opferfeier und Sacramentenspendung schlechthin wesentlichen äußeren Formen als „heilige Handlungen" in eminentem Sinne benennt; dermalen wäre es anstößig, wenn man Materie und äußere Form der Sacramente als Ceremonie bezeichnen wollte, während man sie unbedenklich als Ritus, als den wesentlichen Ritus der Sacramente bezeichnen kann. Häufig verengt man den Sprachgebrauch von caeremonia noch mehr, indem

man als Ceremonien nur jene Handlungen und stehenden Formen bezeichnet, welche symbolischer und resp. mimischer Natur sind (vgl. unten n. 4 b); dann fallen die Formen des Wortes als solche, z. B. die heiligen Lesungen, die Gebete u. s. w., auch wenn sie nicht wesentlich sind, keineswegs unter den Begriff von Ceremonien, können aber von Ceremonien begleitet sein, wie z. B. die Lesung des Evangeliums von den Ceremonien des Lichtertragens, der Kreuzeszeichnung, der Incensation u. s. w., die Gebete vom Ausbreiten, Erheben und Falten der Hände, Neigung des Hauptes u. s. w. (vgl. Lüft, Liturgik I. S. 359, und Benger, Pastoraltheologie II. S. 198 f.). Uebrigens sind die in solch engstem Sinne als Ceremonien bezeichneten liturgischen Handlungen keineswegs bloße Symbole, bloße signa ohne religiösen und sittlichen Werth, sondern als Acte der Anbetung (z. B. das Genuflectiren, das Händefalten u. s. w.), des Glaubensbekenntnisses u. s. w. sind sie Religions- und Tugendacte und darum vor Gott verdienstlich, was die Reformatoren läugneten, deren Grundsätze bezüglich der Ceremonien auch noch in mehreren anderen Punkten irrthümlich und inconsequent waren.

a. Schon die römischen Klassiker waren über die Etymologie des Wortes *caeremonia* nicht einig, obschon sie alle darunter nur ritus *religiosi* verstanden und es auf weltliche Gebräuche, z. B. auf Ehrenbezeugungen an hochgestellte Personen, wie es dermalen geschieht (Ceremoniell der Höfe), nicht anwendeten. Christlicherseits haben sich die Versuche, das dunkle Wort zu erklären, noch gemehrt; der hl. Augustin (retract. II. 37) nahm es im Sinn von carimonia und wendete es zunächst auf die mosaischen Speise- und Abstinenzgesetze an, welche den Juden aus religiösen Rücksichten verschiedene Entbehrungen (carere) auferlegten; in der Beziehung des Wortes auf sämmtliche religiöse Satzungen des Judenthums hätten wir dann eine Erweiterung des ursprünglichen Sprachgebrauchs zu erblicken. Beim hl. Thomas finden sich zwei andere Erklärungen; in der Summa theolog. (I. 2. q. 99. art. 3) sagt er, die äußeren Formen des religiösen Kultus heißen caeremoniae quasi *munia* id est dona *Cereris*, quae dicebatur dea frugum, eo quod primo ex frugibus oblationes Deo offerebantur (also = Opfergebräuche), sive ut Maximus Valerius refert (Memorab. lib. I. cap. 1. n. 10), nomen caeremoniae introductum est ad significandum *cultum divinum* apud Latinos a quodam oppido juxta Romam, quod *Caere* vocabatur, eo quod Roma capta a Gallis illic *sacra* Romanorum oblata sunt et reverentissime habita. Aus Gellius erfahren wir noch näher, daß der nach Cäre (in Etrurien) geflüchtete und dort gastlich aufgenommene und beschützte cultus religiosus ein Kultus der Vesta war, so daß *caere*monia zunächst jenen Vestakult, in erweitertem Sprachgebrauch aber den gesammten cultus religiosus bei den Römern bedeuten würde. Diese Ableitung von Caere erscheint mir als die probabelste und wäre hiernach nicht *ce*remonia, sondern *cae*remonia zu schreiben; wie es von Caere eine doppelte Genitivform gibt, nämlich Caerĭtis und Caerētis, so schreiben die Handschriften auch caer*i*monia und caeremonia; jedenfalls ist monia nur Bildungsform (wie z. B. in sanctimonia) und nicht aus munia entstanden. Entschieden unhaltbar ist die Deutung von caeremonia als coeli munia (Dienst gegen die Himmlischen), deßgleichen die Ableitung von einer veralteten Form coerus = sanctus, so daß coerimonia mit sanctimonia gleichbedeutend wäre (vgl. das Nähere bei *Eötvös*, generales rerum liturg. notiones 1780. pag. 1 sqq.; dann bei *Gavantus-Merati*, thes. sacr. rit. § 1). Neuestens will man caeremonia aus dem Sanskrit ableiten und würde es hiernach Verehrung, Ehrerbietung bedeuten (Zehetmayr, analog. vgl. Wörterb. S. 58).

b. Es wurde schon wiederholt bemerkt, daß „caeremoniae“ nach seinem ursprünglichen Sprachgebrauche alle ritus religiosi, wesentliche und nichtwesentliche bezeichne; in diesem weiten Sinne liegt es noch den Bezeichnungen Caeremoniale, z. B. Caeremoniale episcoporum und Magister caeremoniarum zu Grunde. — Das Tridentinum (a. a. O.) bezeichnet als caeremoniae jene von der Kirche eingeführten und resp. angewendeten äußeren Kultformen, welche den Zweck haben, den von Christus eingesetzten Opferact (den wesentlichen ritus consecrationis et communionis) objectiv feierlicher und großartiger, sowie auch subjectiv für die Gläubigen faßlicher und erbaulicher zu machen. Die belangreiche Stelle lautet: *Caeremonias* adhibuit (ecclesia) ut mysticas benedictiones (die zahlreichen symbolischen Bekreuzungen bei der Messe, an denen sich die Protestanten besonders stießen) lumina, thymiamata, vestes aliaque id genus multa ex apostolica disciplina et traditione, quo et majestas tanti sacrificii commendaretur, et mentes fidelium per haec visibilia religionis et pietatis signa ad rerum altissimarum, quae in hoc sacrificio latent, contemplationem excitentur.“ Ohne Zweifel begreift hiernach der heilige Kirchenrath unter Ceremonien nur solche Riten der heiligen Messe, die nicht wesentlich, weil nicht juris divini sind, und zwar nur symbolische Handlungen und stehende Symbole (signa), nicht auch die Formen des Wortes, wie Gebete und Lesungen; die oben (n. 2) besprochene Verengung des Begriffes von caeremonia erscheint daher als begründet im Tridentinum, das auch in Beziehung auf die Sacramente zwischen wesentlichen und nichtwesentlichen Riten unterschieden hat (sess. 21. de communione, cap. 2; cf. Formul. reform. August. bei *Hartzh.* VI., 758 sqq.; VII., 7 sq.).

c. Die zahlreichen symbolischen und resp. mimischen Handlungen, welche wir als Ceremonien im oben erörterten Sinne bezeichnen, haben nach katholischer Anschauung nicht bloß den Werth von Symbolen, sondern erscheinen auch als religiöse Thaten, gehören als solche mit zum gottesdienstlichen Thun und sind gleich jedem guten Werk vor Gott verdienstlich. Schon bei Besprechung der naturgesetzlichen Grundlagen der katholischen Liturgie (S. 153 f.) wurde gezeigt, daß die sinnenfälligen Handlungen beim Kult, z. B. Erheben der Augen, der Hände, Kniebeugen, Brustklopfen u. s. w. mit zum betreffenden actus religionis gehören, daß sie den inneren Kultact und mit ihm das servitium erga Deum erst völlig complet machen und daher mitverdienstlich seien (S. 156). Es gilt das auch von der untergeordnetsten ceremoniellen Handlung, wenn sie in der entsprechenden religiösen Stimmung und zugleich aus Gehorsam gegen die Kirche vollzogen wird, welch' letztere sie angeordnet, in dieser bestimmten Form vorgeschrieben hat. Bekanntlich stieß man sich protestantischerseits ganz besonders an der Behauptung, die ceremoniellen Handlungen seien nicht bloß significativ und etwa auch noch erbauend, sondern sogar verdienstlich und haben an sich einen religiös-sittlichen Werth; das sei, meinte man, vollständiger Judaismus. Dagegen ist einfach zu bemerken, daß wir einer ceremoniellen Handlung den erwähnten Realwerth für den, welcher sie vollbringt, nur dann beilegen, wenn sie in christgläubiger Gesinnung vollzogen wird, ihre Wurzel im Glauben an Christus und in der Liebe zu ihm hat, darum von Christus, durch sein Verdienst befruchtet ist; nicht aus sich als pur äußere Werke, nicht als Gesetzesthaten (opera legis), sondern ex fide Jesu Christi, als freie und übernatürliche Glaubensthaten (Gal. 2, 16) fördern die Ceremonien unser Heil. So hat die Kirche allzeit gelehrt, und doch werfen ihr die Reformatoren vor und behaupten bis zur Stunde protestantische Theologen, nach katholischer Lehre seien die ceremoniellen Handlungen aus sich ein Gottesdienst und ein Gnade verdienendes Werk, auch wenn sie ohne allen Glauben und rein äußerlich vollzogen würden. Ceremonielle Handlungen, die nicht im Glauben und in religiöser Stimmung oder doch aus Gehorsam gegen die Kirche vollzogen werden, haben als per-

sönliche Leistungen vor Gott keinen Werth; wohl aber sind sie, wenn der Liturg als officielle Person nomine Christi et ecclesiae sie vollzieht, vor Gottes Angesicht insofern doch ein wohlgefälliger Dienst, als Gott im Liturgen Christum und seine Kirche, ihren Glauben und ihre Liebe anschaut (vgl. S. 257 f.); für sich persönlich aber würde ein Liturg ohne innere, glaubens- und liebensvolle Betheiligung an seinen äußeren Acten nicht bloß kein Verdienst erwerben, sondern straffällig werden (vgl. S. 259—260). Daß die symbolischen Handlungen in der Liturgie vielfach auch Träger der Gnade, sohin nicht bloß significativ, sondern auch effectiv sind, davon wird im nächsten Paragraphen (4 c) die Rede sein.

d. Es dürfte hier die geeignete Stelle sein, in Kürze darzulegen, was die Protestanten im Unterschied von den Katholiken bezüglich der Ceremonien lehren. Vorerst sei nochmals erwähnt, daß auch die Reformatoren unter Ceremonien nicht selten alle ritus externi beim Gottesdienst verstanden, auch die von Christo selber eingesetzten („ritus divinitus institutae"); zum Oesteren übrigens verstehen Luther, Calvin und Zwingli unter Ceremonien nur jene äußeren gottesdienstlichen Formen (auch die des Wortes als Lesungen, feststehende Gebete und deren Reihenfolge), die nicht göttlicher Anordnung, sondern von Menschen eingesetzt sind, und die sie daher als „Menschensatzungen" bezeichnen; gegen letztere ist ihre bald mehr, bald weniger weit gehende Abneigung gerichtet. Ein Hauptgrund dieser Abneigung, welche sich mitunter zum förmlichen Hasse gestaltet hat, ist in der aus Luthers Lehre von der Rechtfertigung sich consequent ergebenden Ansicht zu suchen, daß der Christenmensch schlechthin frei sei nicht nur gegenüber äußerem Zwange, sondern jedem von außen kommenden Gesetz, daß er nur unter der Leitung des heiligen Geistes stehe. Viel consequenter und entschiedener als von den Protestanten wurde diese Freiheit von ceremoniellen Satzungen auf Seite der Reformirten, die hierbei um den Widerspruch mit Bibel und Tradition sich noch weniger kümmerten, zur Geltung gebracht. Sie erklärten in Artikel 27 der zweiten helvetischen Confession: „dem alten Volke wurden einst Ceremonien vorgeschrieben als Erziehungsmittel für die, welche unter dem (mosaischen) Gesetze wie unter einem Erzieher und Vormund (Gal. 3, 24) bewacht wurden; nachdem aber Christus der Befreier gekommen und das Gesetz aufgehoben ist, sind wir Gläubige nicht mehr unter dem Gesetze, und die Ceremonien sind verschwunden. Die Apostel wollten sie in der Kirche Christi nicht beibehalten oder wiederherstellen, um ein öffentliches Zeugniß abzulegen, daß sie der Kirche keine Last auflegen wollten. Daher würde es scheinen, als wenn wir das Judenthum wieder einführten oder herstellten, wenn wir in der Kirche Christi nach Art der alten Kirche Ceremonien und Gebräuche vermehrten. Daher billigen wir keineswegs die Meinung derer (nämlich der Lutheraner), welche meinen, die Kirche Christi müßte durch viele und mancherlei Gebräuche gleichsam erzogen und in Zucht gehalten werden. Denn wenn die Apostel Ceremonien oder Gebräuche, die einen göttlichen Ursprung hatten (die mosaischen), dem Christenvolk nicht auflegen wollten, welcher vernünftige Mensch sollte ihm dann aufdringen, was Menschen erfunden haben? Je mehr die Gebräuche in der Kirche sich häufen, desto mehr verliert nicht nur die christliche Freiheit, sondern auch Christus und der Glaube an ihn, wenn nämlich das Volk das in den Ceremonien sucht, was es allein in Jesu Christo, dem Sohne Gottes, suchen sollte." Im Princip verwarfen die Reformirten jede Formulirung von Gebeten, die Festsetzung einer bestimmten Ordnung und Reihenfolge gottesdienstlicher Acte, umsomehr jede Bindung an symbolische Handlungen und Formen; die liturgische Ordnung ist nach ihnen ein unberechtigter Eingriff in die Freiheit des Christen, ist Judaismus in der Kirche. Wenn die Reformirten ihren Gottesdienst gleichwohl nicht nach Art der Quäker halten, in

deren Versammlungen völliges Stillschweigen herrscht, bis der heilige Geist über einen der Anwesenden kommt und dieser dann redet und betet, wenn sie vielmehr auch eine Gottesdienstordnung, „wenige, beschränkte, einfache, dem Worte Gottes nicht widersprechende Gebräuche" einführten, so kommt dieß daher, weil das Naturgesetz stärker ist, als graue Theorien; dieses fordert aber, wie S. 161 dargethan wurde, daß man für den Zweck gemeinsamen Gottesdienstes an bestimmte einzelne Formen sich binde, daß eine Gottesdienstordnung bestehe.

Auch Luther, deßgleichen die Concordienformel (Art. 10) betonen die Freiheit des Christen gegenüber den nicht göttlich angeordneten Ceremonien in der Theorie gar sehr. Nachdem Luther in der formula missae des Einzelnen dargelegt hat, welche von den herkömmlichen und nichtwesentlichen Meßriten auch von den Protestanten beibehalten werden können (es sind deren ziemlich viele), bemerkt er abschließend: in quibus omnibus cavendum, *ne legem ex libertate faciamus*, aut peccare cogamus eos, qui vel aliter fecerint, vel quaedam omiserint, modo benedictionis verba (Consecrationsritus) sinant integra et fide hic agant. *Christianorum* enim hi debent esse ritus, id est *filiorum liberae* (Gal. 4, 34), qui sponte et ex animo ista servent, *mutaturi quoties et quomodo voluerint.* Schon aus Luthers „Ordnung der deutschen Messe" erfahren wir aber, welch' maßloser Gebrauch von dieser Freiheit gemacht, wie alle Zucht und Ordnung beim Gottesdienst gelöst und fast in jeder Kirche der Gottesdienst anders gehalten wurde. Dringend machte sich das Bedürfniß geltend, eine bestimmte Ordnung für die gottesdienstliche Lesung der heiligen Schriften (Perikopen), dann feststehende Gebetsformularien und Gesänge in genau geordneter Reihenfolge zu haben; weiter stellte sich das Bedürfniß heraus, die vom Herrn selber angeordneten sacramentalen Acte (Eucharistie und Taufe) behufs ihrer näheren Erklärung und größeren Solemnisirung mit verschiedenen Formen des Wortes und der sinnenfälligen Handlung zu umgeben, selbst körperliche Gesten (Incliniren, Niederknieen) von den gottesdienstlichen Riten nicht auszuschließen. Solchem Bedürfniß entstammen und geben Ausdruck die zahlreichen protestantischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts (vgl. Daniel, cod. lit. II. S. 113 ff.), welche nicht etwa aus der „in Christo freien Gemeinde" hervorgewachsen, sondern (wenn auch im Einvernehmen mit „dem Predigtamt und den Theologen") von den weltlichen Obrigkeiten (Landesfürsten, Stadtmagistraten) erlassen worden sind. Die von der göttlich autorisirten hierarchischen Kirche vorgeschriebenen und resp. aus dem lebensvollen Gesammtorganismus der Kirche in vielhundertjähriger Entwickelung hervorgewachsenen Ceremonien hatte man als Menschensatzungen verworfen; wie zur Strafe dafür mußte man sich nun die Formen des Gottesdienstes — darunter nicht wenige der gehaßten römischen Kirche — durch die weltlichen Machthaber vorschreiben lassen. Wohl benannte man die nicht von Christus eingesetzten oder „freien" Ceremonien, welche überall den größten Theil der Kirchenordnungen ausmachten, als *„Adiaphora"*; allein Prediger und Volk wurden verpflichtet, sie genau einzuhalten; so lesen wir z. B. in der Lauenburger Kirchenordnung von 1585: „weil es zu Erbauung, Friede und Einigkeit nützt, daß in einer jeden Herrschaft und Obrigkeit in allen Kirchen Gleichmäßigkeit in äußerlichen Cäremonien gehalten werde, so soll unsern Pastoribus und allen Predigern hiemit auferlegt sein, hinfort dieser Kirchenagende sich ohne Vergessen zu gebrauchen, und nicht ein Jeder, wie bisher geschehen, nach seinem Gefallen mit den Cäremonien es treiben und halten." Hatte ja schon Luther erklärt, es sei noth, „um das Volk zu lehren und zu führen, daß man die Freiheit hie breche und einerlei Weise führe", und im Unterschied von den reformirten lehrten die lutherischen Theologen, die subjective Freiheit habe da, wo die Kirche (resp. der Staat) zur Förderung des Glaubens, zu gegenseitiger Erbauung und zum gemeinsamen Nutzen eine Gottesdienst-

ordnung trifft, keine Berechtigung; solchem Interesse müsse die subjective Freiheit sich unterordnen aus Liebe oder wenigstens um Aergerniß zu vermeiden.

Trotz allen Pochens auf die neu errungene Freiheit lehrten somit die altlutherischen Theologen gleich den Katholiken, daß die gottesdienstlichen Ceremonien den Einzelnen im Gewissen verpflichten; mochten sie solch' eine Verpflichtung auch nur ratione scandali annehmen, eine Gewissenspflicht war es immerhin, da man ja doch unfraglich im Gewissen verpflichtet ist, den Nebenmenschen kein Aergerniß zu geben. Darin freilich unterschieden sich die altlutherischen Theologen entschieden von den katholischen, daß sie in Consequenz ihrer Verwerfung aller Verdienstlichkeit guter Werke den ceremoniellen Handlungen jede Verdienstlichkeit absprachen, sowie insbesondere dadurch, daß sie von der katholischen Gottesdienstordnung nur wenig beibehielten, die allermeisten Ceremonien aber ganz verwarfen, angeblich um die Freiheit nicht mit allzu vielen „Menschensatzungen" zu belasten, in Wahrheit aber, weil dieselben in Folge der Läugnung des Opfercharakters der Eucharistie, der Verwerfung von fünf Sacramenten und sämmtlicher Sacramentalien keine Substanz mehr hatten und dadurch von selbst hinfällig geworden waren. Kliefoth (liturg. Abhdlg. 7. Bd. S. 212 ff.) rühmt an den lutherischen Theologen der Reformationszeit, daß sie nicht nagelneue Kirchenordnungen gemacht, sondern der „historischen Continuität" Rechnung getragen haben; wie wenig aber dieß geschehen sei, zeigt die flüchtigste Vergleichung der Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts mit der damaligen römischen Liturgie; nachdem die historische Continuität auf dogmatischem Gebiete durchbrochen war, konnte sie auch auf liturgischem nicht mehr gewahrt werden. Entschieden unrichtig ist Kliefoths Behauptung (a. a. O. S. 214), daß die römischen Theologen des Reformationszeitalters gelehrt haben, der ganze Gottesdienst und sonderlich die Messe seien in der Gestalt, welche sie damals hatten, von Christo dem Herrn eingesetzt, und darum dürfe nie und nimmer an ihnen etwas geändert werden; schon ein Blick auf die S. 85 ff. verzeichnete Literatur katholischer Theologen des 16. Jahrhunderts zeugt für das Gegentheil, und daß die katholischen Theologen mit der Geschichte der Liturgie und resp. der Ceremonien ungleich vertrauter waren, als die lutherischen und reformirten, ist klar zu ersehen aus den gründlichen Abhandlungen de caeremoniis von Maldonat (*Zaccaria*, bibl. rit. tom. II. parte 2, pag. 1 sqq.) und von Bellarmin (de Sacram. in gen. lib. II. cap. 29—32). Wäre das in der Reformationszeit kundgegebene Verlangen nach Aenderungen in Sachen der Liturgie, resp. der nicht wesentlichen Ceremonien aus einem wahren, der kirchlichen Lebensentwickelung entstammenden Bedürfniß und nicht aus den fundamentalsten dogmatischen Verirrungen hervorgegangen gewesen, die Kirche hätte ihm sicherlich ergiebigst Rechnung getragen; ein Blick auf die Gesammtgeschichte der Liturgie (§ 22) und auf die Maximen der Kirche in Sachen der liturgischen Gesetzgebung (§ 23) bürgt dafür. — Daß die orthodoxen Protestanten unserer Tage betreffs der Ceremonien, ihrer Nothwendigkeit und Verbindlichkeit die oben dargelegten Anschauungen der altlutherischen Theologen theilen, braucht wohl nach dem schon früher (S. 140 ff.) über deren liturgische Reformbestrebungen Gesagten nicht noch eigens bemerkt zu werden (vgl. des Näheren Kliefoth a. a. O. 7. Bd. S. 164 ff.; Bähr, Begründung einer Gottesdienstordnung für die evangelische Kirche, wo S. 156 u. 190 auch von den verschiedenen habitus corporis bei der Liturgie die Rede ist; Harnack, prakt. Theologie I. S. 282—289).

3. Schon die Bezeichnung der Liturgie als *ritus* (religiosi vel sacri) läßt erwarten, daß es Vorschriften gebe, nach welchen die liturgischen Handlungen auszuführen sind; denn nur von dem, was nach (mündlich überlieferter oder schriftlich fixirter) Vorschrift vollzogen worden ist, kann man in

Wahrheit sagen, es sei *rite* vollbracht. Die von der kirchlichen Autorität gegebenen Vorschriften oder Gesetze, durch welche die Art und Weise des Vollzuges der einzelnen liturgischen Handlungen auf's Genaueste normirt ist, heißen **Rubriken**. Sie stehen dermalen in den liturgischen Büchern (theils durch den Text der betreffenden Formularien hin zerstreut, theils übersichtlich zusammengestellt wie im Caeremoniale episcoporum und zu Anfang des Missale und Breviers) und verpflichten den Liturgen im Gewissen, sofern nicht schon aus deren Wortlaut unzweideutig das Gegentheil erhellt. Auch jene Rubriken, bei welchen Letzteres nicht der Fall ist, gleichwohl in präceptive (h. e. obligantes sub peccato sive levi sive gravi) und directive (sive instructivae tantum et de consilio) zu unterscheiden, geht unseres Erachtens hauptsächlich aus dem Grunde nicht an, weil bei dem Mangel einer festen Grenze durch diese Unterscheidung der subjectiven Willkür Seitens der Liturgen ein gefährlicher Spielraum eröffnet und die von der Kirche so sehr betonte Einheit in Sachen der Liturgie gefährdet würde. Dagegen ist selbstverständlich, daß nicht alle Rubriken gleich schwer verpflichten, daß vielmehr ihre verpflichtende Kraft je nach Verschiedenheit der betreffenden Riten bald eine solche sub gravi, bald eine solche sub levi ist; weiter ist selbstverständlich, daß gewichtige Gründe (magna difficultas, magnum incommodum) den Liturgen vom Einhalten solcher Rubriken, welche die Substanz und resp. den Valor einer heiligen Handlung (des heiligsten Opfers, eines Sacramentes oder Sacramentale) nicht berühren, unter Umständen ganz entschuldigen und endlich, daß gegen bloß kirchliche Vorschriften (leges mere ecclesiasticae), wie die allermeisten Rubriken es sind, auch Gewohnheiten (praeter et contra legem) rechtskräftig werden können, wovon schon S. 365 ff. eingehend die Rede war. Hauptsache ist und bleibt die von Gottesfurcht und vernünftiger Reflexion geregelte Gewissenhaftigkeit des Liturgen; wo diese vorhanden, ist dem Laxismus sowohl als dem Rigorismus in Beziehung auf Einhaltung der Rubriken wirksamst vorgebeugt.

a. Kann schon ein bloßer Gemeindegottesdienst ohne bestimmte, bindende äußere Formen und sofort ohne Vorschriften über die Art ihrer Ausführung nicht bestehen (S. 161), so erscheinen solche Vorschriften um so nothwendiger für den katholischen Gottesdienst, welcher mittlerischer Natur ist. Der Liturg, für welchen die in Rede stehenden Vorschriften oder Gesetze zumeist gegeben sind, ist eine officielle Person, ist nomine Christi et ecclesiae thätig, und darum kann und darf die Art dieser Thätigkeit nicht seinem privaten Belieben überlassen sein (vgl. oben S. 248), abgesehen davon, daß in Sachen der Liturgie auch größtmögliche Einheit höchst wünschenswerth und diese ohne bindende Ritusvorschriften nicht zu erzielen ist. Das Recht, Vorschriften für die Ausführung des mittlerischen Kultes zu geben, kann nur Christo, und soweit es von ihm nicht geschehen ist, der hienieden ihn vertretenden Hierarchie, in oberster Instanz dem Papste zustehen (vgl. oben S. 337 f. u. S. 350 ff.). Diese Vorschriften waren, wie die alten Liturgien ersehen lassen, anfänglich noch nicht sehr zahlreich, mehrten sich aber dann wohl aus dem Grunde, weil nicht alle Liturgen die erforderliche Frömmigkeit und Bildung besaßen, um den heiligen Dienst, soweit er nicht gesetzlich normirt war, von sich aus, sozusagen ex abundantia cordis, würdig und erbaulich zu vollziehen. Schon in den Text des Sacramentarium Gelasianum sind Ritusvorschriften für einzelne Tage und Anlässe eingereiht; vollständiger und in zusammenhängender Reihenfolge hat man die liturgischen Vorschriften in den sogenannten Ordines verzeichnet,

welche als Hauptquelle für die Rubriken in unseren jetzigen liturgischen Büchern dienten (vgl. oben S. 41). Die handschriftlichen Missalien, Breviere und Pontificalien und selbst noch die gedruckten bis auf Pius V. enthalten verhältnißmäßig wenige Ritusvorschriften; erst in die officiellen Missal- und Brevierausgaben des genannten Papstes wurden ausführliche „rubricae generales“ aufgenommen [1]. Die Generalrubriken zum Meßbuch und der Ritus celebrandi sind ihrem Inhalte nach zum größeren Theil dem zum ersten Male im Jahre 1502 veröffentlichten Ordo servandus per sacerdotem in celebratione missae des schon S. 50 erwähnten Johannes Burchard (Dekan von St. Thomas in Straßburg, dann päpstlicher Ceremonienmeister), die Generalrubriken zum Brevier dem unter Paul III. approbirten „Directorium divini officii“ (1540) des Observanten-Franziskaners Ludwig Ciconiolano entnommen; bei der Revision des Breviers (1602) und des Missale (1604) unter Clemens VIII. war ein Hauptaugenmerk auf Verbesserung und resp. Erweiterung der Rubriken gerichtet („in regulis et rubricis aliqua *uberius* et *clarius* expressa sunt“), an denen bei der neuen Ausgabe unter Urban VIII. nochmals Verbesserungen angebracht wurden.

Der Name *Rubrica* für Ritusvorschriften in den liturgischen Büchern kommt nachweislich schon im 14. Jahrhundert vor; in gedruckten Brevieren begegnen wir ihm zu Ende des 15., in gedruckten Missalien erst um die Mitte des 16. Jahrhunderts (*Gavant.*, thes. part. I). Er ist ohne Zweifel aus der Rechtssprache in's liturgische Gebiet herübergekommen. Schon die Römer pflegten der leichteren Uebersicht wegen die Titel des Rechtsbuches und die den einzelnen Gesetzen vorangestellten kurzen Inhaltsangaben roth (rubrica sc. terra, die sinopische zum Schreiben verwendete Erde) zu schreiben, und verstanden in Folge dessen unter rubrica bald die Titel des Gesetzes, bald (synekdochisch) das Gesetz selber (vgl. Ducange, Glossarium s. v. rubrica). Das gleiche Verfahren hielt man kirchlicherseits im canonischen Rechtsbuch ein, daher die Unterscheidung von rubrum und nigrum und die Bezeichnung der Gesetzestitel und der kurzen Inhaltsangaben über den einzelnen causae vel capitula als Rubriken (vgl. Phillips, Kirchenrecht, Bd. IV. S. 424 f.), woher es kommt, daß man noch gegenwärtig die kurzen Inhaltsangaben an der Spitze von amtlichen Schreiben als Rubrum bezeichnet und von rubricirtem Betreff redet. Da nun — gleichfalls der Uebersichtlichkeit halber — auch in den liturgischen Büchern wie die Titel so auch die in den Text eingestreuten Ritusvorschriften gewöhnlich roth geschrieben (minirt von minire = roth färben) wurden [2], so lag es nahe, diese liturgischen Vorschriften oder Gesetze um so mehr als Rubriken zu bezeichnen, da sie gleich den Rubriken des canonischen Rechtsbuches kurze Gesetze, leges in nuce waren. Als sich später in den liturgischen Büchern die Vorschriften mehrten und seit Pius V. durchweg sowohl dem Missale als dem Brevier ausführliche und zusammenhängende liturgische Gesetze (rubricae generales) vorausgeschickt wurden, trug man den Namen rubricae auch auf diese über, obwohl sie bekanntlich nicht roth gedruckt werden, somit nach altem Sprachgebrauch zum Nigrum gehören.

---

[1] Das Eichstätter Missale von 1517 hat nur am Schluß einige „informationes et cautelae“, das Augsburger von 1555 hat zu Anfang einen „Ordo celebrandi missam“ und reiht nach der Messe von der Vigilia Pentecostes unter dem Titel „rubricae generales“ eine Beschreibung des Gesammtverlaufes der Messe ein, die aber bei Weitem nicht so in's Einzelne eingeht, wie der jetzige ritus celebrandi missam.

[2] In dem ca. 1070 geschriebenen Pontificale des Bischofs Gundekar II. von Eichstätt sind nicht nur die im fortlaufenden Text der Formularien stehenden Ritusvorschriften, sondern auch die an die Spitze des Pontificale gestellten Ordines romani I. und VI. durchaus roth geschrieben.

b. Anbetrachts der allmählich — zumal in den officiellen Ausgaben — beträchtlich angewachsenen Rubriken der liturgischen Bücher, des Missale insbesondere, begreift man unschwer, warum schon zu Ende des 16., sodann im 17. und 18. Jahrhundert die Theologen, vorab die Moralisten, so eingehend die Frage erörterten, ob denn all die zahlreichen rubricistischen Vorschriften den Liturgen im Gewissen, also unter einer (je nach der Materie) schweren oder läßlichen Sünde verpflichten (rubricae *praeceptivae)*, oder ob sie sammt und sonders oder ob doch viele von ihnen dem Liturgen nur einen Rath geben, ihn anleiten wollen, wie er die betreffende liturgische Handlung würdig und zweckentsprechend ausführen könne (rubricae *directivae)*. Das ist die berühmte Streitfrage über den präceptiven oder directiven Charakter der Rubriken, bei welcher man in erster Reihe immer die Rubriken des Meßbuches im Auge hatte. Verhältnißmäßig wenige Vertreter fand die entschieden laxe Ansicht, gemäß welcher sämmtliche Rubriken directiv wären, nur diejenigen ausgenommen, welche entweder auf Grund des Dogma (Bestimmungen über Materie und Form des Opfers und der Sacramente) verpflichten, oder titulo juris canonici, d. h. sofern die betreffenden rubricistischen Bestimmungen schon im canonischen Rechtsbuch (vgl. bes. de consecratione im Decret Gratians) enthalten sind. Eine zweite Kategorie bilden die Theologen, welche auch noch auf andere (aufgezählt bei Gavantus) als die zwei eben erwähnten Titel hin den Rubriken verpflichtende Kraft zuerkennen, aber gleichwohl noch einen beträchtlichen Theil der Rubriken des Meßbuches nur für directiv halten, und zwar auch solche, die auf den Act der Meßfeier selber, nicht bloß auf die Vorbereitung für denselben und die Nachübungen sich beziehen. Sichere, allgemein befriedigende Anhaltspunkte für ihre Ausscheidung in rubricas praeceptivas et directivas haben diese Theologen nicht, und Gavantus, der seinerseits dann eine Ausscheidung versucht, mußte gestehen: nondum quis vel digito demonstravit, quaenam ex rubricis sint praeceptivae et quaenam directivae. Um einen faßbaren Unterscheidungsgrund zu gewinnen, haben zahlreiche andere Theologen (darunter Quarti, Merati, der hl. Alphonsus, de Herdt, neuestens noch Lehmkuhl) angenommen, sämmtliche Rubriken des Meßbuches, die auf den *actus celebrationis* selber (vom Staffelgebet angefangen bis zum Schluß) sich beziehen, seien präceptiv und verpflichten, sofern nicht parvitas materiae vorliege, sub gravi; dagegen seien alle Rubriken, welche angeben, was man vor und nach der Messe zu thun habe, nur directiv, vorausgesetzt, daß sie nicht auf einen andern Titel hin verpflichten, wie dieß z. B. bei den Vorschriften über den Altar, die heiligen Gefäße, das Nüchternsein u. s. w. auf den titulus juris canonici der Fall ist. Als scheinbar plausiblen Grund für diese dritte Ansicht führt man an, daß Pius V. in der Einführungsbulle nur stricte verpflichte, *„in missae celebratione"*, also bei der Opferfeier selber genau an das römische Missale sich zu halten. Allein unmittelbar vorher und nachher verpflichtet der Papst die Liturgen, daß sie für die heilige Messe nur des einen officiellen Missale sich bedienen, und verbietet strengstens, daß man diesem Missale etwas hinzufüge oder davon etwas auslasse; in diesem Missale steht aber nicht bloß der Ritus für die Opferfeier selber, sondern stehen auch die Vorschriften für das, was man vor und nach derselben zu thun hat, d. h. die Rubriken, welche gemäß der in Rede stehenden Ansicht bloß directiv, nicht präceptiv sein sollen. Hätte der Papst nicht auf das ganze Missale und alle seine Rubriken, sondern nur auf die verpflichten wollen, welche auf den Act der Opferfeier selber sich beziehen, so hätte er nicht wiederholt auf den ungeschmälerten Gebrauch des einen ganzen Missale so ernstlich dringen können. Daß auch die Rituscongregation dem ganzen Missale, sohin allen Rubriken desselben präceptiven Charakter beilege, ergibt sich klar aus einem schon oben (S. 366) angeführten Decret derselben, welches seit Urban VIII.

jedem Meßbuch vorgedruckt ist und also lautet: „*mandat* sacra Congregatio, *in omnibus et per omnia servari rubricas Missalis romani*, non obstante quocunque praetextu et contraria consuetudine, quam abusum esse declarat“; ebenso werden in der schon früher (S. 366) mitgetheilten Stelle des unter Benedict XIII. gehaltenen römischen Concils (1725) ganz allgemein die „rubricae *Missalis*“ als streng verbindlich hingestellt und wird von den ritus recepti et approbati ecclesiae gesagt, daß sie bis auf's Kleinste („in minimis“) verpflichten. Wie könnte es auch anders sein? Ausgesprochenermaßen wollte Pius V. durch Herausgabe des römischen Missale und Breviers die größtmögliche Einheit in der Feier des öffentlichen Gottesdienstes erzielen, „cum *unum* in ecclesia Dei psallendi modum, *unum* celebrandae missae ritum esse maxime debeat“. Um dieses Ziel zu erreichen, mußte er vernünftigerweise die Absicht haben, alle liturgischen Personen, die gehalten sind, sich der officiellen Bücher zu bedienen, auch zu verpflichten, sich ganz an diese Bücher zu halten, sämmtliche Ritus-Vorschriften derselben nach ihrem Wortlaute zu beobachten, und konnte er unmöglich gewillt sein, es dem Ermessen des Einzelnen zu überlassen, welche Vorschriften der genannten Bücher als im Gewissen verpflichtend und welche als ein bloßer guter Rath anzusehen und in der Praxis zu behandeln seien. Wer sich die Mühe nimmt, bei den verschiedenen Rubricisten, die sich für Annahme directiver Rubriken neben präceptiven entschieden haben, des Näheren nachzusehen, welche sie im Einzelnen für directiv und welche für präceptiv halten, wird sich wundern, wie weit sie hierin beim Mangel einer objectiven Grenzbestimmung auseinander gehen, und wird auch sofort darüber klar sein, daß Pius V. in Anbetracht des von ihm verfolgten Zweckes unmöglich der Subjectivität des einzelnen Liturgen solch weiten Spielraum habe gewähren können. Wo der Gesetzgeber wirklich nicht verpflichten wollte, ist dieß in den Rubriken jederzeit bemerklich gemacht durch Zusätze wie: „pro temporis opportunitate, si opus est, si commode haberi potest, ad arbitrium sacerdotis“ etc. Daß auch andere Rubriken, die einen solchen Zusatz nicht haben, gleichwohl nur directiv seien, sucht man durch den Hinweis auf deren Unbedeutendheit zu begründen; so sagt man z. B., die Kirche könne es doch nicht als Gegenstand eines Gebotes erachten, daß der Liturg zuerst mit dem rechten und dann erst mit dem linken Arm in die Albe schlüpfe. Dagegen ist einfach zu erinnern, daß im großen Ganzen selbst das Kleinste bedeutsam und des Lohnes würdig (Luk. 16, 10), ferner daß der Liturg eine officielle Person ist und als solche gerade auch darin erscheint, daß ihm die Kirche für seinen öffentlichen Dienst bis in's Kleinste Vorschriften gibt. Die meisten Theologen (z. B. Gregor von Valencia, Suarez, Cancina, Benedict XIV., von den Neueren Ballerini, Linsenmann [Tübing. Qu.-Schr. 1881]) waren daher auch stets der Ansicht, daß sämmtliche Rubriken des Missale und Breviers, sofern nicht ihr Wortlaut deutlich für das Gegentheil spricht, präceptiver Natur seien; das Gleiche lehren sie in Beziehung auf das Pontificale, Rituale und Ceremoniale. Wiewohl dem Rigorismus in Ritussachen ganz abhold, kann ich mich wissenschaftlich nur für diese Ansicht entscheiden. „Die rechte Mitte zwischen indiscreter Strenge und laxem Wegwerfen“ (Benger) läßt sich auch bei dieser unserer Theorie einhalten, vorausgesetzt, daß man nicht scrupulös, sondern vernünftig gewissenhaft ist, daß man eine gesunde Theorie vom liturgischen Gewohnheitsrecht hat, und daß man, worauf das Meiste ankommt, religiös durchdrungen ist von dem Bewußtsein, man wolle nicht als Privatperson, sondern als Stellvertreter Christi und der Kirche des liturgischen Amtes. Rom hat auf gestellte Anfragen schon öfters geantwortet: „habetis theologiam moralem“, d. h. entscheidet selber und zwar nach den Grundsätzen einer gesunden Moral. Wo es sich um Pflicht und Pflichtverletzung handelt, verlangt aber die Moral

allererst, daß man unterscheide zwischen materia magna vel gravis und materia parva vel levis [1], ferner daß man im concreten Fall die Advertenz oder Inadvertenz des Handelnden, den Umstand des Aergernisses u. s. w. genau in Betracht ziehe. Sodann lehrt die Moral, daß menschliche Gesetze (und zu diesen gehören die meisten rubricistischen Vorschriften) magno cum incommodo, gravi sub difficultate nicht verpflichten, daß man in materia levi durch einen gewichtigen, ja schon durch einen wahrhaft vernünftigen Grund von der Beobachtung eines menschlichen resp. kirchlichen Gesetzes, z. B. Matutin und Laudes vor der heiligen Messe zu beten, entbunden sei; endlich daß man auch Gewohnheiten contra legem folgen dürfe, wenn sie rechtlich präscribirt sind (vgl. oben S. 365 ff.). An Handen einer gesunden Moral wird der gewissenhafte, für seinen Beruf begeisterte Liturg, auch wenn er alle Rubriken für präceptiv hält, gleichwohl den concreten Verhältnissen der Praxis unschwer gerecht zu werden, den goldenen Mittelweg zwischen Rigorismus und Laxismus einzuhalten vermögen.

§ 25.

Von den äußeren Grundformen der katholischen Liturgie (Wort und augenfällige Handlung in Verbindung mit Naturalobjecten) im Allgemeinen.

1. Die äußeren Grundformen des katholischen Kultus, des latreutischen sowohl als des sacramentalen, sind das gesprochene Wort und die augenfällige Handlung; Wort und Handlung erscheinen in der katholischen Liturgie häufig als innigst mit einander verbunden; auch materielle Dinge, verschiedene Naturalobjecte, werden zu mancherlei Zwecken in das Bereich des katholischen Kultus gezogen. Von diesen Grundformen soll hier zunächst im Allgemeinen die Rede sein.

Man bezeichnet die liturgischen Acte gewöhnlich als sinnenfällige Handlungen; wir wählten in der Ueberschrift des Paragraphen den Ausdruck „augenfällige Handlungen", um deren Unterschied vom liturgischen Wort anzudeuten, das ja auch etwas Sinnenfälliges, aber nicht augenfällig ist. Das liturgische Sprechen, mag es in was immer für einer Form geschehen, ist im Grunde genommen auch Handeln, und es fällt insofern das Beten, öffentliche Vorlesen u. s. w. beim Gottesdienst in gewissem Sinne auch unter den Begriff der liturgischen Handlung. — In der wesentlichsten Verbindung erscheinen Wort und augenfälliges Handeln in der Liturgie der Sacramente; bei den meisten derselben ist das Wort für die zugehörige Handlung Form und Leben gebend, beim Sacrament der Buße („Ego te absolvo") und bei der Ehe (Consenserklärung) wird das Wort für sich allein zum Träger und Medium der sacramentalen Gnade.

2. Weil dem innersten Wesen unseres Kultus, das etwas Geistiges ist (Acte der Seele — unsichtbare Gnade), die Form des Wortes unter allen sinnenfälligen Formen am nächsten steht, hat gerade das Wort im katholischen Kult die größte Ausdehnung erlangt, und zwar im liturgischen Glaubensbekenntniß, in liturgischer Lesung, im Ge-

[1] In Beziehung auf die heilige Messe resp. deren einzelne Bestandtheile erörtern die älteren Theologen eingehend, welche Auslassungen oder anderweitige Aenderungen objectiv betrachtet schwer und welche läßlich sündhaft seien; vgl. bes. *Quarti*, rub. Missalis roman. und *Ligorio*, theolog. moral. V. n. 400 sqq.

bete mannigfachster Art und im Gesang. Es ist unwahr, wenn behauptet wird, im katholischen Gottesdienste sei auf Kosten der Handlung das Wort in den Hintergrund gedrängt worden (Jakoby, Liturgik d. Reform. S. 64).

a. Der latreutische Kult vollzieht sich fast ausschließlich in Formen des Wortes; die augenfälligen Handlungen, welche ihm eingegliedert sind, dienen, wie später gezeigt wird, dazu, den Inhalt des Wortes zu noch völligerem und allgemein verständlicherem Ausdruck zu bringen und ihn zu vertiefen.

Des Wortes bedient sich die Kirche bei der Liturgie in den formulirten Glaubensbekenntnissen, dem apostolischen, nicäno-constantinopolitanischen und Athanasionischen, von denen je am treffenden Ort näher die Rede sein wird. Hier bemerken wir im Allgemeinen, daß der innere actus fidei und das äußere Bekenntniß des Glaubens zunächst und streng genommen nicht actus religionis, sondern theologischer Tugendact und darum nicht primär und direct latreutisch sind; wohl aber stehen sie in innigster Beziehung zum latreutischen Kult und participiren auch an seiner Natur. Niemand kann nämlich Gott die ihm gebührende λατρεία widmen, ihn anbeten, ihm danken u. s. w., wenn er nicht an ihn glaubt, und die Art des Anbetens, Dankens, Bittens u. s. w. wird sich ganz und gar nach der Beschaffenheit des Glaubens richten, welcher als Voraussetzung und feste Grundlage für alles colere Deum erscheint. Die Recitation eines formulirten Glaubensbekenntnisses sodann, wie sie in der Liturgie vorkommt, gestaltet sich, obgleich sie primär actus fidei ist, doch secundär und mit einer gewissen Nothwendigkeit auch zum religiösen oder latreutischen Act, und zwar einmal, sofern Glaube und Glaubensbekenntniß sacrificium intellectus, Opfer des Geistes sind, sodann hauptsächlich aus dem Grunde, weil von dem ächten, herzlichen Bekennen des Glaubens an Gott, an Christus und an die großen Heilsthatsachen das innere Anbeten Gottes und des Gottmenschen, das Danken vor ihm, das Bitten und Flehen zu ihm, das ehrfurchtsvolle Sichbeugen vor ihm, das Sichhingeben an ihn (credere *in* Deum), also die λατρεία vor ihm schlechthin unablöslich, wenigstens im Bekennen eingeschlossen ist. Man kann daher füglich, wie ja das Volk auch thut, von einem „Beten des Glaubens" reden. Schon in der Taufliturgie der apostolischen Constitutionen wird das feierliche Ablegen des Glaubensbekenntnisses nach der Abrenuntiatio satanae auch als „Zusage an Christus", als religiöse Hingabe des Katechumenen an Christus und insofern als actus religionis vel latriae aufgefaßt.

b. Den ausgedehntesten Gebrauch in der Liturgie hat das mündliche Wort als Lesung und Gebet, letzteres im weiteren Sinne mit Einschluß des Gesanges genommen. Schriftlesung, von welcher des Näheren füglich erst in der speciellen Liturgik gehandelt wird, findet nicht nur bei der Opferfeier (Epistel und Evangelium), sondern auch beim Stundengebet (scriptura occurrens und capitula) und bei diesem außerdem noch Lesung aus den Vätern statt. — Das liturgische Gebet ist seinem Inhalt nach betrachtet bald Lob-, bald Dank- und Bittgebet. In formeller Hinsicht unterscheidet man poetisch, resp. rhythmisch gehaltene Gebete resp. Gesänge, und Gebete in Prosa. Gebundene Form (Metrum) haben nur die Hymnen im engeren Sinne des Wortes; in weiterem Sinne bezeichnet man als Hymnen auch das Gloria in excelsis Deo (hymnus angelicus), das Te Deum (hymnus Ambrosianus) und das Trisagion (hymnus gloriae), in welches die mit ihm innerlich zusammenhängenden Präfationen auslaufen. Die Psalmen und Kantiken, welche ihrem Inhalt noch allen Gebetsgattungen angehören, doch vorwiegend Lobpreis (Thehillim) enthalten, sind durchaus nur rhythmisch (auch im Urtext ohne Metrum) und bilden den Hauptbestandtheil des kirchlichen Stundengebetes, weßhalb von ihnen als liturgischen

Liedern, sowie von den Hymnen erst in der Lehre vom Breviergebet des Näheren die Rede sein wird; auch im Missale, Pontificale und Rituale ist der Psalter reichlichst verwerthet, wie denn auch in den genannten Büchern viele andere Bestandtheile sich finden, die poetischer, oft hochpoetischer Natur sind, ohne in ein bestimmtes Metrum gebannt zu sein, mit Rhythmus und Euphonie sich begnügend. Durch die ganze Liturgie hin, bei der Opferfeier, im Stundengebet, bei Spendung der Sacramente und Sacramentalien finden sich sodann Gebete im engeren Sinn oder Orationen (bei der heiligen Messe in Collecten, Secreten und Postcommunionen unterschieden, worüber die Meßerklärung Aufschluß geben wird), das sind kurze und doch sehr inhaltsreiche Bittgebete voll Kraft und Innigkeit, vom Liturgen als Stellvertreter Christi, des mittlerischen Fürbitters, und im Zusammenschluß mit den Gläubigen verrichtet, welche hiezu durch das gewöhnlich vorausgeschickte Oremus (zur Secrete gehört das Oremus vor dem Offertorium) eingeladen werden. In den Orationen wird gewöhnlich im Zusammenhang mit dem betreffenden liturgischen Act eine entsprechende Gnade erfleht, und zwar zum Oeftern direct vom Vater durch Vermittlung des Sohnes (per Dominum), wovon S. 278 schon des Näheren die Rede war. Sie entsprechen wohl den Paulinischen δεήσεις (I Tim. 2, 1); förmliche Orationen, welche Danksagung enthalten, sind sehr selten; als die altliturgischen εὐχαριστίαι werden wir für das Abendland die Präfationen, für den Orient jenes großartige Danksagungsgebet kennen lernen, dessen Schluß und Höhepunkt die Consecration bildet.

c. Die eben erwähnte viel erörterte Stelle aus dem I. Brief an Timotheus (2, 1) betreffend, so läßt sich aus ihr jedenfalls mit Sicherheit erschließen, daß beim öffentlichen Gottesdienst der Christen von Anfang an außer den ψαλμοί, ὕμνοι und ᾠδαὶ πνευματικαί (Ephes. 5, 19) auch verschiedene Arten von Gebeten in Gebrauch waren. In Deutung der von Paulus genannten einzelnen Gebetsarten (δεήσεις, προσευχαί, ἐντεύξεις, εὐχαριστίαι) stimmen übrigens schon die Väter nicht ganz zusammen, unter denen bereits Origenes (de orat. c. 14) unsere Stelle eingehend bespricht (vgl. dazu Probst, Liturgie der ersten drei Jahrhunderte S. 141 ff.). In specieller Anwendung auf die alten Liturgien des Morgenlandes hat man δεήσεις auf die Gebete der Katechumenenmesse (über Katechumenen, Energumenen und Büßer), προσευχαί auf die Gebete zu Anfang der Gläubigenmesse, (sogen. allgemeines Gebet), ἐντεύξεις auf die Fürbitten für Lebende und Verstorbene und εὐχαριστίαι auf das schon erwähnte feierliche Danksagungsgebet unmittelbar vor der Consecration gedeutet. Der hl. Augustin bespricht die Paulinische Stelle sehr eingehend (epist. 149. c. 12—16; vgl. dazu Probst im „Katholik“ 1881, I. Bd. S. 457 ff.) und erklärt wiederholt, es sei schwer, die angeführten Ausdrücke resp. deren Bedeutung genau auseinander zu halten; das gelte namentlich von den orationes, womit die Abendländer προσευχαί, und von den preces, precationes, deprecationes vel obsecrationes, womit sie δεήσεις übersetzten, während sie ἐντεύξεις durch interpellationes vel postulationes und εὐχαριστίαι durch gratiarum actiones wiedergaben. Mit Bezugnahme auf die zu seiner Zeit gebräuchliche (römische) Liturgie deutet Augustin die *precationes* (δεήσεις) auf die Gebete bei der Opferfeier vor dem Offertorium („quas facimus, antequam illud, quod est in Domini mensa, incipiat benedici“), also wohl auf die oratio fidelium oder das sogen. allgemeine Gebet, die *orationes* sodann auf die Gebete unmittelbar vor und nach der Consecration oder den jetzt sogen. Canon (wohl einschließlich der Präfation), an dessen Schluß das Gebet des Herrn steht („orationes cum benedicitur et sanctificatur et ad distribuendum comminuitur, quam totam petitionem fere omnis ecclesia dominica oratione concludit“). Unter den *interpellationes* vel postulationes (ἐντεύξεις) versteht er vor der Communion

gesprochene Fürbitt- und Segnungsgebete des Bischofs über die Gläubigen, unter *gratiarum actiones* die Danksagung nach Empfang der Communion (unsere Postcommunio); die einschlägige Stelle lautet: *interpellationes* sive *postulationes* fiunt, cum populus benedicitur. Tunc enim antistites velut advocati susceptos suos per manus impositionem misericordissimae offerunt potestati. Quibus peractis et participato sancto Sacramento *gratiarum actio* cuncta concludit, quam in his etiam verbis ultimam commendavit apostolus. — Nach Ambrosius wären die *orationes* Bittgebete um Güter und Gaben von Gott, die *obsecrationes* Bitten um Befreiung von Uebeln und die *postulationes* Bitten um Ausdauer in den Kämpfen und Leiden dieses Lebens (cf. *Amalar.* de off. eccl. lib. 4. c. 4). Sehr eingehend, aber nicht vom liturgischen, sondern vom ascetischen Standpunkt aus, handelt Cassian (Collect. 9. c. 8 sqq.) über die vier Paulinischen Gebetsarten; im Anschluß an Augustin erklärt er die oratio als Gebet der Hingabe an Gott, als Weihe- und Widmungsgebet. Schon Tertullian (de orat. c. 1) unterschied nur Gebete „in venerationem Dei et petitiones hominum"; gemäß dem Sprachgebrauch, wie er sich im Mittelalter fixirt hat, fallen alle liturgischen Gebete, die man als Orationen bezeichnet, unter die petitiones hominum, sind regelmäßig Bittgebete, in denen bald um übernatürliche oder natürliche Gaben und Güter, bald um Nachlaß der Sünden, bald um Abwendung der mannigfachen Uebel und Gefahren gefleht wird; specifische Bitte um Sündennachlaß und Erbarmen ist die Litanei, welchen Namen ursprünglich das Kyrie eleison etc. führte; in venerationem Dei gereichen die Anbetungs- und Lobpreisgebete (Doxologien), sowie alle Danksagungen.

d. Dem Erörterten zufolge ist der katholische Kultus überaus reich an den mannigfaltigsten Formen des Wortes, so daß man schwer begreift, wie dem Katholicismus vorgeworfen werden konnte, er habe in seinem Kult das Wort in den Hintergrund gedrängt. Hätte Jakoby auch nur einen flüchtigen Blick in das nächste beste Brevier geworfen, und ein Meßbuch mit seinem Reichthum an Gebeten und an Lesungen aus der heiligen Schrift angeschaut, so hätte er jenen Vorwurf unmöglich erheben können. Wie bettelarm an Formen des Wortes erscheint auch die reichhaltigste protestantische Agende im Vergleich zu unserem Meßbuch und Brevier! Wie ungleich reicher ist die katholische Liturgie namentlich an officieller, liturgischer Schriftlesung, die im Stundengebet (in der sogen. scriptura occurrens) fast das ganze alte und neue Testament umfaßt! Während bei den Protestanten wöchentlich einmal liturgische Schriftlesung stattfindet, haben wir Katholiken — ganz abgesehen von den ausgedehnten Lesungen im Brevier — jeden Tag bei der Opferfeier amtliche Lesung von Epistel und Evangelium, wenn auch nicht mehr in so reicher Abwechslung wie in den älteren Missalien, wo auch alle Mittwoche und Freitage noch ihre eigens ausgewählten Lesestücke hatten. Der Protestant Ranke hat in seiner Schrift über den „Fortbestand des herkömmlichen Perikopenkreises" die dießbezügliche Armuth des Protestantismus im Vergleich mit der katholischen Kirche tabellarisch dargestellt und ausgerufen: „Welche Dürftigkeit zur Seite des Reichthums! Welche Ungleichheit der ärmlichen Tochter und der reichgeschmückten Mutter! Wir (Protestanten) gehen an Hunderten von Stellen des alten Testamentes, welche die alte römische Kirche las (und größtentheils auch jetzt noch liest, wenn nicht in der Messe, so doch im Brevier) und deren Vorlesung wir unserer Kirche wünschen möchten, vorüber, ohne auch nur eine zu gewahren, die von unseren Altären her (aus der liturgischen Lesung) bekannt wäre" (S. 10—11). Ranke setzt dann bei: „es hat mich etwas gekostet, diese (tabellarische) Zusammenstellung zu wagen, und damit mich der Gefahr des Scheines auszusetzen, als decke ich damit die Blöße der eigenen Kirche auf, oder gebe wohl gar der römischen Christenheit Gelegenheit, an der Armuth der evangelischen Kirche

sich des Reichthums der eigenen selbstgefällig bewußt zu werden. Wo aber Schäden gebessert werden sollen, da müssen sie erst dem Auge klar vorliegen" (S. 11). Mag inzwischen Manches gebessert worden sein, keinenfalls kann der Protestantismus bei all seinem Pochen auf Gottes Wort etwas aufweisen, was mit unserer Schriftlesung im Stundengebet, wo jede Hore wenigstens ihr biblisches capitulum hat, und mit unserem ausgedehnten Gebrauch des Psalters sich nur von ferne vergleichen ließe; es steht der protestantische Kult in Beziehung auf Verwerthung des Schriftwortes für die Zwecke des Gottesdienstes unläugbar sehr weit hinter dem katholischen zurück, von seiner Armuth an kernigen Gebeten gar nicht zu reden. Aber die symbolischen Handlungen bei der heiligen Messe und vereinzelt auch im Stundengebet!? Sie stehen in der Regel in innerer Verbindung mit Gebet oder Lesung und erscheinen im Vergleich mit den Formen des Wortes jedenfalls als ein verschwindend kleiner Bestandtheil unserer gesammten Liturgie, und ist es daher ganz ungerechtfertigt, wenn Jakoby (S. 64) behauptete: „an die Stelle des Wortes, des adäquaten Ausdruckes des Gedankens, tritt (im katholischen Gottesdienst) das Symbol, die inadäquate Hülle des Gedankens".

e. Nur eine andere Form des liturgischen Wortes ist kirchlicher Gesang, den man als parole solemnisée de la liturgie bezeichnet hat. Musik (Melodie) ohne Text, also z. B. reine Instrumentalmusik, schließt die Kirche (abgesehen von Präludien und Interludien der Orgel) von der Liturgie principiell aus, ein Beweis mehr, wie hoch sie die Form des Wortes halte. Je idealer, je geistig schöner die Textesworte sind, welche bei der Liturgie mit dem Feierkleid der Töne ausgestattet werden, und je erhabener der Kultact ist, dem sie dienen sollen, desto schöner und erhebender gestaltet sich naturgemäß auch die zugehörige Melodie. Weil reich an Texten voll des erhabensten Inhaltes, und weil durchwaltet vom Geiste Gottes, ist die katholische Liturgie auch reich an schönen, aus den liturgischen Texten herausgewachsenen Melodien, durch welche die in dem Texte enthaltenen „veritates Dei" den Seelen der Colenten eingeschmolzen, letztere mit Affecten wahrer Frömmigkeit erfüllt werden (Augustin, Bekenntnisse IX. 6. 7; X. 33). Jene liturgischen Texte, welche nicht in der ausdrucksvolleren Weise des Gesanges vorgetragen werden, müssen vom Liturgen wenigstens so gesprochen, gelesen oder recitirt werden, daß in der Art des Vortrages (wovon später) die im Innern vorhandene Erkenntniß und Wärme auch zum entsprechenden hörbaren Ausdruck kommt; nur dann ist die Form des Wortes vollständig. In manchen Fällen ist selbst die Stille beim Gebet ausdrucksvoll (vgl. des Näheren unten § 28, n. 3).

4. Mit den Formen des Wortes stehen im katholischen Kulte zahlreiche sinnenfällige Handlungen in Verbindung, die man gewöhnlich als Ceremonien bezeichnet (vgl. S. 373). Die einen dieser Handlungen sind unmittelbarer körperlicher Reflex eines geistigen Kultactes, erscheinen als Manifestation und zugleich Vollendung des geistigen colere Deum im Bereiche der Körperlichkeit, wie z. B. das Erheben der Augen und Hände beim Gebet, das Brustklopfen, das Prosterniren u. s. w.; man kann diese Gattung sinnenfälliger Handlungen vielleicht passend als mimische bezeichnen. Die sinnenfälligen Handlungen der andern Art drücken das Geistige, resp. das Unsichtbare, dessen äußere Manifestation oder dessen sinnliche Träger sie sind, nicht so unmittelbar und sozusagen naturnothwendig aus, sind aber gleichwohl geeignet, dasselbe irgendwie für die Sinne abzubilden und darzustellen und wurden gerade auch für diesen Zweck in den katholischen Kult aufgenommen, z. B. Handauflegung, Darreichung eines weißen Gewandes, des Eheringes u. s. w. u. s. w.; man kann sie füglich als symbolische bezeichnen, d. i. als

solche, aus deren äußerer Beschaffenheit, zusammengehalten (συμβάλλεσθαι) mit dem betreffenden liturgischen Act, seinem Zweck und dem begleitenden Worte, man auf das Geistige schließt, welches sie für die Sinne abbilden („similitudo per proportionalitatem" — Thom.) und resp. auf die unsichtbare Gnade, deren Medium oder Träger sie zugleich sind. Viele der hierher gehörigen Handlungen sind keineswegs bloß symbolisch, sondern sinnenfällige Medien der Gnadenmittheilung und Gnadenaneignung, z. B. das Begießen mit Wasser bei der Taufe, die Handauflegung bei Firmung und Ordination, die Kreuzeszeichnung u. s. w. u. s. w.

a. Schon oben (n. 3) wurde bemerklich gemacht, daß streng genommen auch das liturgische Lesen, Beten, Singen ein Handeln, und zwar als in's Gehör fallend ein sinnenfälliges Handeln sei. Zum Unterschied davon müßten wir die nunmehr in Rede stehenden äußeren Handlungen in der Liturgie genauer als augenfällige bezeichnen; allein da für sie die Bezeichnung „sinnenfällige Handlungen" bereits eingebürgert und ein Mißverständniß nicht zu besorgen ist, werden wir an diesem Sprachgebrauch festhalten.

Was nun zunächst die von uns sogenannten mimischen Handlungen betrifft, so können wir uns hier kurz halten, nachdem schon S. 152 ff. eingehend gezeigt worden, daß die inneren religiösen Acte sich naturnothwendig auch in entsprechenden körperlichen Handlungen offenbaren, vertiefen und vollenden müssen. Wohl besteht eine solche Naturnothwendigkeit nur im Allgemeinen, und kann man nicht sagen, daß im concreten Fall alle Menschen aller Zeiten und Länder ein und derselben innern religiösen Stimmung naturnothwendig auch in ganz denselbigen sinnenfälligen Handlungen Ausdruck geben müßten; Individualität und Nationalität üben auch hier ihren Einfluß. Aber unläugbar gibt es sinnenfällige religiöse Handlungen von der Art, daß aus ihnen Jedermann auf eine bestimmte innere Stimmung zu schließen vermag, und zwar aus dem Grunde, weil sie allgemein menschlicher Natur sind, dem Colenten durch die Natur, wenn nicht gerade aufgenöthigt, so doch als naturgemäß nahegelegt werden. Was auf dem Gebiete der Beredsamkeit die Actionen, das sind auf liturgischem Gebiete die in Rede stehenden sinnenfälligen Handlungen. Hauptrequisit einer guten oratorischen Action ist, daß sie natürlich sei; das will nun aber nicht sagen, daß der Prediger z. B. bei einem betreffenden Affect nothwendig gerade diese Action machen müsse, sondern nur, daß sie für diesen Affect passend, der Natur des Affectes und der Person des Predigers angemessen sein soll. Analog verhält es sich mit jenen sinnenfälligen Handlungen in der Liturgie, welche man als mimische bezeichen kann; sie ahmen das, was innerlich in der Seele vorgeht, den actus religiosus mentis äußerlich nach (μιμεῖσθαι), bringen die betreffende Seelenstimmung für die Sinne in so naturgemäßer und darum gemeinverständlicher Weise zur Darstellung, daß Jedermann unschwer diese innere Stimmung zu erkennen und von ihr mit erfaßt zu werden vermag. Hierher rechnen wir die verschiedenen liturgischen Habitus corporis, von denen später des Näheren die Rede sein wird, als Stehen, Sitzen, Genuflectiren, Prosterniren, Incliniren, Erheben und Niederschlagen der Augen, Erheben, Ausbreiten und Falten der Hände, Brustklopfen, Küssen (des Altares, der Reliquien und anderer heiliger Sachen), Umarmen (beim Ertheilen des Pax per amplexum) u. s. w. Welche sinnenfällige Handlungen bei den einzelnen liturgischen Functionen und in welcher Weise sie anzuwenden seien, hat die Kirche den Liturgen genau vorgeschrieben, da ja, wie schon oben bemerkt, eine stricte Nöthigung, seiner innern Seelenstimmung gerade in dieser oder jener bestimmten Form sinnenfälligen Ausdruck zu geben, nicht besteht, für die Liturgie aber als officielles Thun größtmögliche Einheit gefordert werden muß. Den Laien hat die Kirche fast volle dieß-

bezügliche Freiheit gelassen, sofern nicht durch Herkommen und Gewohnheit Schranken gezogen sind. Das Verbannen aller oder doch der meisten in Rede stehenden Handlungen aus der Liturgie durch den Protestantismus war ein Verstoß gegen die Natur, wie dermalen protestantischerseits selber vielfach anerkannt wird (vgl. unten n. 6).

b. Eine zweite Kategorie sinnenfälliger Kulthandlungen haben wir als symbolische bezeichnet. Σύμβολον leitet sich ab von συμβάλλειν vel συμβάλλεσθαι τί πρός τι, etwas mit Anderem vergleichen und daraus einen Schluß ziehen; σύμβολον ist das Object, das man vergleichend an Anderes hält, was mit ihm irgendwie in Beziehung steht, und worauf man sofort einen Schluß gründet; es wird besonders häufig im Sinne von σημεῖον, als sinnenfälliges Zeichen genommen, aus dem man auf etwas Unsichtbares schließt, das eben in diesem Zeichen zur Darstellung gebracht wird. Wenn in altchristlicher Zeit Jemand das apostolische Glaubensbekenntniß kannte, welches kurz vor der Taufe feierlich abgelegt werden mußte, so war dieß ein sicheres Kennzeichen (σημεῖον), daß er ein Getaufter, ein Christ sei; als Kennzeichen des Getauften erhielt das apostolische Glaubensbekenntniß (nachmals auch die übrigen) den Namen σύμβολον. Daraus, daß Jemand sich mit dem Kreuze bezeichnet, erschließt man, er sei ein Christ, und seitdem bei den Protestanten die Kreuzeszeichnung abkam, erschließt man, wenn Jemand das Kreuz macht, er sei ein Katholik, so daß also die sinnenfällige Handlung der Selbstbekreuzung als σύμβολον sich erweist. Nicht unpassend nennt Ewald die symbolischen Handlungen „Zeichenthaten", d. i. Handlungen, welche σημεῖα, sinnenfällige Abbilder oder Darstellungen von etwas Geistigem, von etwas Unsichtbarem sind. Nehmen wir σύμβολον in diesem weiteren Sinne, so fallen auch die von uns sogenannten mimischen Handlungen unter den Begriff der symbolischen, wie man denn gemeinhin unter „symbolischen Handlungen" vielfach auch die mimischen begreift, wozu man insofern ein Recht hat, als es in der That nicht möglich ist, zwischen mimisch und symbolisch eine ganz feste Grenze zu ziehen. Andererseits ist aber doch auch nicht zu verkennen, daß unter den sinnenfälligen Kulthandlungen, welche Geistiges oder Ideales abbilden, insofern ein Unterschied besteht, als bei den einen die Beziehung zwischen dem Idealen und dessen σημεῖον eine engere, unmittelbarere ist, als bei anderen, daß bei den einen diese Beziehung durch die Natur selber gegeben und in gewissem Sinne naturnothwendig ist, während sie bei anderen auf Reflexion, auf freier Wahl oder auf Herkommen und positiver Anordnung beruht, woher es denn auch kommt, daß die sinnenfälligen Handlungen der ersteren Art allgemein verständlich oder doch leichter und sicherer zu deuten sind, als die der zweiten Art. So legte z. B. jedem Juden die Natur nahe, zum Zeichen der Ehrfurcht vor dem majestätischen Gott sich an der Kultstätte auf das Angesicht niederzuwerfen, während gewiß nicht Jeder aus sich darauf gekommen wäre, bei den gewöhnlichen unblutigen Opfern Weizenmehl mit Oel und Weihrauch anzuwenden, für das sogenannte Eifersuchtsopfer (Num. 5) aber Gerstenmehl zu verwenden und Oel sammt Weihrauch wegzulassen. Es haben daher Manche die Symbole und resp. symbolischen Handlungen in unbewußte und bewußte unterschieden, und unter den bewußten solche verstanden, „bei denen der Urheber für die darzustellende Idee das reale Zeichen (σύμβολον) suchte und bestimmte, unter den unbewußten hingegen solche, bei denen zwar gleichfalls die Idee Hauptsache und Zweck, aber von dem realen Zeichen nicht geschieden ist, sondern in und mit ihm geschaut wird", wie dieß z. B. bei den Actionen eines Predigers und bei den liturgischen Actionen der Fall ist, die wir als mimische bezeichneten. Uebrigens kann und muß auch bezüglich der „bewußten", von uns sogenannten symbolischen Handlungen gesagt werden, das Ideale werde „mit und in ihnen" angeschaut, nur ist das Band zwischen dem Idealen und Realen kein so unmittelbares, enges und sozusagen allgemein menschliches.

An symbolischen Handlungen im eben erörterten engern Sinne des Wortes ist die katholische Liturgie sehr reich. Hierher gehören: die Kreuzeszeichnung, die Händewaschung vor und in der Messe, das Incensiren, die Vermischung von Wasser und Wein bei der heiligen Messe, die Beimischung von Salz, dann von Asche und Wein zum Wasser bei den verschiedenen Wasserweihen, die Aspersio aquae selber; dann bei der Taufspendung die Exsufflation, die Darreichung von Salz, die doppelte Salbung, das Aufgießen des Taufwassers, die Darreichung des Taufkleides, der Taufkerze, die Salbung bei der Firmung, der Backenstreich, die Handauflegung in der Messe und bei mehreren Sacramenten, die Darreichung von liturgischen Geräthen und Paramenten bei den verschiedenen Weihen, das Umschlingen der Hände mit der Stola nebst Darreichung des Eheringes bei der Trauung, die Lichter- und Palmprocession, die Einäscherung, das Verhüllen des Crucifixes und der Heiligenbilder am Passionssonntag, das Auslöschen der Lichter bei den Trauermetten, die Entblößung des Altares am Gründonnerstag und die zahlreichen symbolischen Handlungen in der Charfreitags- und Charsamstagsliturgie, bei der Einweihung einer Kirche u. s. w. u. s. w.

c. Die mimischen und symbolischen Handlungen haben keineswegs bloß den Zweck, inneren Acten, idealen Wahrheiten und Thatsachen sinnenfälligen Ausdruck zu geben, sondern sind allermeist, wenn sie in der entsprechenden inneren Stimmung und aus Gehorsam gegen die Anordnung der Kirche vollbracht werden, auch sittlich verdienstlich, wie schon S. 373 dargethan wurde. Viele von den symbolischen Handlungen sind dann noch Träger übernatürlicher Gnade, sind Gnadenmittel; so wird z. B. durch das Ausgießen von Wasser über den Täufling die Wirkung der Taufgnade (Reinigung, Belebung, Erfrischung des innern Menschen) nicht bloß gesinnbildet, sondern die Setzung dieser Wirkung ist durch das Begießen mit Wasser bedingt, die sinnenfällige Handlung sohin wesentlich sacramental. Gerade so verhält es sich mit der Handauflegung bei der Diakonats-, Priester- und Bischofsweihe; sie ist nicht bloß Sinnbild, sondern auch Medium der Uebertragung der betreffenden Amtsgewalt durch Mittheilung des heiligen Geistes; deßgleichen mit der Chrismation bei der Firmung, mit der Oelsalbung bei der extrema unctio. Nicht wenige der symbolischen Handlungen vermitteln Gnade in Form von Sacramentalien, so die Kreuzeszeichnung, die Darreichung von geweihtem Salz, die doppelte Oelsalbung bei der Taufe, die Besprengung mit Weihwasser, die Bestreuung mit geweihter Asche u. s. w. Das Ideale, welches in solchen symbolischen Handlungen für die Sinne dargestellt wird, ist also keineswegs bloß irgend eine übernatürliche Wahrheit, irgend eine subjective ideale Stimmung, sondern ist das Idealste, was es gibt, Gnade aus Christo, göttliches Licht und Leben, dessen Wesen und Wirkungen durch symbolische Handlungen und durch Natursymbole für den sinnlichen Menschen veranschaulicht werden.

5. Daß vielfach auch Naturalobjecte zur Liturgie beigezogen werden, ergab sich schon aus dem n. 4 Erörterten. Sie werden theils in Verbindung mit liturgischem Wort und liturgischer Handlung gebracht und so gebraucht, theils für sich gesondert angewendet, haben in beiden Fällen eine symbolische Bedeutung, sind aber in der Verbindung mit Wort und Handlung zum Oeftern auch Träger übernatürlicher Gnade.

Hierher gehören allererst Brod und Wein, die nicht bloß Materie für die Eucharistie, sondern als solche auch symbolisch bedeutsam sind, wie die specielle Liturgik zeigt; dann Wasser und Oel, welche durch die Benediction zu Trägern übernatürlicher Gnade und zu würdiger Sacramentsmaterie gemacht werden, aber auch ihre symbolische Bedeutung haben. Deßgleichen haben Asche, Palmen,

Kerzen (Lichter), Salz, das neue Feuer (resp. Licht am Charsamstag), der Weihrauch (welcher vor der Incensation zum Oeftern gesegnet wird) außer der Bestimmung, durch die Benediction zu Trägern übernatürlicher Lebenskräfte erhoben zu werden, in der Liturgie stets auch eine symbolische Bedeutung. Symbolisch bedeutsam sind ferner die liturgischen Gewänder, und zwar in Rücksicht auf Stoff, Form und Farben; auch das materielle Kirchengebäude trägt nach uralter Tradition in seiner Anlage, in seinen Bauformen und an seinen Einrichtungsgegenständen das Gepräge des Symbolischen, stellt Ideales, übersinnliche Wahrheiten, übernatürliche Thatsachen in sinnenfälligen Formen dar, die selbst wieder ideal stimmen, ist ein irdisches Abbild des Himmels. Die Symbolik der liturgischen Handlungen sowohl als der liturgischen Naturalobjecte wird je am treffenden Orte des Näheren dargelegt werden; hier sollte nur im Allgemeinen deren Natur und Bedeutung erwähnt werden.

6. Aus unserer bisherigen Erörterung über symbolische (einschließlich mimische) Handlungen und über die Natursymbole ist ersichtlich, daß die Kirche in ihrem Kulte dem, was den unsichtbaren Gehalt der Liturgie bildet (Gnade und Wahrheit in Christo) und was das Innere der Liturgen sowohl als der Gläubigen bewegt, resp. bewegen soll, nicht bloß im Worte, sondern auch im Symbol, in symbolischen Handlungen sowohl als in Natursymbolen, sinnenfälligen Ausdruck gibt. Sie folgte und folgt hierin einem Gesetze der Natur, für dessen Vorhandensein die Thatsache zeugt, daß es nie einen religiösen Kult ohne Symbole gegeben hat; auch hat sie das Beispiel ihres göttlichen Stifters für sich. Weit entfernt, das colere Deum in spiritu et veritate zu beeinträchtigen, erleichtern die Symbole dasselbe, machen den Kult im besten Sinne des Wortes populär, vorausgesetzt, daß sie ihrem Zwecke wahrhaft entsprechend sind.

a. Bekanntlich war nicht bloß der mosaische Kult, sondern waren sämmtliche Kulte der alten Völker sehr reich an Symbolen aller Art, wie man aus Creuzers Symbolik ersehen mag. Mit Recht sagt Bähr: „Da der mosaische Kult seine symbolische Form mit den Kulten aller alten Völker, ja selbst der amerikanischen mehr oder weniger gemein hat, so kann der Grund davon nicht in dem specifischen und unterscheidenden Wesen der mosaischen Religion, sondern nur in einer dem gesammten Alterthum gemeinsamen und insofern allgemein menschlichen Denk- und Anschauungsweise gesucht werden. Schon Cicero (Tusculan. 1, 13) hat im Gegensatze zu den Philosophen seiner Zeit den Grundsatz aufgestellt, daß in jeder Sache die ohne Verabredung stattfindende Uebereinstimmung der Völker auf ein Naturgesetz hinweise. Die symbolische Form der alten Kulte ist etwas so Naturwüchsiges, wie die Religionen selbst, und gerade sind es die amerikanischen Religionen, welche die so oft gehörte Ansicht widerlegen, als ob die Religionen oder doch ihre alte symbolische Form vom Orient her zu den anderen Völkern gekommen wäre" (Symbolik d. mos. Kultes. 2. Aufl. I. S. 28). Ganz richtig faßt Ewald (Alterthümer, 1866, S. 12 ff.) die Symbole, welche in allen Kulten sich finden, als „unwillführliche Begleitung und Ergänzung der Sprache auf, welcher sie nur zur Seite gehen." „Das Wort genügt eben nicht überall; es scheint hier zu schwach und zu unvollkommen, um den ganzen Sinn und Geist des Menschen auszudrücken..., oder es ist zu fein, zu unwirksam und zu flüchtig, als daß es auf die Dauer genügen zu können scheint. Darum bildeten sich in jedem Volke Zeichenthaten (symbolische Handlungen) in ungemessener Zahl..., sie bildeten sich am meisten und bedeutsamsten, ja am nothwendigsten in allen den Beziehungen und Verhältnissen von Mensch zu Gott, und haben hier ihren unverrückbaren Sitz;

hier bleiben alle menschlichen Worte auf ewig zu schwach und unvollkommen, auch wenn sie noch so schön und vollendet sind."

b. Das Gesagte gilt nicht bloß vom mosaischen und den alten heidnischen Kulten, sondern auch vom christlichen, in welchem die natürlichen und allgemein menschlichen Grundlagen nicht aufgehoben, sondern verklärt sind; auch im christlichen Kulte reicht das Wort für sich allein nicht aus, sondern bedarf der Begleitung und Ergänzung durch Symbole. Die christlichen Offenbarungswahrheiten, die im Kulte zum Ausdruck gelangen, sind ja voll von Geheimnissen, und hat deßhalb der Heiland selber, um sie für den Menschengeist faßbarer und eindringlicher zu machen, in seinen Lehrvorträgen sich oft des Gleichnisses oder Symbols bedient; was Wunder daher, daß auch die Kirche, wenn sie in der Liturgie ihrem Glauben an die geheimnißvollen Lehren und Thatsachen des Christenthums Ausdruck gibt, in vielen Fällen mit dem unvollkommenen und flüchtig verhallenden Worte sich nicht begnügt, sondern durch symbolische Handlungen es erläutert und vertieft oder in stehenden Symbolen es sozusagen fixirt? Im Kulte sollen sodann weihevolle Seelenstimmungen, um die es ja auch etwas Geheimnißvolles ist (Röm. 8, 26), und die schwer in adäquate Worte zu fassen sind, wachgerufen und zum Ausdruck gebracht werden; um das leichter und nachhaltiger zu ermöglichen, dienen gleichfalls die Symbole. Ganz besonders aber sind die symbolischen Handlungen sowohl als die Natursymbole geeignet, das Geheimnißvollste, was es im katholischen Kultus gibt, die Gnade, das Leben aus Gott, so vermittelt wird, ja Gott selber, der im Kulte sich zu den Menschen herabläßt, in faßlicher Weise zu versinnbilden. Um den Gläubigen recht anschaulich zu machen, daß die Eucharistie für's übernatürliche Leben das sei, was für unser Leibesleben Brod und Wein sind, nämlich Nahrung κατ' ἐξοχήν, hat der Heiland als Elemente derselben Brod und Wein gewählt; und um zu veranschaulichen, daß durch die Taufe aller Schmutz der Sünde beseitigt, der innere Mensch übernatürlich erfrischt, belebt und wachsen gemacht werde, hat er als Element der Taufe das reinigende, erfrischende und belebende Wasser vorgeschrieben. Symbole zum Kult herbeiziehend, handelt daher die Kirche nach dem Beispiel ihres göttlichen Stifters, der noch kurz vor seinem Scheiden aus der Welt durch eine symbolische Handlung (Fußwaschung) in eindringlichster Weise Demuth und Liebe gepredigt hat, und handelt sie durchaus nicht gegen die Forderung, Gott im Geiste und in der Wahrheit anzubeten, eine Forderung, deren wahrer Sinn bereits S. 193 f. dargelegt wurde. Nachweislich seit ältester Zeit treffen wir im Orient und Occident in der Liturgie auch symbolische Bestandtheile, die im Einzelnen nach Zeiten und Ländern verschieden waren, weil sie eben auf die Menschen berechnet sind, die im Wesentlichen überall gleich, im Einzelnen aber wie rücksichtlich der Sprache, so auch bezüglich ihrer Bildung und Anschauungen mannigfach verschieden sind.

c. Aber, so sagt man, der katholische Kultus ist überladen mit symbolischen Handlungen und stehenden Symbolen, und dieß kann auf Liturgen und Volk nur zerstreuend wirken, muß zum todten Mechanismus, zu hohler Aeußerlichkeit führen (Harnack a. a. O. S. 287; A. Dorner, Kirche und Reich Gottes S. 97). Dagegen bestätigt nun aber die Erfahrung, daß bei Liturgen und einfachen Laien, die zu einem Kultacte eine fromme Seelenstimmung mitbringen, dieselbe unter dem äußern Einfluß von Symbolen leichter erhalten, ja gesteigert wird; ist ein Gedanke, ein Affect nur innerlich, so zerrinnt er durchschnittlich schneller, als wenn er auch im Aeußern Ausdruck und Halt gewonnen hat; kommt zu dem äußern Halt, welchen schon das gesprochene Wort gewährt, noch der in der Anschauung gelegene hinzu, so wird er sich in der Regel noch als viel stärker erweisen. Auf einen Solchen allerdings, welcher die symbolischen Handlungen und

firen Symbole bei der katholischen Liturgie zum erstenmal sieht und kein Verständniß von ihnen hat, könnten sie leicht zerstreuend wirken[1]; beim Katholiken aber fällt das Zerstreuende, was in der Neuheit und im Ungewohntsein gelegen ist, hinweg und kann sich der festigende und erhebende Einfluß des Symbolischen ungehemmt geltend machen. Gewiß die allermeisten Gläubigen, auch die von tiefer Innerlichkeit, würden bestätigen, daß sie bei unserer symbolreichen Meßliturgie troß der todten Sprache sich leichter gesammelt erhalten können, als wenn ihnen etwa eine halbe Stunde lang von einem Geistlichen, der unbeweglich am Altar oder auf der Kanzel stünde oder kniete, die schönsten Gebete in der Volkssprache vorgebetet würden. Den Gebeten in lingua vulgari müßten sie, um nicht zerstreut zu werden, Wort für Wort, Gedanke für Gedanke innerlich folgen, was für die meisten Menschen durch längere Zeit hindurch schwer ist; würden sie aber nicht folgen, so wären sie eben ganz zerstreut, denn private Andacht nach ihrem individuellen Herzensbedürfniß könnten sie auch nicht pflegen, da sie durch den in der Volkssprache Vorbetenden immer wieder gestört würden. Bei der katholischen Messe dagegen ist in Folge des Nichtgebrauches der Volkssprache dem anwohnenden Volke nicht bloß für seine individuelle Andacht viel freier Spielraum gelassen, sondern wird derselben durch die zahlreichen sinnenfälligen Handlungen des Liturgen auch Schritt für Schritt eine bestimmte Richtung, ein fester Halt gegeben und ein gewisses Gepräge der Objectivität aufgedrückt. Das Herabsteigen des Priesters an die Stufen des Altares, seine gebeugte Stellung vor demselben in Verbindung mit Brustklopfen, seine verschiedenen Bewegungen auf dem Altare, die wiederholten Wendungen gegen das Volk, seine Inclinationen und Genuflexionen, das Emporheben von Patene und Kelch beim Offertorium, die Händewaschung, die Erhebung der Hände bei der Präfation u. s. w. u. s. w. legen auch dem Volke sinnenfällig nahe, was es seinerseits zu thun, welche Gebetsacte es zu vollziehen habe, regen es zu deren wirklichem Vollzug an und erleichtern ihm denselben. Gar Mancher, der andachtslos zur Kirche kommt, wird durch die symbolischen Handlungen des Liturgen, namentlich zu Zeiten wie in der Charwoche, in eine andächtige Stimmung versetzt, während er vielleicht ohne diese Handlungen zerstreut und innerlich kalt geblieben wäre; denn es ist nun einmal Thatsache, daß auf viele Menschen, namentlich auf solche, die geistig weniger hoch stehen, das, was in die Anschauung fällt, ungleich mehr wirkt, als das bloße Wort. Auch ist nicht zu übersehen und nicht zu unterschätzen, daß durch die zahlreichen symbolischen Handlungen in unsere katholische Liturgie Gliederung und Abwechslung kommt,

[1] Uebrigens macht nicht selten auch auf Akatholiken schon der erstmalige Anblick der Symbole und symbolischen Handlungen der kirchlichen Liturgie einen erbaulichen, ja ergreifenden Eindruck und gab nicht selten schon den ersten Anstoß zu nachfolgender Conversion. Der Protestant W. Roßmann erzählt in seinen „Gastfahrten" (Leipzig 1880, S. 30; vgl. Vorrede), die symbolischen Handlungen der Charwoche in St. Peter zu Rom haben auf ihn „einen tiefen und feierlichen Eindruck gemacht", ihn zu „hingebender Andacht gestimmt", deßgleichen tausend Andere, bezüglich deren er nicht zweifeln konnte, „daß sie gleich ihm der Confession der fungirenden Priester nicht angehörten". Diese Eindrücke bestimmten Roßmann, in genanntem Buche sich eingehend über die Bedeutung des Symbolischen in den religiösen Kulten auszusprechen. Ging er auch in Ableitung der kirchlichen Kultsymbole aus den heidnischen Religionen im Einzelnen entschieden viel zu weit, so gelangte er doch zu dem richtigen Gesammtresultat: „eine unbefangene Betrachtung lehre, daß die Kirche nur einer geschichtlichen Nothwendigkeit und einem tiefbegründeten Bedürfnisse der menschlichen Natur nachgab, als sie die allgemeinsten und verbreitetsten Symbole aus den alten Religionen aufnahm und zum Einschlag für das Gewebe ihres Kultus benutzte"; diese Symbole waren eben keine specifisch heidnischen, sondern allgemein menschliche.

worin für die Colenten etwas Wohlthuendes gelegen ist. Wie schrecklich eintönig und ermüdend wäre es für das Volk, wenn der Liturg eine halbe oder gar eine ganze Stunde unbeweglich am Altar stehen und vorbeten würde, ohne sich zum Volke zu wenden, ohne eine Hand zu erheben, ohne ein Knie zu beugen? Was endlich die Symbole für den Kult besonders werthvoll macht, ist ihre **Gemeinverständlichkeit**. Roßmann nennt sie eine „**Pasigraphie** der religiösen Ideen", ein „Gesammtvermögen, an welchem der geistig Freieste, wie der Gebundenste, jeder in seiner Weise, Theil haben kann" (a. a. O. S. 9). Ja, so ist es; Tausende und Tausende sehen z. B. in der Charwoche in einer und derselben Kirche die bekannten symbolischen Handlungen vollziehen, alle bekommen im Wesentlichen den gleichen religiösen Eindruck, der aber in den Einzelnen, je nach ihrem Bildungsgrade, nach ihrer Frömmigkeit u. s. w. höchst verschieden ist. Jeden erinnert z. B. die Entblößung des Altares am Gründonnerstag, als dem ersten Tag vom Triduum mortis Christi, daß der Heiland in seinem Leiden und Sterben in die tiefste Unscheinbarkeit für uns einging, in Jedem ruft sie Gefühle des Mitleidens und der Dankesliebe wach; aber ungleich tiefer wird der religiöse Einblick in das mysterium exinanitionis, und viel inniger werden die Gefühle des Mitleidens und der Liebe bei demjenigen sein, der auf einer höhern Stufe von Bildung und Frömmigkeit sich befindet und den bei der Entblößung zu sprechenden Psalm 21 versteht, als bei einem Andern, der ohne besondere Bildung mehr in der Aeußerlichkeit sich bewegt, aber gleichwohl gläubig und redlichen Herzens ist. Jeder schöpft aus jener symbolischen Handlung in seiner Art, nach seinen Kräften und Bedürfnissen religiösen Nutzen; der Eine vergegenwärtigt sich während derselben diesen, der Andere einen andern speciellen Zug aus dem Werke der Selbstentäußerung Jesu, jeder Individualität ist innerhalb des großen, weiten Rahmens der symbolischen Handlung freier Spielraum gelassen, wie ihn z. B. eine Predigt oder eine vorgelesene Leidensbetrachtung nicht gewähren kann, weil man dabei entweder genau dem Worte folgen, bei dem Vorgetragenen bleiben muß, oder zerstreut, mindestens gestört ist. Wohl sind in der katholischen Liturgie die symbolischen Handlungen zumeist auch von zugehörigen Worten begleitet, die als eine Art von Commentar erscheinen; aber sie sind in der Regel kurz, wie z. B. das lumen Christi, oder ihr Inhalt ist wie bei der Altarentblößung poetischer (Ps. 21) oder doch anderweitig universeller Natur, so daß sie der Individualität immerhin noch genug freien Spielraum lassen. Wer die betreffenden Worte nicht versteht, kann gleichwohl aus der betreffenden symbolischen Handlung noch Nutzen und Erbauung schöpfen, weil die Handlung auch für sich allein für Jedermann im Großen und Ganzen verständlich ist, weßhalb man mit Recht behauptet, die Symbole und symbolischen Handlungen tragen wesentlich dazu bei, die katholische Liturgie populär zu machen, was um so wichtiger ist, als sich die katholische Kirche aus den triftigsten Gründen einer todten Sprache als Kultussprache bedient. Sollte nicht gerade in dieser durch die zahlreichen Symbole erzielten Popularität des katholischen Gottesdienstes ein Grund liegen, warum derselbe ungleich mehr besucht ist, als z. B. der protestantische, dem es an Abwechslung und Gliederung fehlt, und in welchem der Individualität des Einzelnen gar wenig Rechnung getragen ist, worüber Bähr in seinem mehrerwähnten Schriftchen „der protestantische Gottesdienst" wohlbegründete Klage erhoben hat. Gegenüber dem Vorwurf, daß im katholischen Gottesdienst in Folge der vielen symbolischen Elemente Mechanismus und hohle Aeußerlichkeit herrsche, können wir mit größter Zuversicht die Frage erheben, ob beim katholischen Gottesdienst nicht ungleich mehr und andächtiger gebetet werde, als beim protestantischen, dem es zumeist fast ganz an latreutischen Elementen gebricht, bei dem Niemand die Hände zum Gebete faltet, Niemand vor dem majestätischen Gott das Knie beugt, Niemand reuig an die Brust klopft, wo nur ge-

predigt, langweilig gesungen (Bähr a. a. O. S. 103; 108—109) und das eine oder andere langathmige Gebet vorgesprochen, darauf aber vom Volke nicht einmal Amen gesagt wird (1 Kor. 14, 16). Mit den symbolischen Handlungen, welche auch Gliederung in den Gottesdienst bringen, und deren man protestantischerseits anfänglich noch manche beim Gottesdienst beibehalten hatte, sind dem Protestantismus nach und nach auch die Gebete, mit denen sie verbunden und durch welche sie belebt und gegliedert gewesen, zu Verlust gegangen, so daß schließlich außer Predigt und Gesang fast nichts mehr übrig blieb. „Die Rippen fehlen unserem Gottesdienst“, hört man Protestanten klagen, und weil die Rippen fehlen, „darum will sich auch das Fleisch nicht ansetzen, und fällt das künstlich Aufgepfropfte immer wieder ab“. „Unser Kultus“, so klagt der Protestant Sämann, „verlor alles Anschauliche, büßte seine Salbung und alterthümliche Würde ein, nahm den Charakter einer ermüdenden Monotonie an; das, was dramatisch war in der höchsten Bedeutung dieses Wortes, ward verwischt.“ „Noch nie hat es eine Religion gegeben, die so gänzlich arm gewesen an gottesdienstlichen Handlungen, als der Protestantismus“; und doch ist gewiß, „daß eine bedeutsame Handlung, zur rechten Zeit und am rechten Orte angebracht, tieferen und bleibenderen Eindruck machen kann, als ein halber Jahrgang Predigten“. „Wenn Tausende auf die Kniee fallen und vor dem Allmächtigen sich demüthigend in tiefster Stille zu ihm ihre Herzen erheben, welche Rede ist im Stande, dieses Schweigen zu ersetzen?“ (Bähr S. 22 ff.) Solche und ähnliche Aeußerungen aus dem Munde von Akatholiken sind die beredteste Rechtfertigung dessen, was die Kirche zu Trient (sess. 22. cap. 5 de sacrif. missae) in Beziehung auf Ceremonien und resp. symbolische Handlungen beim Gottesdienst erklärt und angeordnet hat (vgl. oben S. 373).

§ 26.

Von den wesentlichen Eigenschaften der katholischen Kultformen.

1. Sehr eingehend pflegen die Liturgiker von den wesentlichen Eigenschaften der ächten katholischen Kultformen zu handeln. Wir können uns hierin mit Bezugnahme auf das bisher Erörterte und im Hinweis auf das, was in § 31 noch speciell über die kunstschönen Kultformen zu sagen ist, sehr kurz halten. Schon S. 351 wurde betont, daß im Kult der Glaube ganz concreten Ausdruck finde, ja daß die Liturgie Glaubensquelle sei und deßhalb der obersten Controle der untrüglichen Lehrautorität in der Kirche unterstehen müsse. Wie viel Belehrung schöpft aus der Liturgie das gläubige Volk, welchem im Mittelalter das Gotteshaus mit seiner tiefbedeutsamen Einrichtung (Bilder u. s. w.), seiner Festfeier und seinen Festspielen (Weihnachts-, Passions- und Osterspielen) den Katechismus ersetzte. Da ist es nun doch wohl selbstverständlich, daß an jede kirchliche Kultform allererst die entschiedene Forderung zu stellen sei, sie müsse dem kirchlichen Dogma entsprechen, dürfe in keinerlei Widerspruch mit der Glaubenslehre und den Glaubensthatsachen stehen; widrigenfalls wäre sie zu beseitigen. Katholische Kultformen, die allenfalls zwei- oder mehrdeutig erscheinen, dürfen nie in einem der Kirchenlehre widersprechenden Sinn genommen, sondern müssen als kirchliche Kultformen nach Maßgabe des Kirchenglaubens beurtheilt und gedeutet werden; wir erinnern beispielshalber nur an die Epiklesis der orientalischen

Liturgien und an das schwierige Offertorium unserer Requiemsmessen. Ganz besonders müssen die liturgischen Formen des **Wortes** getreuer Ausdruck des kirchlichen Glaubens sein, dem übrigens selbst auch die untergeordnetsten Symbole entsprechen sollen, wie denn auch z. B. die kirchliche Lehre bezüglich der Latrie, Hyperdulie und Dulie (vgl. oben S. 295) selbst im Ritus der verschiedenen Inclinationen des Hauptes getreuen Ausdruck findet; der Gott allein gebührenden Latrie entspricht die inclinatio capitis maxima, der Hyperdulie die inclinatio media, der Dulie die inclinatio minima.

2. Schon S. 248 wurde dargethan, daß und warum die kirchlichen Kultformen **autoritativ festgestellt** sein müssen; in §§ 21—23 haben wir sodann gezeigt, wem das Recht zustehe, verpflichtende Kultformen festzustellen, und wie dieses Recht im Laufe der Jahrhunderte ausgeübt worden sei; dabei wurde betont, daß speciell die römische Kirche bei all' ihrem Streben nach möglichster Einheit der Kultformen doch stets auch den nach Zeiten und Ländern verschiedenen religiösen Bedürfnissen durch Einführung oder Sanctionirung neuer Kultformen Rechnung getragen habe. So hoch auch die **Einheit und Stabilität** der Kultformen anzuschlagen, so wenig einem häufigen Wechsel derselben das Wort zu reden ist, eine absolute Stabilität auch der nicht wesentlichen Formen in Anspruch zu nehmen, wäre gleichwohl verkehrt und hieße der Verknöcherung, die auf jeglichem Lebensgebiete von Uebel ist, das Wort reden.

3. Weil der katholische Kult als λεῖτον ἔργον für das Volk und im engsten Zusammenschluß mit demselben vollzogen wird (S. 232 ff.), müssen die Formen desselben so beschaffen sein, daß nicht bloß der Liturg, sondern auch der populus Dei, das gläubige Volk in seiner Gesammtheit sie verstehen kann, d. h. sie müssen **populär** sein im weiteren Sinne des Wortes, und das werden sie in dem Maße sein, in welchem sie **natürlich** und **einfach** sind. Zu fordern, es müßten sämmtliche Kultformen, alle Worte, Handlungen und Symbole der Liturgie so beschaffen sein, daß nicht bloß die Liturgen, sondern auch jeder Laie ein **volles, adäquates** Verständniß von ihnen haben könne, hieße übrigens Unmögliches fordern; eine Popularität der Kultformen in **solchem** Sinne kann auch der Protestantismus nicht aufweisen, wiewohl er der Volkssprache im Kult sich bedient; wie von den liturgischen Perikopen, so haben gewiß gar viele protestantische Laien auch von den verschiedenen, oft wenig populären Gebeten ihrer Agenden kein volles Verständniß, und schließt sich gewiß Mancher weniger lebensvoll und innig an seinen vorbetenden Pastor an, als der Katholik an seinen Priester, obwohl dieser in lateinischer Sprache betet oder singt. Als wesentlich erscheint nur eine Popularität der Kultformen, die es auch dem schlichtesten Laien ermöglicht, in seiner Art und nach seinem Bedürfniß sich würdig und nutzbringend, d. h. zur Ehre Gottes und zu eigener Erbauung und Heiligung an den Liturgen anschließen zu können. Daß solcher Anschluß auch ohne liturgischen Gebrauch der Volkssprache möglich sei, werden wir im nächsten Paragraphen zeigen, und daß die zahlreichen symbolischen Handlungen und stehenden Symbole im katholischen Kulte ganz besonders geeignet seien, denselben populär zu machen, haben wir bereits oben (S. 392) dargethan.

Wohl zunächst im Interesse der Popularität hat man sich im Abendlande für die Liturgie von Anfang an nicht des klassischen Latein, sondern der lingua

latina vulgaris vel rustica, d. i. der Sprache des Volkes bedient, wovon noch später die Rede sein wird; auch daß die meisten Hymnen der altchristlichen Zeit in Rücksicht auf Sprache und Metrum so einfach gehalten sind, hat einen Haupterklärungsgrund in ihrer Bestimmung, beim Gottesdienst vom *populus Dei* gesungen und verstanden zu werden. Dazu kommt, daß es der Natur des ungekünstelten Menschen nicht entspricht, für das, was unmittelbarer Ausdruck seines religiös gehobenen, von heiliger Ehrfurcht und warmer Liebe erfüllten Herzens ist, erst noch lange nach gewählten, künstlich abgemessenen Formen zu suchen. Quintilian (**Institt. orat. lib. 9. c. 3**) hat ganz der Wahrheit gemäß erklärt, man könne an das wirkliche Vorhandensein warmer und starker Gefühle nicht glauben, wenn sie in gesuchtem Ausdruck sich kund geben, „**cum in his rebus**[1] **cura verborum deroget affectibus** ***fidem***, **et ubicunque ars ostentatur, veritas abesse videatur**". „Die religiösen Gefühle der Ehrfurcht vor der Majestät der ewigen Dreifaltigkeit, der Furcht vor den Gerichten Gottes, der Liebe gegen den, der uns geliebt und uns rein gewaschen hat von unseren Sünden in seinem Blute, der Reue und Zerknirschung, des Flehens um Erbarmen und Vergebung, der Sehnsucht nach Hilfe in den Gefahren und dem vielgestaltigen Jammer dieses Erdenlebens — diese Gefühle, sagen wir, und alle ihnen ähnlichen überaus ernster Natur, sie ergreifen das ganze Gemüth und gehen tief in das Innerste der Seele. In solcher Stimmung ergießt der Christ naturgemäß das, was sein Herz so mächtig bewegt, nicht in alcäischen oder asklepiadeischen und pherekratischen Versen, fühlt er sich nicht getrieben, Strophen zu bauen, deren jede, um zu gelingen, einen bedeutenden Aufwand von Mühe, Sorgfalt und Kunst erheischt. Und wenn darum ein sprachgewandter Versemacher Leistungen dieser Art zu Tage fördert, die religiös aussehen und antik-klassisch zugleich, da drängt sich einem einfachen und geraden Gemüthe gar leicht das Gefühl auf, ‚daß Alles nicht wahr ist', und es wird ihm schwer, ‚an Gefühle zu glauben', welche trotz des überwältigenden Ernstes, den ihr Gegenstand mit sich bringt, noch aufgelegt sind, sich um ein elegantes Gewand im modernsten Geschmack zu bemühen." Um sich von der Wahrheit dieser Worte Jungmanns (Aesthetik II. Aufl. S. 753—754) zu überzeugen, braucht man nur die einer spätern Zeit angehörigen, unter dem Einfluß des Humanismus verfaßten Hymnen unseres Breviers in sapphischen und asklepiadeischen Metren, und speciell die in den neueren Leidensofficien[2] sich genauer anzusehen und den Versuch zu machen, sich mittelst derselben in eine religiös gehobene Stimmung voll inniger, mitleidsvoller Liebe gegen den Erlöser zu versetzen. — Bei einiger Aufmerksamkeit kann man leicht wahrnehmen, daß die meisten Menschen, ohne es zu wissen, gar oft in Jamben, wohl auch in Trochäen reden, und jeder Schriftsteller weiß, daß namentlich der Jambus ganz leicht und unbeachtet aus der Feder fließt, zum klaren Beweis, daß unter allen Metren das jambische und nächst ihm das trochäische am naturwüchsigsten seien; darum sind denn auch die meisten jener Hymnen, deren Einfachheit, Wahrheit und kindliche Innigkeit man mit Recht bewundert, jambisch oder trochäisch in prunkloser Sprache verfaßt; die genannten Metren sind auch ungleich sangbarer, als die antik-klassischen.

4. Durch die äußeren Kultformen sollen erhabene Mysterien und Wahrheiten zur Darstellung gebracht und soll den Gläubigen ihr subjectives colere Deum erleichtert werden; daher müssen sie dem erhabenen geistigen Inhalte des betreffenden Kultactes angemessen, müssen der Majestät Gottes, die

[1] Wo es sich nämlich um Kundgabe und Erregung wirklicher Affecte und nicht um bloße oratorische delectatio handelt.

[2] ***Orationis*** **in monte olivarum**, ***Commem. passionis*** **Domini**, ***Lanceae et clavorum***, ***Sindonis***, **pretiosissimi** ***Sanguinis***.

im Kulte verherrlicht werden soll, würdig (ad Dei gloriam) und müssen für die Gläubigen erbaulich sein (ad aedificationem fidelium). Das Urtheil in Beziehung auf Würde und Erbaulichkeit der Kultformen ist mitunter dehnbar und relativ; was zu einer bestimmten Zeit und unter bestimmten Verhältnissen als würdig und erbaulich galt, kann unter anderen Verhältnissen als anstößig und störend erscheinen. So galt es z. B. im Mittelalter und noch lange darnach als würdig und erbaulich, bei der Palmprocession den sogenannten Palmesel mitzuführen, den Officiator, welcher Christum beim Einzug in Jerusalem symbolisirte, mit Ruthen zu schlagen, zur Erinnerung an die Worte „percutiam pastorem et dispergentur oves", ferner im Zusammenhange mit der Liturgie die Passion des Herrn, seine Auferstehung und Himmelfahrt, die Geistessendung u. s. w. in den Kirchen dramatisch darzustellen, was nachmals in Wegfall kam, vielfach ausdrücklich verboten wurde. Keinenfalls darf in solchen Dingen das Urtheil des Volkes allein, sondern endgiltig nur das der kirchlichen Autorität maßgebend sein, welche sich — um nur ein Beispiel anzuführen — stets und entschieden gegen weltliche und lärmende Formen der Kirchenmusik ausgesprochen hat, mochten dieselben der Masse des zum Gottesdienste versammelten Volkes noch so sehr gefallen und als erbaulich erscheinen; es gibt eben auch eine falsche Erbauung, eine solche, welche dem wahren Zweck des Gottesdienstes nicht entspricht. Wo der Kirchenrath von Trient (sess. 22 de Sacrif. Missae, cap. 5) über die Ceremonien der heiligen Messe redet, sagt er, dieselben seien angeordnet, „quo et *majestas tanti sacrificii commendaretur*, et *mentes fidelium* per haec visibilia religionis et pietatis signa *ad rerum altissimarum*, quae in hoc sacrificio latent, *contemplationem excitentur*." Wie bei den Formen für die Opferfeier, so muß auch bei allen übrigen Kultformen stets und zuerst auf deren Würde, auf ihre Angemessenheit an den geistigen Inhalt und dann in zweiter Reihe auf deren Erbaulichkeit gesehen werden; Formen, welche dem betreffenden Mysterium, dem zum Ausdruck kommenden geistigen Inhalte angemessen sind, werden sich von selbst und in der Regel auch als erbaulich bewähren; Formen gegentheiliger Art wird die Kirche, so tolerant sie hierin auch ist, stets entschieden von heiliger Stätte zu verbannen sich bemühen, wie sie es z. B. bezüglich des sogenannten Kindelwiegens und anderer unpassender Riten in der Weihnachtszeit (Eselsprocession, festum hypodiaconorum) gethan hat.

5. Unter den liturgischen Formen des Wortes sollten ganz besonders die im engsten Sinne sogenannten Orationen (Collecten, Secreten, Postcommunionen, Orationen bei Spendung von Sacramenten und Sacramentalien) durch edle Einfachheit und Kraft sich auszeichnen. Lange künstliche Sätze verstoßen überhaupt gegen die Natur eines Gebetes, das (wie es sein sollte) kräftig aus dem zu Gott erhobenen Herzen quillt, und das eben darum nicht docirt oder rationalistisch reflectirt; speciell die kirchlichen Gebete, welche ja Millionen von Betern entsprechen sollen, müssen das Gepräge der Objectivität an sich tragen, dürfen nicht pietistisch süßeln, auch nicht in's Breite sich ziehen, sondern sollen inhaltlich eben so kernig und kräftig als formell einfach und kurz sein. Wie vortheilhaft zeichnen sich hierin fast ohne Ausnahme die liturgischen Gebete aus alter Zeit vor gar manchen aus, die neueren Datums sind (vgl. z. B. die Postcommunio des Namen-Jesu-Festes

und des Festes vom hl. Paulus a cruce, die Collecte und Secrete des Sieben-Schmerzen-Festes)! Wie grell stechen insbesondere die predigtartigen Gebete der meisten protestantischen Agenden gegen die Orationen der alten Sacramentarien ab! Es ist viel Wahres an dem Wort, die alten Gebete seien auf den Knieen, die neuen auf dem Sopha gemacht.

Durch das Ueberherrschendwerden der Predigt im Gottesdienst der Protestanten (vgl. oben S. 116 f.) wurde nicht bloß das latreutische Element auf ein Minimum reducirt, es büßten auch die wenigen Gebete, die man noch beibehielt, den eigentlichen Gebetscharakter ein; schon ein flüchtiger Blick in die protestantischen Agenden des vorigen und unseres Jahrhunderts kann davon überzeugen, daß Bähr ganz Recht habe, wenn er schreibt: „daß sich der Ton und Geist der den ganzen Gottesdienst beherrschenden Predigt auch dem Gebete mitgetheilt und den wahren Gebetston und Gebetsgeist verdrängt hat, so daß das Gebet nicht selten wieder eine Art Predigt ist. Es war unseren eifrigen (protestantischen) Kanzelrednern nicht genug, in den Predigten zu predigen, sondern sie glaubten auch noch im Gebet predigen zu müssen. Es wurde darin erzählt, ermahnt, getröstet, gestraft, kurz alles gethan, was in der Predigt geschah, nur mit dem Unterschied, daß man dazu die Form der Anrede an Gott oder des Wunsches ‚es möchte doch' oder ‚es müsse' gebrauchte. Besonders aber ging, da ja schon seit der Reformation ‚Predigen' soviel als ‚Lehren' war, mit dem Predigerton der Lehrton in das Gebet über und es kam zu einem Dociren in Gebetsform" (Der protestant. Gottesdienst S. 61—62). Den abschreckenden Belegen, welche Bähr sofort aus dem Bereiche des Protestantismus beibringt, könnten auch solche aus katholischen Gebetbüchern und Diöcesanagenden der Aufklärungsperiode, ja noch aus neuester Zeit angereiht werden. Möchte man doch bei Bearbeitung von Gebetbüchern für katholische Laien, statt neue, oft so wenig erbauliche Gebete zu machen, die einfachen und kernigen Gebete unserer liturgischen Bücher in kräftigem Deutsch und die herrlichen Gebete des Mittelalters aufnehmen, wie z. B. im „Seelengärtlein" geschehen ist; je einfacher und kräftiger nach Inhalt und Form, desto besser, desto angemessener dem Geiste der Liturgie und desto entsprechender dem gesunden Sinn des Volkes.

§ 27.

Von den liturgischen Sprachen überhaupt, von der lateinischen Sprache als Kultussprache insbesondere.

1. Als wesentliche Eigenschaft der liturgischen Formen haben wir (S. 394) auch Popularität genannt. Im grellsten Widerspruch gegen diese Forderung scheint die Thatsache zu stehen, daß die römische Kirche sich durch das ganze Abendland hin einer todten Sprache in der Liturgie bedient und daß sie an dieser todten Sprache seit Jahrhunderten mit aller Entschiedenheit festhält. Im Nachfolgenden soll nun gezeigt werden, daß die Kirche hierbei aus äußeren (historischen) und inneren Gründen in vollstem Recht, und daß durch die lateinische Sprache als Kultussprache die wesentliche Popularität unserer Liturgie keineswegs gefährdet sei. Wiewohl das einschlägige Material ein sehr umfängliches ist, werden wir uns möglichst kurz zu fassen suchen[1].

[1] Vgl. über unsern Gegenstand: *Bellarmin*, de Sacram. in gen. cap. 31; *Benedict. XIV.*, de sacrif. Missae lib. II. cap. 2; *Bona*, rer. liturg. lib. I. cap. 5; *Le Brun*, explication de la Messe tom. 4; *Thomassin*, vet. et nov. eccl. disciplina

2. In welcher Sprache der göttliche Heiland im Cönaculum consecrirt, das heiligste Opfer eingesetzt habe, ob in der syro-chaldäischen Volkssprache oder in althebräischer (biblischer) Sprache, wissen wir nicht; keinenfalls hat er seinen Aposteln, als er ihnen sagte: „hoc facite in meam commemorationem", den Auftrag gegeben, bei der Gedächtnißfeier seines Todes sich nur einer bestimmten Sprache zu bedienen, denn sonst wäre nicht erklärlich, wie sich schon in altchristlicher Zeit, wo man doch so streng an den apostolischen Anordnungen festhielt, die Praxis hätte bilden können, die Eucharistie in verschiedenen Volkssprachen zu feiern, wie das unläugbar im Orient und Occident der Fall war (vgl. Origen. gegen Cels. VIII. 37). Weder durch ein göttliches noch durch ein apostolisches Gebot ist die Kirche rücksichtlich der Kultussprache gebunden, vielmehr steht ihr jetzt noch wie in alter Zeit principiell das Recht zu, allüberall, wo es ihr zweckdienlich scheint, den Gebrauch der Volkssprachen bei der Liturgie zu gestatten, ein Recht, von dem sie wie in alter so auch in mittlerer und neuerer Zeit thatsächlich Gebrauch machte.

a. Schon im Hinblick auf das, was der hl. Paulus im 14. Kapitel des ersten Korintherbriefes über und resp. gegen das Reden in fremden Sprachen beim Gottesdienste und für den Gebrauch einer gemeinverständlichen Sprache sagt, ist man berechtigt, anzunehmen, daß die Apostel in den Gemeinden, welche sie gegründet hatten, den Gottesdienst (Schriftlesung, mittlerisches Gebet, Consecration, Opfermahl) mit Rücksicht auf die Belehrung und Erbauung des Volkes in derselben Sprache hielten, in welcher sie predigten, nämlich in der betreffenden Volkssprache oder doch in einer Sprache, die, wiewohl nicht eigentliche Volkssprache, doch auch vom Volke vielfach verstanden wurde, wie das um die Zeit Christi und der Apostel (und schon lange zuvor) bezüglich des Griechischen z. B. selbst in Palästina, wo Syrochaldäisch, und in Aegypten, wo Koptisch die eigentliche Volkssprache war, der Fall gewesen ist. Wir wissen nichts Sicheres darüber, ob der heilige Apostel Jakobus sich bei der liturgischen Feier in Jerusalem der syrochaldäischen oder der griechischen Sprache bediente, ob die auf uns gekommene griechische Jakobusliturgie nur eine Uebersetzung oder gleich ursprünglich griechisch verfaßt sei; jedenfalls wäre die Liturgie den Anwesenden auch dann nicht unverständlich gewesen, wenn er sie von vornherein und ausschließlich in griechischer Sprache gehalten hätte, in welcher er ja auch seinen auf Judenchristen der weitesten Kreise berechneten Brief geschrieben hat. Ganz ähnlich war die Sachlage in Alexandria, der ursprünglichen Heimath der Markusliturgie; mochte übrigens der hl. Markus die Liturgie ursprünglich griechisch gehalten haben, so scheint sich im Sprachgebiet des Koptischen doch schon bald das Bedürfniß nach Abhaltung der Liturgie in koptischer Sprache geltend gemacht zu haben; wenigstens wurde dort schon frühe die heilige Schrift in's Koptische übersetzt und in dieser Sprache beim Gottesdienst gelesen (cf. Athanas. vita S. Antonii c. 1—2). Renaudot vertheidigt die Ansicht, Jakobus und Markus hätten ihre Liturgien ursprünglich griechisch geschrieben.

b. Was speciell Rom betrifft, so hat man in neuester Zeit die Herrschaft des Griechischen daselbst während der ersten drei christlichen Jahrhunderte unstreitig im Uebermaße betont und sofort den übereilten Schluß gezogen, unter den

p. I. lib. 2. cap. 82; Binterim, Denkw. IV. 2; *Gueranger*, instit. liturg. tom. 3; Lüft, Liturgik I. S. 484 ff.; Benger, Pastoraltheol. II. S. 220 ff.; Schwinghaimb, über Kirchensprache und Landessprache in der Liturgie, Linz 1839; Hettinger, Liturgie der Kirche und lateinische Sprache, Würzb. 1856; Bartak, Versuch, die liturg. Sprache der Kirche vom dogmatischen, historischen und pastorellen Standpunkt zu beleuchten, Königgrätz 1875.

Christen Roms sei bis gegen Ende des dritten Jahrhunderts nur die griechische Sprache Kultussprache gewesen, und erst dann sei die lateinische in liturgischen Gebrauch gekommen[1]. Wohl ist gewiß, daß zur Kaiserzeit in Rom als der „communis patria“ aller Völker das griechische und besonders das hellenistisch-orientalische Element stark vertreten, daß in Folge der Ausdehnung des Römerreiches über Griechenland, Kleinasien, Aegypten u. s. w. das Griechische zur internationalen Verkehrs- und Amtssprache geworden, daß es in „höherem Grade die Weltsprache jener Zeit war, als das Lateinische“. Daraus erklärt sich nicht bloß, warum Paulus seinen Brief an die Römer griechisch schrieb und Markus die Predigt des hl. Petrus zu Rom in griechischer Sprache aufzeichnete, sondern auch warum römische Päpste schon im ersten und dann im zweiten Jahrhunderte amtliche Schreiben in griechischer Sprache erließen, warum zahlreiche christliche Autoren des zweiten Jahrhunderts, die in Rom sich aufhielten, griechisch schrieben; sie hatten es auf weite Verbreitung ihrer Schriftwerke abgesehen und mußten sich daher der internationalen Schriftsprache bedienen. Daraus folgt aber doch wahrlich nicht, daß in Rom selber die lateinische Muttersprache aus dem socialen und literarischen Verkehr sozusagen verdrängt oder auch nur in den Hintergrund gestellt gewesen sei, und folgt namentlich nicht, daß auch die Angehörigen der niederen Stände regelmäßig griechisch gesprochen oder auch nur verstanden haben; das gerade Gegentheil ist soviel als gewiß (vgl. Nirschl, Patrolog. I. S. 87, und Kaulen, Einleitung in die hl. Schrift n. 145). Selbst Caspari, der im Interesse des von ihm verfolgten Zweckes die weiteste Verbreitung des Griechischen in Rom und Italien in altchristlicher Zeit vertheidigt, gesteht im Hinblick auf eine Stelle des in Rom gegen Ende des ersten christlichen Jahrhunderts verfaßten Hirten des Hermas zu: „daß die lateinische Sprache in der römischen Kirche des apostolischen Jahrhunderts doch keine allzu untergeordnete Stellung gehabt haben kann und von nicht ganz geringer Bedeutung gewesen sein muß, läßt sich daraus schließen, daß nach der Stelle „ὅτι, φημί, κύριε, σ τ α τ ί ω ν α ἔχω. Τί, φησίν, ἐστὶ στατίων; Νηστεύω, φημί, κύριε“ (Herm. past. sim. V. 1) das Fasten am vierten und sechsten Wochentag in ihr mit dem lateinischen Worte „statio“ bezeichnet wurde. Dieses eine Wort zeigt uns, daß das Lateinische am Ende des ersten Jahrhunderts sogar davon, römische Kirchensprache zu sein, keineswegs ganz ausgeschlossen war. Auch die Latinismen des Markusevangeliums und insbesondere des ‚Hirten‘ zeugen zum Theil davon, daß selbst griechisch redende und griechisch schreibende Christen in Rom und Glieder der römischen Gemeinde im Zeitalter der Apostel das von ihnen ringsum gehörte Lateinische zum Wenigsten einigermaßen verstanden und gesprochen haben müssen. Auf ein lateinisches Element der römischen Gemeinde des ersten Jahrhunderts und der ersten Decennien des zweiten, und zwar auf ein bedeutendes, führen schließlich auch die christlichen Grabschriften in lateinischer Sprache aus dieser Zeit hin“ (a. a. O. Bd. III. S. 301—302). Wir wollen nicht in Abrede stellen, daß in Rom an-

---

[1] Diese Ansicht des gelehrten Katakombenforschers de Rossi (Roma sotterran. II) hat Kaulen in einem gründlichen Artikel des „Katholik“ (Jahrg. 1870, I. Bd.) mit Recht entschieden bekämpft. All' die Gründe, welche für das Ueberwiegen des Griechischen in Rom während der ersten drei Jahrhunderte sprechen sollen, finden sich übersichtlich zusammengestellt bei Caspari, „gedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel“, Christiania 1875, III. Bd. S. 267 ff. Nach Caspari hätte man sich in Rom übrigens nur bis gegen Ablauf des ersten Jahrhunderts ausschließlich, dann bis gegen Ende des zweiten Jahrhunderts vorwiegend des Griechischen bei der Liturgie bedient, hierauf sodann wäre mehr und mehr das Lateinische als Kirchensprache zur Geltung gekommen, bis es endlich im vierten Jahrhundert in alleinigen Gebrauch gelangt sei.

fänglich der Gottesdienst auch in griechischer Sprache gefeiert wurde; aber daß dortselbst noch im Laufe des ersten christlichen Jahrhunderts die lateinische Sprache eigentliche und herrschende Kultussprache geworden sei, daran dürfte mit Entschiedenheit festzuhalten sein, wodurch ja nicht ausgeschlossen ist, daß in Rücksicht auf die Gläubigen aus den Griechen für die vorwiegend lehrhaften Bestandtheile der Liturgie neben der lateinischen Sprache bei einem und demselben Gottesdienst auch die griechische in Anwendung kam, wie ja bekanntlich noch im Mittelalter nicht bloß in Rom, sondern auch in Gallien, England und selbst in Deutschland (St. Gallen, Reichenau) Einzelnes (z. B. Gloria in der ersten Weihnachtsmesse, das Trisagion) bei der Liturgie lateinisch und griechisch gesungen[1] und namentlich bei der Taufe das Symbolum (theils das apostolische, theils das nicäno-constantinopolitanische) in beiden Sprachen tradirt und reddirt, deßgleichen die Interrogatio de fide in beiden Sprachen gestellt wurde. In der feierlichen Papstmesse wird bis zur Stunde die Epistel und das Evangelium, nachdem sie zuerst in lateinischer Sprache gesungen sind, vom Subdiaconus und Diaconus graecus auch noch in griechischer Sprache gesungen[2]. Diese Gebräuche mögen in der römischen Liturgie aus der Zeit stammen, wo es in Rom, in Italien, im südlichen Gallien und anderwärts in den christlichen Gemeinden noch mehr oder weniger Griechen gab, und wo ein wirkliches Bedürfniß bestand, ihnen durch theilweise Anwendung der griechischen Sprache neben der lateinischen Rechnung zu tragen. Nachmals hielt man, als das wirkliche Bedürfniß längst weggefallen war, gleichwohl an diesem altehrwürdigen Usus fest, um dadurch auszudrücken, daß die eine katholische Kirche Griechen und Römer, daß sie alle Völker (in den zwei Hauptsprachen repräsentirt) umfasse, daß von ihr gelte: „Omnes vos unum in Christo Jesu" (Gal. 3, 28); dieser Gedanke kommt bekanntlich auch bei Einweihung des materiellen Kirchengebäudes dadurch zum Ausdruck, daß der Bischof das Alphabet griechisch und lateinisch in Kreuzesform (Ephes. 2, 14) mit seinem Hirtenstab auf den Boden der Kirche schreibt, und erhält rührenden Ausdruck bei der Anbetung des Kreuzes am Charfreitag im Agios o Theos, Sanctus Deus (vgl. oben S. 289). Daß man in Rom nicht bis in's dritte Jahrhundert ausschließlich in griechischer Sprache die Liturgie gefeiert habe, dafür zeugt namentlich auch die Geschichte der alten lateinischen Bibelübersetzung (Itala; Vorhieronymiana), die noch im ersten, spätestens zu Anfang des zweiten christlichen Jahrhunderts entstanden ist und sicherlich zunächst dem Bedürfniß verständlicher Schriftlesung bei der Liturgie dienen sollte; einer gottesdienstlichen Versammlung, in welcher Alle griechisch verstanden, hätte die weithin verbreitete Septuaginta nebst dem griechischen neuen Testament genügt. — Daß in Nordafrika und in Spanien, auch in Gallien und in der altbritischen Kirche von Anfang an die lateinische Sprache Kultussprache gewesen, wird sich kaum mit Grund bezweifeln lassen (vgl. Caspari a. a. O. S. 230 f.). Jedenfalls steht unumstößlich fest, daß seit Apostel-

[1] Vgl. den detaillirten Nachweis bei Caspari a. a. O. S. 472 ff., wo auch nachgewiesen wird (S. 506 f.), daß bald das Lateinische, bald das Griechische voranging.

[2] In Rom las man bis tief in's Mittelalter hinein am Char- und Pfingstsamstag noch die Prophetien lateinisch und griechisch (Ordo I. n. 40; XI. n. 43; XV. n. 78 in fine). Daß dortselbst früherhin („ab antiquis Romanis") an den Quatempersamstagen auch die sechs Lectionen sowohl griechisch als lateinisch (also im Ganzen zwölf) gelesen wurden, versichert Amalar (de off. eccl. lib. II. c. 1) und führt für diese altrömische Praxis zwei Gründe an: unum, *quia aderant Graeci*, quibus incognita erat lingua latina, aderantque Latini, quibus incognita erat graeca; alterum *propter unanimitatem utriusque populi.* In Constantinopel las man noch zur Zeit Nicolaus' I. an Festtagen die Epistel und das Evangelium auch lateinisch *(Thomassin.* eccl. discipl. I. 2. 82. n. 3).

zeiten die Liturgie in verschiedenen Sprachen gefeiert wurde, und zwar regelmäßig in der Sprache, welche in der betreffenden Provinz eigentliche Volkssprache war oder doch auch vom Volke mehr oder weniger verstanden wurde. Von einem Verbot, die Liturgie *in lingua vulgari* zu feiern, ist im christlichen Alterthum keine Spur zu finden, und wenn gleichwohl die Volkssprachen nach und nach aufhörten, liturgische Sprache zu sein, so daß gegenwärtig fast nirgends mehr (auch nicht im Orient) die Liturgie in den eigentlichen Volkssprachen gefeiert wird, so ist das nicht Wirkung eines kirchlichen Gebotes oder Verbotes, sondern Resultat einer naturwüchsigen historischen Entwicklung, wie sich weiter unten zeigen wird.

c. Von ihrem gottverliehenen Recht, die Liturgie in jeder Sprache, auch in der Volkssprache feiern zu lassen, hat die Kirche nicht allzu lange, nachdem die lateinische Sprache zur todten Sprache geworden war, den Slaven gegenüber Gebrauch gemacht. Als nämlich zu Anfang der sechziger Jahre des neunten Jahrhunderts die beiden Slavenapostel Cyrillus und Methodius, welche von Constantinopel her ohne Zweifel die griechische Liturgie (des Basilius und Chrysostomus) mitbrachten, dieselbe unter den Slaven (Mähren) behufs deren erfolgreicheren Christianisirung in slavonischer Sprache, in der eigentlichen Volkssprache der Neubekehrten feierten, wurden sie bekanntlich darob in Rom verklagt. Ihre Gegner betonten, es dürfe nach altkirchlichem Brauche die Liturgie nur in drei Sprachen[1] gefeiert werden, und bezeichneten den Gebrauch der slavischen lingua vulgaris in der Liturgie als eine verwerfliche Neuerung. Allein Papst Hadrian II. billigte, nachdem er die Vertheidigung der beiden Missionäre in Gegenwart des römischen Klerus angehört hatte, deren Praxis, und Methodius (Cyrill starb bald darauf in Rom), welcher sofort seine Missionsthätigkeit noch auf mehrere neue Slavenstämme ausdehnte, feierte nach wie vor die Liturgie in slavonischer Sprache. Als ihm dieß Papst Johann VIII. auf erneute Klagen hin untersagt und ihn zur Verantwortung nach Rom berufen hatte, fiel letztere so befriedigend aus, daß der Papst sein Verbot zurücknahm und in einem eigenen Schreiben an den Mährenfürsten Svatopluck vom Jahr 880 den Gebrauch der slavonischen Sprache beim Gottesdienst officiell und principiell als zulässig erklärte mit den Worten: „Nec sanae fidei vel doctrinae aliquid obstat, sive Missas in eadem slavonica lingua canere, sive sacrum Evangelium vel lectiones divinas novi et veteris testamenti bene translatas et interpretatas legere[2] aut alia horum officia omnia psallere (im Stundengebet), quoniam, *qui fecit linguas tres principales*, hebraeam scilicet, graecam et latinam, ipse *creavit et alias omnes ad laudem et gloriam suam.* Jubemus tamen, ut in omnibus ecclesiis terrae vestrae propter majorem honorificentiam Evangelium *latine* legatur et postmodum slavonica lingua translatum in auribus populi latina verba non intelligentis annuntietur, sicut in quibusdam ecclesiis fieri videtur. Et si tibi et tuis judicibus placet, Missas latina lingua magis audire,

---

[1] In den drei Kreuzessprachen (Joh. 19, 20), syrochaldäisch, griechisch und lateinisch; allein damals wurde die Liturgie längst auch in koptischer, äthiopischer und armenischer Sprache gefeiert. Die Gegner der beiden Slavenapostel mochten nicht bloß als „Trilingues", sondern auch aus dem Grund opponiren, weil ihnen überhaupt der Gebrauch einer eigentlichen, noch lebenden Volkssprache als bedenklich erschien; das Lateinische war damals schon todte Sprache, das Griechische der Liturgie vom Volksgriechischen (anfangendes Neugriechisch) schon stark verschieden.

[2] Bezieht sich auf die slavische Bibelübersetzung des Cyrillus und Methodius, welche auch beanstandet worden war.

praecipimus, ut latine tibi Missarum solemnia celebrentur[1]. Sichtlich hielt der Papst es für würdiger und feierlicher, daß die Liturgie in der lateinischen Sprache gefeiert werde, welche durch 800jährigen Gebrauch beim Gottesdienst geheiligt und als todte Sprache dem profanen Gebrauch entzogen war, und eben darum betrachtet er die Lesung des Evangeliums in lateinischer Sprache als eine Auszeichnung („**propter majorem honorificentiam**") desselben; aber gleichwohl schließt er keine Sprache principiell vom Gebrauch der Liturgie aus und gesteht den Gebrauch der slavonischen Sprache bei der Liturgie für die Slavenländer ausdrücklich zu, eine Concession, welche durch die späteren Päpste ohngeachtet wiederholter Beanstandung (**Gregor. VII. epist. lib. 7. epist. 11**) nicht zurückgenommen, vielmehr bezüglich der unirten Slaven (Ruthenen, Rumänen u. s. w.) noch in neuerer Zeit zu wiederholten Malen (durch **Urban VIII.**, Innocenz **X.**, Benedict **XIV.**, Pius **VI.**; **cf.** ***Nilles*****, Calendarium II. pag. 685 sqq.**) ausdrücklich bestätigt wurde. Als sodann im 16., 17. und 18. Jahrhundert schismatische Griechen, Kopten, Abyssinier, Armenier, Chaldäer, Melchiten u. s. w. mit der katholischen Kirche sich wieder vereinigten, da gestattete ihnen diese ohne Weiteres, ja verlangte sogar, daß sie die Liturgie auch fortan in den bei ihnen altherkömmlichen Sprachen (der griechischen, koptischen, äthiopischen, armenischen, syrischen und resp. arabischen) feiern, und den Missionären aus dem Karmeliterorden wurde von der Propaganda (17. April 1624) sogar gestattet, in Persien die Liturgie nach römischem Ritus in arabischer Sprache zu feiern „**ad consolationem populorum, qui in eo regno catholicam fidem nuper susceperunt**" (**Collect. Lacens. II. pag. 501—502**). Aus all' dem erhellt, daß die katholische Kirche sich in Sachen der liturgischen Sprache als frei und als berechtigt betrachtet, den Gebrauch anderer als der lateinischen zu gestatten, mögen dieselben noch jetzt Volkssprachen sein oder nicht.

3. Fragen wir nunmehr nach dem formellen Charakter des Lateins, welches dem Gesagten zufolge in Rom von Anfang an bei der Liturgie in Gebrauch stand, so kann wohl kein Zweifel darüber obwalten, daß es nicht klassisches Latein, sondern jenes Vulgärlatein war, dessen sich nicht bloß die niederen Stände, sondern vielfach auch die Gebildeten im täglichen Verkehr bedienten, die **lingua latina vulgaris**. Dieses Vulgärlatein, mit allerlei Provinzialismen untermischt, war auch Volkssprache oder wurde wenigstens vom Volke verstanden in Nordafrika, dann in Spanien und Gallien und wohin sonst im Abendlande unter der Römerherrschaft das Christenthum schon frühe (zumeist an den bedeutenderen Römerstationen durch Vermittlung der Soldaten) gebracht worden war.

a. Erst seit dem zweiten Jahrhundert v. Chr. entwickelte sich unter griechischem Einfluß sehr allmählich zunächst in Rom jene Gestalt der lateinischen Sprache, die man als das klassische Latein bezeichnet und als dessen Höhepunkt man den Ciceronianismus betrachtet. Schon die Bezeichnung desselben als *urbanitas* läßt uns erschließen, daß es zumeist nur in Rom und auch da nur in den Kreisen der Gebildeten gesprochen wurde; es war eben die Sprache der Adeligen, der Patricier, die Sprache der höheren Schulen, der gelehrten Schriftwerke und des Senates; das Volk sprach durchweg nur das althergebrachte Latein, welches formell (in Rücksicht auf Flexion und Construction) rauh war, aber einen reicheren Wortschatz umfaßte, und dessen man sich nach wie vor auch für Inscriptionen der Monu-

[1] *Hardouin*, concil. tom. VI. pag. 85; cf. Constitut. *Leonis XIII.* „Grande munus", d. d. 30. Sept. 1880.

mente u. s. w. bediente; es führt den Namen *rusticitas, lingua vulgaris* seu rustica. Da von der ersten römischen Christengemeinde ohne Zweifel gilt, was Paulus von der korinthischen sagte: „non multi *sapientes* secundum carnem, *non multi nobiles*, sed quae stulta sunt mundi et infirma mundi elegit Deus“, so ist selbstverständlich, daß ihre Missionäre, auch wenn sie des klassischen Lateins vollkommen mächtig gewesen wären, Predigt und Liturgie im Vulgärlatein halten mußten, an dem sich die weniger zahlreichen Gläubigen aus dem Stande der Gebildeten gewiß nicht stießen, da einmal sein Klang ihrem Ohre nicht fremd und darum auch nicht störend war, sodann weil sie in der Frömmigkeit und Demuth ihres Herzens erkennen mußten, zu den erhabenen Geheimnissen und Wahrheiten des Christenthums, welches nicht auf Wortschwall, sondern auf Gottes Geist und Kraft das Hauptgewicht legte[1], passe die einfache Sprache des Volkes besser als das klassische Latein, in welchem das gebildete, die Christen bis auf den Tod verfolgende stolze Heidenthum sich spreizte und seine Verführungskünste ausübte. Wie die ersten Christen mit einer begreiflichen Scheu auf die prachtvollen heidnischen Götzentempel mit ihren kunstvollen Götzenbildern und auf die heidnische Weltweisheit schauten, so ohne Zweifel auch auf die Sprache des gebildeten, principiell antichristlichen Heidenthums, d. i. auf die klassische Sprache. Dazu kam, daß diese Sprache, welche auch für Predigt und Liturgie viel zu breit, zu umständlich und zu wenig verständlich[2] war, für viele der neuen und erhabenen Ideen des Christenthums keine passenden Worte darbot, während das Vulgärlatein wortreicher war und, weil mehr im Flusse begriffen, die Anknüpfung neuer Begriffe an althergebrachte Worte erleichterte.

---

[1] Paulus hat bekanntlich in Korinth sich absichtlich aller oratorischen Kunst um so mehr enthalten, als die verwöhnten Korinther nach ohrenkitzelnden Reden lüstern waren: „Sermo meus et praedicatio mea non in persuasibilibus *humanae* sapientiae verbis, sed in *ostensione spiritus et virtutis*, ut fides vestra non sit in sapientia hominum, sed in virtute Dei.“

[2] Erasmus von Rotterdam, der feingebildete Humanist, zeigte denen, welche an Stelle des Kirchenlatein das klassische gebracht wissen wollten, das Ungehörige solchen Verlangens augenfällig dadurch, daß er folgenden Satz aus dem Kirchenlatein in's klassische umsetzte:

Jesus Christus, Verbum et Filius aeterni Patris, juxta prophetias venit in mundum, ac factus homo sponte se in mortem tradidit ac redemit ecclesiam suam, offensique Patris iram avertit a nobis eique nos reconciliavit, ut per gratiam fidei justificati et a tyrannide diaboli liberati inseramur ecclesiae, et in ecclesiae communione perseverantes post hanc vitam consequamur regnum coelorum.

In klassischer Sprache:

Optimi maximique Jovis interpres ac Filius, Servator rex, juxta vatum responsa ex Olympo devolavit in terras, et hominis assumpta figura sese pro salute reipublicae sponte devovit Diis manibus; atque ita rempublicam suam asseruit in libertatem, ac Jovis optimi maximi vibratum in nostra capita fulmen restinxit nosque cum illo redegit in gratiam, ut persuasionis munificentia ad innocentiam reparati et a sycophantis dominatu manumissi cooptemur in civitatem, et in reipublicae societate perseverantes, quum fata nos evocarint ex hac vita, in Deorum immortalium consortio rerum summa potiamur (vgl. Jungmann, Aesthetik II. A. S. 917). Viele Beispiele solcher Latinität finden sich in den Hymnen des bekannten Pariser Breviers, das Erzbischof Vintimille 1735 herausgab. Belege dafür, daß die Väter der Kirche, z. B. Ambrosius, Augustin, Gregor d. Gr., deßgleichen der mit den Klassikern bestvertraute Hieronymus, es geradezu als unpassend erklärten, für Dolmetschung und Auslegung der heiligen Schriften, überhaupt für specifisch christliche Zwecke sich des Klassischen zu bedienen, sind zu finden bei Ziegler, „die älteren Bibelübersetzungen vor Hieronymus“, 1879.

b. Ohne Zweifel hatte die älteste römische Liturgie in der Hauptsache den gleichen sprachlichen Charakter wie die, spätestens zu Anfang des zweiten Jahrhunderts zunächst für den Zweck der liturgischen Schriftlesung entstandene, lateinische Bibelübersetzung, die sogenannte Itala, bezüglich deren sprachlicher und anderweitiger Eigenthümlichkeiten wir auf die einschlägigen neueren Arbeiten von Kaulen (Geschichte der Vulgata, 1868), Ziegler a. a. O. und Rönsch (Itala und Vulgata, 2. Ausg. 1875) verweisen. In das römische, resp. italische Vulgärlatein drangen in den verschiedenen auswärtigen Provinzen des weströmischen Reiches, wo man sich desselben überall bei der Liturgie bediente, vielerlei Provinzialismen und Solöcismen ein, wie z. B. an den gallikanischen Messen zu sehen ist, welche Mone (lateinische und griechische Messen vom zweiten bis sechsten Jahrhundert, 1850) veröffentlicht hat. In den ältesten auf uns gekommenen Sacramentarien der abendländischen Kirche (Leonianum, Gelasianum, Gregorianum, Missale gothicum, Missale gallicanum, Missale Francorum; vgl. oben S. 33—34) begegnen wir aber bereits einem besseren, übrigens nichts weniger als klassischen Latein; es mag dieß sich daraus erklären, daß man seit Constantin, als auch die gebildeten Stände in Masse zum Christenthum übertraten, dem Geschmacke derselben durch mancherlei sprachliche Verbesserungen der liturgischen Formularien, soweit sie ohne Anstoß beim Volk geschehen konnten, Rechnung trug, wie man ja auch die bessere lateinische Vulgata des hl. Hieronymus — freilich nur sehr allmählich — statt der Itala, resp. Vorhieronymiana, wenigstens für die Schriftlesung in liturgischen Gebrauch nahm. Für das, was bei der Liturgie gesungen wird, waren im vierten, fünften und sechsten Jahrhundert schon längst feststehende Sangesweisen mit zu Grunde gelegtem Italatext vorhanden, woher es kam, daß man für diese Sangestheile die Itala beibehielt und nur zur liturgischen Lesung bei Messe und Stundengebet die Vulgata des Hieronymus zuließ; die seit 1596 in Venedig erschienenen Missalien, in welche durchweg die Vulgata aufgenommen war, wurden auf den Index gesetzt. Noch bis zur Stunde enthält unser römisches Meßbuch und Brevier in jenen Theilen, die gesungen werden (Introitus, Gradualien, Tractus, Offertorium, Antiphonen, Responsorien u. s. w.) zumeist den alten Italatext, und was speciell die Psalmen betrifft, so bediente man sich in Rom und anderwärts bis auf Pius V. keineswegs des in unserer jetzigen authentischen Vulgata stehenden Psalterium gallicanum, sondern des sog. Psalterium romanum[1], welches dem alten, vor Hieronymus allüberall gebräuchlichen Italatext der Psalmen noch näher stand, als das Psalterium gallicanum, welches zwar auch die Itala zur Grundlage hat, aber eine eingreifendere, nach der Hexapla vollzogene Recension derselben ist. Dermalen ist in der römischen Liturgie nur noch der Invitatorialpsalm zur Matutin und sind jene Psalmstellen, die in verschiedenen Theilen der heiligen Messe, sodann beim Stundengebet als Antiphonen und Responsorien gesungen werden, dem Psalterium romanum entnommen, welches man in Rom für das Stundengebet nur bei St. Peter beibehielt.

---

[1] Des Näheren verweise ich in Beziehung auf den Unterschied dieser Psalterien auf meine Psalmenerklärung 4. Aufl., S. 13 f. Das eigentliche Psalterium Hieronymianum, die vortreffliche Uebersetzung des Psalters durch Hieronymus aus dem hebräischen Urtext, ging nirgends in den liturgischen Gebrauch über, ohne Zweifel, weil es sich von dem seit Jahrhunderten in der Liturgie eingebürgerten Psalmentext der Itala gar zu stark unterschied; konnte man sich ja vielfach schon nicht entschließen, das Psalterium gallicanum für den liturgischen Gebrauch zu recipiren, wie denn bis zur Stunde das mozarabische und Ambrosianische Brevier noch das Psalterium *romanum* enthält. Die lateinische Psalmenübersetzung des hl. Hieronymus aus dem hebräischen Texte wurde neuestens nebst letzterem in sehr bequemem Format von Tischendorf, Delitzsch und Bär herausgegeben; Leipzig 1874, kl. 8°.

4. Solange das weströmische Reich bestand, wurde jenes Vulgärlatein, in welchem man wie zu Rom so durch's Abendland hin die Liturgie feierte, vom Volke, wie schon wiederholt bemerkt, als Muttersprache gesprochen oder doch zumeist verstanden. Das änderte sich nun aber, nachdem die römischen Soldaten und Beamten und mit ihnen römische Bildung und römischer Einfluß aus den Provinzen verdrängt und letztere von Völkern der verschiedensten Sprachen überfluthet worden waren. Bei der Völkerwanderung mischten sich mit den alten römischen Provinzialen in Italien, auf der pyrenäischen Halbinsel und in Gallien die vom Osten und Norden herandringenden fremden Volksstämme, und in Folge solcher Vermischung und allmählicher Verschmelzung entstanden nach und nach auf Grundlage der lingua romana vulgaris die sogenannten romanischen Sprachen (spanisch, portugiesisch, französisch, rhäto-romanisch), die bekanntlich auch mancherlei fremdsprachliche Elemente (celtische, germanische, normannische, arabische u. s. w.) in sich beschließen. Als sodann die deutschen Völker feste Wohnsitze gewonnen hatten, entwickelte sich im Laufe des früheren Mittelalters ihre rauhe Sprache[1] zu der Gestalt, die wir als „althochdeutsch" zu bezeichnen pflegen, und in England entstand zumeist aus angelsächsischen, celtischen und normannischen Elementen die englische Sprache. Aber diese Sprachen alle waren auf Jahrhunderte hin noch unvollkommen, in stetem Fluß begriffen und für die Feier der Liturgie, welche bereits ihren feststehenden ausgeprägten Typus hatte und einen großen Reichthum der inhaltreichsten Gebete in sich schloß, schlechterdings nicht geeignet; ein Blick auf die ältesten Denkmäler unserer deutschen Sprache allein schon reicht hin, um davon zu überzeugen. Hatte ja die Kirche, wie aus ihren Verordnungen während des achten und neunten Jahrhunderts ersichtlich ist, schon Mühe genug, es dahin zu bringen, daß dem Volke die Grundwahrheiten des Christenthums in den Volkssprachen „fränkisch (französisch) oder deutsch" gepredigt wurden und daß die Gläubigen das apostolische Symbolum und das Vaterunser in der Volkssprache lernten; wie hätte man unter solchen Verhältnissen auch nur daran denken können, die ganze Liturgie etwa in diese noch so mangelhaften, zur Schriftsprache ungeeigneten Volkssprachen zu übersetzen, oder gar neue liturgische Formulare in diesen Sprachen zu verfassen? Unter solchen Verhältnissen blieb der Kirche, auch wenn sie Anderes gewollt oder die Gläubigen Anderes gewünscht hätten, nichts übrig, als an der althergebrachten und darum altehrwürdigen liturgischen Sprache festzuhalten, auch nachdem sie überall eine todte geworden war. Wie ganz und gar das Volk nicht daran dachte, es könne oder solle die Liturgie fortan in den neuen Volkssprachen gefeiert werden, dürfte zur Genüge schon daraus erhellen, daß Viele nicht einmal privatim das Vaterunser in der Volkssprache beten wollten, sondern es lieber lateinisch beteten, in der Meinung, es schicke sich nicht, etwas

---

[1] Lingua *thiudisca* (diutsch und tiutsch), d. i. dem Volk (diot) angehörige (isk) Sprache, lingua vulgaris, im Unterschied von der lateinischen Schrift- und Kultussprache und von der im achten und neunten Jahrhundert immer noch verbreiteten lingua latina rustica, die aufgehört hatte, Volkssprache zu sein. Walafrid Strabo (de reb. eccl. cap. 7) bezeichnet die „lingua theodisca" als „nostra barbartes" und zeigt des Einzelnen, daß viele Wörter theils aus der lateinischen Kirchensprache, theils aus der griechischen in sie herübergekommen seien.

so Heiliges, wie das Vaterunser ist, in gemeiner Sprache zu beten, und es seien überhaupt nur drei Sprachen für den Verkehr mit Gott zulässig; die Frankfurter Synode von 794 (c. 52) schreibt vor: „ut nullus credat, quod nonnisi in tribus linguis Deus orandus sit, quia in omni lingua Deus adoratur et homo exauditur, si justa petierit", und Ahyto von Basel (819) verordnete: „jubendum est, ut oratio dominica et symbolum apostolorum ab omnibus discatur *tam latine quam barbarice* (in der Volkssprache), ut quod ore profitetur, corde credatur et *intelligatur*." Meines Wissens wurde bis tief in's Mittelalter hinein nirgends ein Wunsch laut, es möge die Liturgie in den Volkssprachen gefeiert werden, und es existirt aus dieser Zeit kein kirchlicher Erlaß, durch welchen die Feier der Liturgie in lingua vulgari wäre verboten worden. Daß im ganzen Abendland, auch nachdem die lateinische Sprache eine todte geworden war, dieselbe gleichwohl Kultussprache blieb, erscheint als Resultat einer ganz naturwüchsigen Entwicklung, die sich analog auch im Orient vollzogen hat, wo fast nirgends die Liturgie in eigentlicher Volkssprache gefeiert wird, obschon dort die römisch-katholische Kirche seit dem Ausbruch des Schisma keinen disciplinaren Einfluß mehr übte.

Die altgriechische Sprache, in welcher die Liturgien des hl. Basilius und Chrysostomus verfaßt sind, gestaltete sich im Laufe des früheren Mittelalters unter dem Einfluß romanischer und slavischer Sprachelemente zum sogenannten Neugriechisch um, das zwar keine völlig neue Sprache ist, aber in der Gestalt, in welcher es vom Volke gesprochen wird, sich doch so stark vom Altgriechischen unterscheidet, daß es in Vergleich mit diesem in gewissem Sinn als eine andere Sprache erscheint; und doch wird da, wo das Neugriechisch Volkssprache ist, die Liturgie in altgriechischer Sprache gehalten. — Seit dem Herrschendwerden des Muhammedanismus ist durch die weitesten Gebiete des Orients hin das Arabische Volkssprache geworden und bis jetzt geblieben; aber gleichwohl hielten dortselbst die Christen gewöhnlich an der einmal hergebrachten liturgischen Sprache fest, und wird noch jetzt in Gegenden, wo das Volk arabisch spricht, die Liturgie in koptischer, altsyrischer u. s. w. Sprache gefeiert, höchstens daß Epistel und Evangelium in arabischer Sprache gelesen und in den liturgischen Büchern z. B. neben dem syrischen mitunter auch der arabische Text gesetzt wird[1]. Die Abyssinier feiern ihre Liturgie nicht in

[1] Die im Jahr 1736 von den unirten maronitischen Bischöfen auf dem Berge Libanon gehaltene, von Rom approbirte Synode erklärt es (parte II. cap. 13. n. 11) als altherkömmlich, die Liturgie in syrischer Sprache zu feiern, und fügt dann bei: Quia tamen in nostram ecclesiam a multis saeculis consuetudo introducta est, ut non solum *lingua syriaca* sacerdotes Missam celebrent, sed multa *etiam arabice* (in der Volkssprache) recitent seu canant, ac praesertim apostolicas et evangelicas lectiones et plerasque preces, quae elatiori voce in Missa dicuntur, idcirco usum ejus linguae, arabicae scilicet, quae in nostris provinciis vulgaris est, quaeque in Oriente passim in divinis officiis ab aliis etiam christianis nationibus *adhiberi coepit*, permittimus ac concedimus; sic tamen, *ut primum linguae syriacae usus in iisdem divinis officiis omnino retineatur* ac frequentetur; deinde in Missalibus, Ritualibus, Pontificalibus et officiis divinis, si quid arabice versum tum in manuscriptis tum in impressis ecclesiasticis libris occurrit, illud idem *e regione syriaco idiomate describi* debeat, ut semper in promptu sit nec aliquando pereat . . . In Missis saltem solemnioribus *epistola* et *evangelium prius syriace, deinde arabice* legatur. Sofort verbietet die Synode, bei der Liturgie das Syrische *„extemporanea* interpretatione" arabisch wiederzugeben, und erklärt ausdrücklich, daß sie den Gebrauch jener Kirchen, welcher das Arabische von der Liturgie ganz ausschließt, nicht table, viel-

der Volkssprache, dem seit dem 13. Jahrhundert herrschend gewordenen Amharischen, sondern in der Sprache, in welcher sie ursprünglich verfaßt wurde, in der Geezsprache, deßgleichen die Armenier nicht in neuarmenischer, sondern in altarmenischer, die Slaven in altslavischer Sprache, welche kurzweg als das Kirchenslavisch bezeichnet wird. Wir haben also im Orient wesentlich die gleiche Erscheinung wie im Occident, und zwar bei nichtunirten und unirten Christen, zum klaren Beweis, daß auch ein gemeinsamer Erklärungsgrund vorhanden sein müsse. Man hatte eben das Gefühl, etwas so Heiliges wie die Liturgie, deren Formen aus altchristlicher Zeit stammten und schon darum, sowie als Träger altchristlichen Glaubens und altchristlicher Frömmigkeit ehrwürdig waren, dürfe man nicht dem steten Fluß und Wechsel unterwerfen, welchem die immerfort sich ändernden und entwickelnden Volkssprachen unterworfen sind; man hielt dieß für doppelt gefährlich in einer Zeit, wo Klerus und Volk nicht mehr die Glaubensfestigkeit und Frömmigkeit der ersten Jahrhunderte besaßen; τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις kam auch hier zur Geltung; die Sprache, welche nur noch Schriftsprache, und zwar christlich-theologische Schriftsprache, und als solche zumeist nur noch vom Klerus verstanden war, hielt man zu etwas so Heiligem, wie die Liturgie als mittlerisches Thun der Stellvertreter Christi ist, für geeigneter, als die Sprache des gemeinen Alltagslebens, wie man unter den umgekehrten Verhältnissen zur Zeit der Grundlegung des Christenthums die Volkssprache der klassischen, als der Sprache des gebildeten, christushassenden Heidenthums, vorgezogen hatte.

5. Die Katharer (Albigenser, Waldenser u. s. w.) zu Ende des 12. und im Anfange des 13. Jahrhunderts waren die Ersten[1], welche im Abendlande den Gebrauch der Volkssprache beim Gottesdienst an Stelle der lateinischen verlangten und thatsächlich einführten; deßgleichen thaten später die Wiclifiten und Husiten und nach deren Vorgang die Reformatoren des 16. Jahrhunderts. Wie die Kirche des Einzelnen die Irrlehren genannter Häretiker verdammte, so hat sie beharrlich auch ihre Forderung der lingua vulgaris für den Gottesdienst zurückgewiesen, und war hierin, abgesehen von anderen, weiter unten zu erörternden Gründen schon aus dem einen Grund im vollsten Recht, weil die Forderung, resp. Einführung der Volkssprache beim Gottesdienst Seitens all' der genannten Häretiker nur als Consequenz ihrer Verwerfung eines mittlerischen Priesterthums sowie des Opfercharakters der Eucharistie erschien. Wem der Gottesdienst nicht mehr in erster Reihe mittlerisches Thun der Liturgen, sondern lediglich religiöses Thun der Gemeinde ist, wer als Hauptzweck des Gottesdienstes nicht die λατρεία des Hauptes in Verbindung mit den Gliedern, sondern die Belehrung und Erbauung der Gemeinde betrachtet, der muß consequent die jeweilige Volkssprache als Kultussprache fordern. Auch die Jansenisten und Josephiner verkannten mehr oder weniger den mittlerischen Charakter der Liturgie und betonten die lehrhafte Seite derselben gegenüber der sacramental-latreutischen im Uebermaß, woraus

mehr lobe, hingegen jene verdamme, welche sagen, man müsse Messe und Stundengebet ganz und ausschließlich in der Volkssprache persolviren (Collect. Lacens. tom. II. p. 216).

[1] Nach Lüft (I. S. 493) hätte Leo IX. im Jahr 1052 den Mainzer Diakon Humbert degradirt, „weil er in der Kirche zu Worms in einzelnen Theilen der Messe die deutsche Sprache einzuführen suchte". Allein an der betreffenden Stelle des Chronicon Urspergense (ad annum 1053, nicht 1052) ist nur die Rede davon, daß genannter Diakon am zweiten Weihnachtstag in Gegenwart von Kaiser und Papst die Epistel sang (wohl in fränkischer Weise), statt sie (nach römischem Brauch) zu lesen, obschon der Papst es ihm ausdrücklich untersagt hatte.

sich ihr mitunter sehr ungestümes Verlangen nach Einführung der Volkssprache beim katholischen Gottesdienst ganz einfach erklärt.

a. Der Gottesdienst bei den Katharern bestand aus Lesung des neuen Testamentes in der Volkssprache, darauffolgender Predigt, an welche sich Segnung anschloß, die einer von den Vollkommenen („Freund Gottes", „guter Christ") vornahm, worauf (in der Volkssprache) das Vaterunser als einzig erlaubtes Gebet mit der bei den Griechen üblichen Doxologie und zum Schluß nochmalige Segnung folgte. Daß im dualistischen System der Katharer für ein wirkliches, mittlerisches Erlösungsopfer durch Jesu Tod und darum auch für das eucharistische Opfer kein Platz sein könne, ist klar; Alles dreht sich um Belehrung aus den heiligen Schriften, besonders des neuen Testamentes, die man in der Volkssprache (französisch) nicht bloß in der Kirche, sondern auch in Conventikeln leidenschaftlich las. Die berühmte Synode von Toulouse (1229; can. 14) sah sich daher veranlaßt, zu verbieten, daß Laien überhaupt die Bibel haben[1]; nur das Psalterium oder Brevier für den Gottesdienst (pro divinis officiis) und die Gebetsstunden von der allerseligsten Jungfrau Maria dürfen auch die Laien ex devotione haben, aber durchaus nicht in die Volkssprache übersetzt. Damit war selbstverständlich und um so mehr die Abhaltung des öffentlichen Gottesdienstes in lingua vulgari ausgeschlossen. Es ist beachtenswerth, daß die Synode nur den Gebrauch des Psalters u. s. w. in *lingua vulgari*, nicht etwa auch in griechischer Sprache verbietet, wie denn auch das vierte allgemeine Concil im Lateran (1215) nicht daran dachte, für das ganze Abendland die Feier des Gottesdienstes in lateinischer Sprache vorzuschreiben, vielmehr die Bischöfe (can. 9) ausdrücklich verpflichtete, dafür zu sorgen, daß auch für jene Christen innerhalb ihrer Diöcese, welche einen andern als den römischen Ritus haben, nach ihrem Ritus und in der bei ihnen herkömmlichen liturgischen Sprache regelmäßiger Gottesdienst gehalten werde; die vielfach mißverstandene Stelle (c. 14. X.; de off. judicis ordinarii) lautet also: quoniam in plerisque partibus intra eandem civitatem et dioecesin permixti sunt populi diversarum linguarum, habentes sub una fide varios ritus et mores, districte praecipimus, ut pontifices hujus modi civitatum sive dioecesum provideant viros idoneos, *qui secundum diversitates rituum et linguarum divina illis officia celebrent et ecclesiastica sacramenta ministrent* instruendo eos verbo pariter et exemplo.

b. Wiclif und sein Nachtreter Hus erklärten als einzige Quelle der Offenbarung die heiligen Schriften, deren Lesung in der Volkssprache (Wiclif hatte sie selbst in's Englische übersetzt) sie gleich den Katharern dem Volke bringlich empfahlen. Daß die Husiten die gesammte Liturgie in lingua vulgari feierten, ersieht man aus dem Verbot einer Prager Synode von 1418, welche nur Lesung von Epistel und Evangelium in der Volkssprache beim Gottesdienst gestattete. Nach Wiclif und Hus besteht die eigentliche Kirche nur aus den Prädestinirten, dem Volke Gottes, und gibt es ein mittlerisches Priesterthum im Sinne der katholischen Kirche, ein Gnadenmittelamt ex opere operato nicht; ein lasterhafter Priester kann den Consecrationsact, den sie übrigens nicht als Wandlung fassen, gar nicht giltig vollziehen; das Hauptgewicht legten sie auf die Predigt (vgl. Hefele, Conc.-Gesch. 1. Aufl. 6. Bd. S. 830; 7. Bd. S. 52 ff.).

c. In § 18 haben wir des Näheren dargethan, daß die Reformatoren des 16. Jahrhunderts von vornherein den Opfercharakter der Eucharistie läugneten, das mittlerische Priesterthum verwarfen und den Gottesdienst lediglich als religiöses

[1] Ueber dieses älteste officielle Verbot des Bibellesens in lingua vulgari vgl. meine Abhandlung in Reithmayrs Lehrbuch d. bibl. Hermeneutik S. 202 ff.

Thun der Gemeinde resp. ihres Delegirten erklärten, ja vielfach selbst die Predigt nur als Act des öffentlichen Bekenntnisses auffaßten. Von einer λατρεία nomine Christi, von einem Opfern und Beten Namens des gottmenschlichen Hohenpriesters bei der Liturgie konnte da keine Rede mehr sein, und weil der Pastor bei all' seinem liturgischen Thun, selbst beim Spenden der Sacramente nur als Repräsentant der Gemeinde erschien (S. 271—272), so forderte es die Consequenz, daß er dabei auch die Sprache der Gemeinde spreche, der Volkssprache sich bediene. Wie in manch anderen Dingen (vgl. S. 81) so war auch hierin Zwingli von Anfang an consequent; er übersetzte nicht etwa die bisherige Liturgie ganz oder theilweise aus dem Lateinischen in's Deutsche, sondern verwarf sie alsbald vollständig, um eine neue in der Volkssprache an ihre Stelle zu setzen, wie dieß mutatis mutandis auch Seitens der übrigen Reformirten geschah und von Carlstadt angestrebt wurde. Zwar hatte auch Luther, wie aus mehreren Stellen seiner formula Missae ersichtlich, schon frühe es darauf abgesehen, eine durchaus deutsche Messe einzuführen, ging aber hierbei sehr vorsichtig und langsam zu Werk. Ihm war erstlich klar, daß der plötzliche Uebergang von der lateinischen Messe zu einer ganz deutschen für das Volk etwas Anstößiges und Störendes haben müsse, und ließ er daher in der 1523 veröffentlichten „formula Missae“ von der bisherigen Messe (mit Ausnahme des kleinen und großen Canon) zahlreiche Theile (Introitus, Kyrie, Gloria, Salutation, Collecte, Epistel, Graduale, Evangelium, Symbolum, Präfation, Sanctus, Paternoster, Pardomini, Agnus Dei, Benedicamus, Schlußsegen), und zwar in lateinischer Sprache fortbestehen. Es erschien ihm doch als etwas in der Geschichte Unerhörtes, mit der gesammten liturgischen Vergangenheit vollständig zu brechen, das reiche Erbe vieler Jahrhunderte, diesen kostbaren Schatz herrlicher Gebete und Gesänge ganz über Bord zu werfen; auch mochte er fühlen, wie schwer es sei, auf diesem Gebiete etwas völlig Neues zu schaffen, das dem Volke auch nur halbwegs genügen könnte. Auf der andern Seite war ihm ferner klar, daß eine Uebersetzung der aus dem römischen Meßbuch entnommenen zahlreichen Bestandtheile bei dem noch herrschenden Mangel einer gemeinsamen deutschen Schriftsprache schwierig, und daß mit einer Uebersetzung doch nicht gründlich geholfen sei, zumal deutsche Texte zu den althergebrachten Choralmelodien (und an anderen mangelte es noch) keineswegs passen. In der zu Anfang des Jahres 1525 verfaßten Schrift wider die himmlischen Propheten erklärt er: „ich wollte heute gern eine deutsche Messe haben, ich gehe auch damit um; aber ich wollte ja gern, daß sie eine recht deutsche Art hätte. Denn daß man den lateinischen Text dolmetscht und lateinischen (Sanges-) Ton oder Noten behält, lasse ich geschehen; aber es lautet nicht artig noch rechtschaffen. Es muß Beides, Text und Noten, Accent, Weise und Geberde aus rechter Muttersprach und Stimme kommen, sonst ist es Alles ein Nachahmen, wie die Affen thun. Nun aber der Schwärmergeist (Carlstadt) darauf bringt, es müsse sein (daß man die ganze Liturgie deutsch halte), und will aber die Gewissen mit Gesetz, Werk und Sünde beladen, so will ich mir die Weile nehmen und weniger dazu eilen (Alles deutsch zu machen) denn vorhin, nur zum Trutz den Sündenmeistern und Seelenmördern, die uns zu Werken nöthigen als von Gott geboten, die er nicht gebeut“ (bei Kliefoth IV. S. 249). Allein nachdem einmal der Gottesdienst als reiner Gemeindegottesdienst erklärt und es in's freie Belieben gegeben war, denselben ganz in der Volkssprache zu halten, machte man sich auch unter den Protestanten aller Orten vollständig deutsche Gottesdienstordnungen nach individuellem Ermessen zurecht, wodurch Luther sich veranlaßt, ja moralisch genöthigt sah, im Jahre 1526 eine Art deutscher Musterliturgie herauszugeben in seiner „deutschen Messe und Ordnung des Gottesdienstes“ (bei Daniel II. S. 97 ff.). In der Einleitung erklärt er ausdrücklich, daß er keineswegs gewillt sei, die lateinische Meßordnung der formula Missae abzuschaffen und

zur Annahme der deutschen Liturgie zu verpflichten, vielmehr sei es unbenommen, auch fortan an der lateinischen Sprache beim Gottesdienst festzuhalten. „Denn ich in keinem Weg will die lateinische Sprache aus dem Gottesdienst lassen gar wegkommen, denn es ist mir Alles um die Jugend[1] zu thun. Und wenn ich's vermöcht, und die griechische und hebräische Sprache wäre uns so gemein als die lateinische, und hätte so viel feiner Musika und Gesanges als die lateinische hat, so sollte man einen Sonntag um den andern in allen vieren Sprachen — deutsch, lateinisch, griechisch, hebräisch — Messe halten, singen und lesen. Ich halte es gar nicht mit denen (Carlstadt u. s. w.), die nur auf eine Sprache sich gar geben und alle andern verachten; denn ich wollte gern solche Jugend und Leute aufziehen, die auch in fremden Landen kunnten Christo nutz sein und mit den Leuten reden, daß nicht uns gienge wie den Waldensern in Böhmen (Hussiten), die ihren Glauben in ihre eigene Sprache so gefangen haben, daß sie mit Niemanden können verständlich und deutlich reden, er lerne denn zuvor ihre Sprache. So that aber der heilige Geist nicht im Anfang; er harrete nicht, bis alle Welt gen Jerusalem käme und lernet hebräisch, sondern gab allerlei Zungen zum Predigtamt, daß die Apostel reden konnten, wo sie hinkamen. Diesem Exempel will ich lieber folgen und ist auch billig, daß man die Jugend in vielen Sprachen übe, wer weiß, wie Gott ihrer mit der Zeit brauchen wird; dazu sind noch die Schulen gestiftet" (bei Daniel II. S. 99). Diese Aeußerungen Luthers lassen nicht bloß ersehen, daß er die Wichtigkeit der einen lateinischen Kultsprache für die Katholicität der Kirche ahnte und fühlte, sondern auch, daß er die Abhaltung des Gottesdienstes in der Volkssprache keineswegs für etwas schlechthin Wesentliches hielt[2]. Allein hierin war er, wie schon bemerkt, inconsequent, und es konnte daher nicht ausbleiben, daß gar bald unter Berufung auf den ausschließlich gemeindlichen Charakter des Gottesdienstes dieser auch unter den Protestanten überall nur in der Volkssprache gehalten und darin ein wesentliches Specificum des Protestantismus gegenüber dem Katholicismus erblickt wurde. Die Latinismen, denen wir in einzelnen altlutherischen Liturgien des 16. und 17. Jahrhunderts noch begegnen, erschienen als verwitterte Ruinen aus der guten alten Zeit. Eine nothwendige Folge der Läugnung des mittlerischen Priesterthums war die von Luther gleich anfänglich (1520) gestellte Forderung, daß die Consecrationsworte vom Liturgen laut gesprochen werden müssen, denn er spreche sie kraft des allgemeinen Priesterthums, als Organ der versammelten Gemeinde; übrigens stellte er es nachmals (1523) in der formula Missae wieder in's Belieben der Einzelnen, die Consecrationsworte „silenter vel palam recitare".

d. Die entschiedenen Jansenisten lehrten bekanntlich, daß die Prädestinirten allein die Kirche ausmachen, und daß, wer zur Kirche gehöre, gleichviel ob Mann oder Weib, giltig consecriren könne; ein mittlerisches Priesterthum im Sinne des Katholicismus läugneten sie, da ja die Prädestinirten als Sancti eines solchen Mittlerthums nicht mehr bedürfen. Consequent verlangte daher Quesnell die Volkssprache beim Gottesdienste, und arbeiteten Andere, z. B. Lebieu, darauf hin, daß die Consecrationsworte bei der heiligen Messe laut gesprochen werden und das Volk

[1] Er meint damit zunächst die Studenten in Städten und Märkten, bezüglich deren er anordnete, daß sie am Morgen den Metten und Nachmittags der Vesper beiwohnen, dabei in lateinischer Sprache Psalmen singen und Lectionen lesen (vgl. Daniel II. S. 96. 105).

[2] Uebrigens hatte er sich schon 1520 in seiner Polemik gegen den Opfercharakter der Eucharistie nicht bloß gegen das heimliche Sprechen des Canon, sondern überhaupt gegen die Anwendung der lateinischen Sprache ausgelassen und gerufen: „warum sollten wir Deutsche nicht Meß lesen auf unsere Sprache, so die Lateinischen, Griechen und viele Andere auf ihre Sprache halten?"

mit Amen auf dieselben antworte (cf. *Gueranger*, institt. liturg. tom. II, edit. 1, pag. 181 sqq.). Von den rationalistischen Anschauungen der Josephiner bezüglich des Priesterthums und von ihren ausgedehnten Bestrebungen, die Volkssprache in Deutschland und Oberitalien (Synode von Pistoja) zur Kultussprache zu machen, war schon oben S. 108—114 eingehend die Rede.

6. Gegenüber den Forderungen der lingua vulgaris beim Gottesdienste, wie solche seit dem späteren Mittelalter von offenen Häretikern und von mehr oder weniger versteckten Feinden der Kirche ausgingen, hat sich die kirchliche Auctorität allzeit entschieden ablehnend ausgesprochen, theils auf Provinzialconcilien, theils durch das Oberhaupt der Kirche[1] und besonders nachdrucksam auf dem allgemeinen Concil von Trient. Wie hätte sie auch das, was in der Regel nicht ihre treuen Söhne, sondern ihre Widersacher, zumeist aus unkirchlichen Motiven forderten, gewähren und dadurch ihr Ansehen sowohl als die Interessen der gutgesinnten Gläubigen schädigen können? Ohne seine abweisende Antwort gegenüber den Reformatoren im Einzelnen zu motiviren, hat der Kirchenrath von Trient (sess. 22 de sacrif. Missae, cap. 8) einfach erklärt: „non expedire visum est patribus, ut vulgari passim lingua Missa celebraretur", und hat sodann diejenigen, welche behaupten, die Messe müsse überall in der Volkssprache gefeiert werden („lingua tantum vulgari Missam celebrari debere"; can. 9) mit dem Kirchenbann belegt. Die gewichtigen Gründe, welche dieses entschiedene Auftreten der kirchlichen Auctorität rechtfertigen, werden wir im Nachfolgenden nunmehr des Näheren darlegen (vgl. dazu *Pallavicini*, hist. concil. Trident. lib. 18. c. 10).

7. Der erste Grund, warum die Väter des Tridentinums die Volkssprachen, deren theilweise Zulassung auch der König von Frankreich und Kaiser Ferdinand II. befürwortet hatten, gleichwohl so entschieden von der Feier des heiligsten Opfers ausschlossen, liegt ohne Zweifel in dem conservativen Charakter der katholischen Kirche, welche grundsätzlich alle Einrichtungen, die Product naturgemäßer Entwickelung sind und durch Jahrhunderte als zweckmäßig sich bewährt haben, mit einer, man möchte fast sagen heiligen Zähigkeit so lange festhält, als nicht veränderte Zeitverhältnisse und das Heil der Seelen deren Beseitigung und resp. Umgestaltung fordern. Nun haben wir aber gesehen, daß durch das ganze Abendland hin die lateinische Sprache auf dem Wege ungezwungener historischer Entwicklung Kultussprache wurde und von selbst es auch dann geblieben ist, als sie factisch zur todten Sprache geworden war. Ganz analog war es auch im Orient gegangen, wo zur Zeit des Tridentinums die meisten der gebräuchlichen Kultussprachen schon

[1] Clemens XI. verdammte in der Bulle Unigenitus (13. Sept. 1713) 101 Sätze des jansenistisch gesinnten ehemaligen Oratorianers Quesnell, deren 76. also lautete: Eripere simplici populo hoc solatium, jungendi vocem suam (sc. in lingua vulgari) voci totius ecclesiae, est usus contrarius praxi apostolicae et intentioni Dei. In der Bulle Auctorem fidei (28. Aug. 1794) wurden durch Pius VI. im Ganzen 85 Sätze censurirt, welche aus den Acten der Synode von Pistoja waren ausgezogen worden; bezüglich der 66. Proposition erklärte der Papst: Propositio asserens: „fore contra apostolicam praxin et Dei consilia, nisi populo faciliores viae pararentur, vocem suam jungendi cum voce totius ecclesiae" — intellecta de usu *vulgaris linguae* in liturgicas preces inducendae, falsa, temeraria, ordinis pro mysteriorum celebratione praescripti perturbativa, *plurium malorum facile productrix.*

seit Jahrhunderten todte Sprachen waren, ohne daß die dortigen Schismatiker oder Katholiken auch nur einen Wunsch nach Einführung der Volkssprachen in die Liturgie hätten laut werden lassen. Die Altehrwürdigkeit ihrer aus den Apostel- und Väterzeiten stammenden, durch vielhundertjährigen Gebrauch geheiligten Liturgien hatte den Völkern des Orients und Occidents so imponirt, daß sie an eine Aenderung derselben auch nur rücksichtlich der Sprache niemals dachten; diese Altehrwürdigkeit war es auch, auf welche die Väter des Tridentinums in ihrem negativen Bescheid (sess. 22. cap. 8) einzig und allein ausdrücklich Bezug nahmen.

Schon in § 23 wurde gezeigt, daß die römische Kirche in Sachen der Liturgie stets mit größter Pietät am Altüberlieferten fest hielt, und daß sie — weit entfernt, die Orientalen zur Annahme des römischen Ritus zu zwingen — dieselben vielmehr aus Verehrung für ihre altehrwürdigen Liturgien geradezu verpflichtete, an denselben festzuhalten (vgl. noch den Erlaß Pius' V. 21. Aug. 1556, Collect. Lacens. II. 450—451). Das Gleiche geschah auf dem Tridentinum in Kap. 8 der 22. Sitzung, wo der Gebrauch der Volkssprache in der Liturgie mit dem Beifügen untersagt wurde: „retento *ubique cujusque ecclesiae antiquo* et a sancta Romana ecclesia, omnium ecclesiarum matre et magistra, probato ritu." Dieses Decret gilt keineswegs bloß für den Occident, wo man römischen Ritus hat, sondern auch für die Griechen und Orientalen, für die gesammte Kirche, wie denn auch die Väter des Concils auf dem Libanon (1736; p. II. c. 13. n. 11) sich ausdrücklich auf obiges Decret berufen, wo sie anordnen, daß die Maroniten wie bisher so auch für die Zukunft ihre Liturgie in altsyrischer Sprache feiern sollen. Aber vielleicht wendet man gegen unsere Ausdehnung des fraglichen Decrets auch auf Griechen und Orientalen ein, daß von deren Liturgien doch nicht gesagt werden könne, sie seien „ritus a sancta Romana ecclesia probati". Dagegen weisen wir auf die Thatsache hin, daß auf dem Concil zu Florenz und kurz darnach, als es sich um die Union der Armenier, Jakobiten, Maroniten, Chaldäer u. s. w. handelte, auch die Liturgien der Griechen und Orientalen von der magistra ecclesiarum geprüft und anerkannt wurden. Clemens XI. hat in einem Breve vom Jahre 1705 ausdrücklich erklärt, es sei für den apostolischen Stuhl Gegenstand angelegentlicher Sorge, daß auch der orientalische Ritus fort und fort erhalten bleibe.

8. Daß die Kirche an den Liturgien in ihrer alten Gestalt und in ihrer ursprünglichen Sprache so entschieden festhält, kommt ohne Zweifel zunächst daher, weil sie weiß, daß dieselben gerade in dieser Gestalt, welche sie in der letzten Zeit von den Vätern und unter Respicienz der kirchlichen Auctorität erhielten, ganz sicher ein getreuer Ausdruck des orthodoxen Glaubens und des ächt kirchlichen Gebetsgeistes sind, während, wenn sie in die Volkssprachen übersetzt oder in ihnen bearbeitet würden, mit Grund zu befürchten stände, daß Irrthümer in sie eindringen, daß sie wenigstens verflacht und versubjectivirt werden könnten, zumal die Volkssprachen als lebende Sprachen in fortgehender Entwicklung begriffen sind, wodurch immer wieder neue Aenderungen bedingt wären, die von der obersten kirchlichen Auctorität kaum alle gehörig controlirt werden könnten.

Man darf als gewiß annehmen, daß eine bloße Uebersetzung unserer altehrwürdigen Liturgien in die betreffenden Volkssprachen auch der von den wohlwollendsten Eiferern für die Volkssprache beim Kult gehegten Erwartung nicht entsprechen würde. Einmal sind viele Stellen in unserer römischen Liturgie (um nur von dieser speciell zu reden) wegen ihrer Prägnanz sehr schwer zu übersetzen,

sodann bliebe gar Vieles, wenn auch richtig und gut übersetzt, dem Volke gleichwohl unverständlich und dunkel; wir erinnern nur an gar manche Psalmen, an die zahlreichen vereinzelten Psalmstellen im Meßbuch, mit denen ein einfacher Laie nichts Rechtes anzufangen wüßte. Die Anhänger der Reformation überzeugten sich daher bald, daß mit einer bloßen Uebersetzung der von ihnen noch beibehaltenen Meßtheile in die Volkssprache nicht geholfen sei, und gingen daher an selbständige Bearbeitungen, deren bekanntlich in Deutschland nach und nach eine Menge entstand, in denen die Confessionsunterschiede ihren unzweideutigen Ausdruck gefunden haben. Denken wir uns nun den Fall, die katholische Kirche würde eine allgemeine Erlaubniß geben, die alten Liturgien entweder in die Volkssprachen zu übersetzen oder auf Grundlage der alten Liturgien neue in den Volkssprachen zu bearbeiten. Wie leicht könnte schon beim bloßen Uebersetzen, noch mehr aber beim freien Bearbeiten nicht bloß mala sondern selbst bona fide Irrthümliches in solche Liturgien eindringen und durch sie unter das Volk gebracht werden, von der bloßen Verflachung des Gebetsinhaltes, von der Verwischung und Verflüchtigung des Gebetsgeistes, vom Geltendmachen der Individualiät des jeweiligen Uebersetzers oder Bearbeiters gar nicht zu reden. Daß die Uebersetzungen sowohl als die freien Bearbeitungen von der obersten untrüglichen Auctorität in der Kirche, d. i. vom apostolischen Stuhl controlirt werden müßten, ist klar (vgl. S. 351 f.). Halten wir nun eine solche Controle auch nicht für geradezu unmöglich, so wäre sie doch in Beziehung auf die ganze Kirche um so schwerer zu üben, als die Volkssprachen, weil lebende Sprachen, in steter Entwickelung begriffen sind, was die Folge hätte, daß an den Liturgien, sollte deren Sprache nicht gar bald wieder altmodisch und mißverständlich werden, von Zeit zu Zeit wieder Aenderungen gemacht werden müßten [1], die auch wieder der Controle bedürften. Daß also durch die allgemeine Einführung der Volkssprachen in die Liturgie die Bewahrung der Reinheit und Einheit des Glaubens wesentlich erschwert würde, ist sonnenklar. Wohl sind in die Liturgien der Griechen und Orientalen seit der Lostrennung vom untrüglichen Lehrer der Kirche einzelne Irrthümer eingedrungen und zwar zur Zeit, wo diese Liturgien noch in der Volkssprache gefeiert wurden; was müßte aber aus diesen Liturgien erst geworden, wie viele Irrthümer würden in sie noch eingedrungen sein, wenn nicht die betreffenden Sprachen in Bälde todte Sprachen geworden wären? Daß die schismatischen Griechen und Orientalen trotz ihrer Lostrennung von Rom nicht in so mannigfache Irrthümer, in eine so schreckliche Zerfahrenheit in Sachen des Glaubens hineingeriethen, wie die Protestanten, das danken sie zum guten Theil dem Umstand, daß sie ihre althergebrachten Liturgien in deren alter Form und Sprache beibehielten; in diesen festen, unveränderlichen Formen war der Glaubensinhalt gegen Alterirung und Verflüchtigung gut geschützt.

9. Ein weiterer Grund, warum die Kirche den alten Kultussprachen so entschieden den Vorzug vor den Volkssprachen gibt, liegt darin, weil jene als todte Sprachen sich mehr eignen, die in ihnen gefeierte Liturgie als das erscheinen zu lassen, was dieselbe ihrem innersten Wesen nach ist, als mittleri-

[1] In diesem Betreff äußert sich der Protestant Marheineke sehr wahr also: „Eine lebendige Sprache im Gottesdienst streitet mit der nothwendigen Unveränderlichkeit desselben; denn es kann nicht verhütet werden, daß je nachdem jene sich ändert, ausbildet und verbindet, auch die Liturgie jedesmal eine andere Gestalt annehme ... Ungeziemend nun wäre es im höchsten Grade, wenn auch die Sprache des Kultus dem Einflusse solcher Veränderungen sollte ausgesetzt sein, wenn man nach jedem halben Jahrhundert die Sprache des Gottesdienstes umschaffen müßte, weil sie unverständlich, geschmacklos und lächerlich geworden sein würde in so veralteter Form." System des Katholicismus Bd. III. S. 393.

schen Kult und nicht als bloßen Gemeindegottesdienst lediglich zum Zwecke der Belehrung und subjectiven Erbauung; sodann auch, weil die todte, dem gemeinen Gebrauch entrückte Sprache eine Art von Schleier um die hehren Mysterien bildet, welche im Kult sich vollziehen, während der Kult, in der Sprache des profanen Alltagslebens gefeiert, allerlei Profanationen ausgesetzt wäre.

a. Es ist gewiß nicht Zufall (vgl. S. 407), daß alle jene Häretiker, welche das mittlerische Priesterthum verwarfen und bloßes Volkspriesterthum lehrten, für den Gottesdienst die Volkssprachen forderten. Nach katholischer Lehre ist aber der Liturg in seinem gesammten Thun allererst nomine Christi, des himmlischen Opferers, Fürbitters und Gnadenspenders thätig (vgl. § 17), es ist sein Thun ein officielles, priesterlich-ministerielles; und wie er nun zum Zeichen dessen in einer Amtskleidung erscheint, welche von der des Volkes nach Form und Stoff sich specifisch unterscheidet und ihn als Repräsentanten des gottmenschlichen Hohenpriesters charakterisirt (vgl. die Symbolik der liturg. Gewänder), wie er ferner nicht in dem für's Volk bestimmten Raum des Gotteshauses, sondern regelmäßig im höher gelegenen Priesterraume seines heiligen Dienstes waltet, so spricht er als Liturg, dessen Hauptaufgabe nicht das Lehren, sondern das mittlerische Thun ist, ganz passend auch eine andere Sprache als das Volk, eine Sprache, die von keinem Volke mehr gesprochen wird, eine todte Sprache, die eben als solche besonders geeignet ist, den Liturgen als erhaben über das Volk, als „assumptus ex hominibus" erscheinen zu lassen.

b. Unter den Erklärungsgründen, warum die Völker des Orients und Occidents zur Zeit der Sprachenkrisis für die Liturgie an den alten, ihnen nicht mehr verständlichen Sprachen festhielten, haben wir schon oben (S. 407) auch das uralte τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις angeführt. Die palestinensischen Juden hatten nach dem babylonischen Exil, als das Chaldäische unter ihnen Volkssprache geworden war, für den Gottesdienst die althebräische Sprache beibehalten, lasen sogar (wie noch jetzt) die Schriftabschnitte (Paraschen und Haphtaren) beim Gottesdienste althebräisch, ohne Zweifel weil ihnen diese Sprache, in welcher sie von Anfang die Offenbarungen Gottes empfangen hatten, als heilig und eben darum für den heiligen Dienst als besondes passend erschien. Was Wunder daher, wenn auch die Christen jene Sprachen, in welchen seit Alters unter ihnen die erhabensten Mysterien gefeiert, die heiligsten Gefühle im Verkehr mit Gott zum Ausdruck gebracht worden, im Vergleich mit den neu entstandenen Volkssprachen als heilig betrachteten und als Sprachen des Heiligthums beibehielten? Die Volkssprache heißt lingua *vulgaris* und das Wort „vulgär" hat bekanntlich auch den Nebenbegriff des „Gemeinen, Profanen"; die Volkssprache dient eben auch dazu, täglich und stündlich und aller Orten selbst das Gemeinste und Niedrigste zum Ausdruck zu bringen, wird zum Fluche und zur Gotteslästerung mißbraucht, was bei einer todten Sprache nicht so der Fall ist. Schon deßhalb, sodann weil sie nur von Gebildeten verstanden wird, erscheint sie als ehrwürdig, ganz besonders aber ist sie ehrwürdig als Sprache der Mysterien, als Sprache, die seit Alters dann im Gebrauch steht, wenn der Himmel sich geheimnißvoll zur Erde neigt und die Creatur im Anschluß an den Mittler betend und opfernd empor zum Himmel steigt. Es war ein Zeichen gesunden, tiefreligiösen Sinnes, daß zur Zeit der Reformation und der Josephinischen Aufklärung die guten Elemente im Volke sich gegen Einführung der Volkssprache in die Liturgie geradezu auflehnten, weil sie darin eine Entweihung des Heiligen erblickten. Wir hörten oben (n. 4, S. 405 f.), daß zu Ende des achten Jahrhunderts in Deutschland die Gläubigen vielfach der Ansicht waren, so Heiliges wie das Vaterunser und Symbolum dürfe auch von den Laien nicht in der gemeinen

Volkssprache, sondern nur in lateinischer Sprache, die eben als heilige galt, gebetet werden, und Gregor VII., welcher den Gebrauch der Volkssprache bei der Liturgie unter den Slaven beanstandete (lib. 7, epist. 11), führt als Grund dafür seine Besorgniß an, es könnte das Heilige dadurch entwürdigt und profanirt werden, „ne vilescerent et subjacerent despectui", was in gleicher Weise auch die Väter des Tridentinums besorgten, wie aus Pallavicini sich ergibt, welcher unter den Gründen ihres Festhaltens an der lateinischen Sprache auch den anführt: „ne fidei nostrae mysteria quotidie communi sermone circumferantur a vulgo." In dem Breve, durch welches Alexander VII. das für den Volksgebrauch von Duvoisin in's Französische übersetzte Missale unter Excommunicationsandrohung verbietet (12. Januar 1661), sagt der Papst von derlei Uebersetzungen der Liturgie: „sacrosancti ritus majestatem latinis vocibus comprehensam dejiciunt et proterunt ac sacrorum mysteriorum dignitatem vulgo exponunt." (*Mühlb.* suppl. tom. II, pag. 565.) Pseudoalcuin (de div. off. c. 40) erzählt, daß Hirten den Meßcanon auf dem Felde gesungen haben und dafür von Gott bestraft worden seien, was Anlaß gegeben habe, den Canon still zu beten, „ne verba tam sacra et ad tantum mysterium pertinentia vilescerent, *dum pene omnes per usum ea retinentes per vicos et plateas aliisque in locis, ubi non conveniret, ea decantarent.*" Lassen wir die Thatsächlichkeit dessen, was Pseudoalcuin berichtet, dahin gestellt sein, soviel ist jedenfalls richtig, daß im Stillbeten des Canon eine Art von specieller disciplina arcani für den Canon als die eigentliche actio sacrifica gelegen ist; als *disciplina arcani* für die gesammte Liturgie aber erscheint die todte Sprache, durch deren Gebrauch die von Pseudoalcuin angedeutete Profanation des liturgischen Wortes möglichst abgeschnitten ist. Aber nicht bloß als Schleier um das Heilige zur Verhütung von Profanation durch das Volk[1] erweist sich die todte Sprache, sondern auch als Schleier, um die Profanation des Heiligen durch laue und unwürdige Priester vor den Augen des Volkes zu verhüllen. Der Liturg soll von dem, was er thut, lebendig durchdrungen, soll sich bewußt sein, daß er Organ Christi sei, und soll daher möglichst so beten, so handeln, wie Christus es thun würde, wenn Er da wäre und sichtbar die heilige Handlung vollzöge. Das Vorhandensein dieses Bewußtseins wird sich, wie in Miene und Geberde des Liturgen, so ganz besonders darin kund geben, daß er die heiligen Worte der Liturgie würdevoll, mit Verständniß, mit fühlbarer Wärme und Kraft ausspricht, liest oder singt; aber ebenso gibt sich innere Lauigkeit, Geistlosigkeit und Zerstreuung des Liturgen nach außen kund, und diese Manifestation würde für die Gläubigen noch viel leichter wahrnehmbar und ungleich störender sein, wenn der Liturg alle Lesungen und Gebete in der Volkssprache verrichten würde. „Wenn du", sagt Sailer dem Eiferer für Einführung der Volkssprache in die Liturgie, „dem geistlosen Manne am Altar anstatt des lateinischen ein deutsches Meßbuch unterschiebst und ihn daraus seine Messe deutsch heruntersagen lässest, so wird er jetzt für das Volk, das sein Wort versteht, ein Scandal sein, da er doch zuvor, wo er die lateinische Messe gleich geistlos herunterlas, wenigstens mit dem Laute, den das Volk nicht verstand, dessen Andacht nicht zu stören vermochte" (Beiträge zur Bildg. d. Geistl. II, S. 252). Hirscher, der bekanntlich (vgl. oben S. 114) in jüngeren Jahren selber für Einführung der deutschen Sprache beim Gottesdienst sich ausgesprochen hatte, schrieb später (in s. „Erörterungen") also: „Es vergessen die Lobredner der deutschen Liturgie ganz die viele Lauigkeit und das große Ungeschick so mancher Liturgen. Mögen sie erst, ehe sie vom deutschen Gottesdienste so reiche Erbauung erwarten, dafür sorgen, daß wenigstens die eminente Mehrzahl der Liturgen fromm und

[1] Das Beispiel einer solchen s. in Musica sacra 1879, S. 52 Anm.

würdig zu fungiren wisse. Bei gar vielen kalten und leichtfertigen Geistlichen kann man sich des Gedankens nicht erwehren: Gottlob, daß die leichtfertige Hudelei durch die fremde Sprache in etwas verdeckt ist." Es liegt in der Anführung dieses Grundes gegen die Volkssprachen in der Liturgie zwar etwas Beschämendes für den Priesterstand; allein es ist nun einmal nicht zu läugnen, daß es unter den Liturgen, wenn auch nicht viele, so doch manche gibt, gegenüber deren Profanation des Heiligen die todte Sprache als bergender Schleier vor den Augen des Volkes nur erwünscht sein kann. Doch möchten wir auf diesen Grund kein allzu großes Gewicht legen, zumal das Volk die Kälte und Leichtfertigkeit des Liturgen mehr oder weniger auch dann wahrnehmen wird, wenn derselbe nicht in der Volkssprache functionirt; denn auch Miene und Geberde verrathen die Beschaffenheit des Innern. Wichtiger ist der Grund, welcher nunmehr an letzter Stelle noch besprochen werden soll.

10. Schon oben S. 352 f. haben wir dargethan, wie die Innigkeit und Festigkeit der Verbindung einzelner Diöcesen und ganzer Kirchenprovinzen mit dem apostolischen Stuhl als dem *centrum unitatis ecclesiae* mächtig dadurch gefördert werde, daß sie mit diesem die gleiche Liturgie haben, mit dem Vater der gesammten Christenheit sozusagen aus einem Munde Gott loben. Durchdrungen von dieser Ueberzeugung waren die Päpste des früheren Mittelalters, hierin unterstützt von einsichtsvollen Fürsten, nach Kräften bemüht, die eine römische Liturgie als die Liturgie des apostolischen Stuhles durch's ganze Abendland hin einzuführen, was ihnen, mit ganz kleiner Ausnahme, auch wirklich gelang (vgl. S. 340 f.). Der Gebrauch ein und derselben Liturgie erhält aber die verschiedenen Völker des Abendlandes nicht bloß in reger Verbindung mit Rom, sondern bewirkt auch, daß sie unter einander sich lebhaft als Brüder fühlen, erleichtert deren Verkehr unter einander und mit dem Oberhaupt der Kirche, erweist sich endlich auch als ganz vorzügliches Mittel, die Zerklüftung der einen, den Himmel auf Erden darstellenden Kirche in sogenannte Nationalkirchen aufzuhalten und die traurigen Folgen der aus der Sünde stammenden Sprachenverwirrung (Gen. 11) wenigstens bei der Feier des heiligsten Opfers möglichst zu paralysiren.

a. Es ist selbstverständlich, daß zur einen römischen Liturgie ganz wesentlich auch die lateinische Sprache gehört; in den Kult die Volkssprachen einführen, hieße die römische Liturgie aufgeben, auch wenn man letztere noch so gut und getreu übersetzen würde. Als in Frankreich während des 17. und 18. Jahrhunderts die Anhänglichkeit an den apostolischen Stuhl unter verschiedenen Einflüssen sich vermindert hatte, da legte man in vielen Diöcesen eigenmächtig die römische Liturgie bei Seite und führte Sonderliturgien ein, in welchen übrigens durchweg die lateinische Sprache beibehalten war. Wurde nun schon dadurch, wie es Thatsache ist, die Verbindung mit dem apostolischen Stuhle sehr gelockert, so wäre das gewiß noch mehr der Fall gewesen, wenn man in diese Liturgien auch die Volkssprache eingeführt hätte. Wo immer Häresie oder Schisma gegen Rom als das centrum unitatis sich erhoben, war gewöhnlich das Aufgeben der römischen Liturgie und das Einführen der Volkssprache in die Liturgie im nächsten Gefolge, zum klaren Beweis, daß Einführung der lingua vulgaris in den Kult und Entfremdung von Rom in tief innerem, wenn auch nicht geradezu nothwendigem Zusammenhang stehen. Hätten die Slaven römische Liturgie oder doch ihre orientalische Liturgie in lateinischer Sprache gehabt und wären sie in Folge dessen mit Rom und der abendländischen Kultur in lebensvoller Verbindung gestanden, sie würden wahr-

scheinlich nicht in's Schisma hineingerathen sein und würde die colossale russische Nationalkirche nicht existiren (vgl. Hettinger, Die Liturgie der Kirche u. s. w. S. 60 f.).

b. Wie mit Rom so ist die abendländische Christenheit durch die eine lateinische Kultussprache auch unter sich in lebensvoller Verbindung geblieben, ist namentlich das Bewußtsein religiöser Zusammengehörigkeit wesentlich gefördert worden. Mögen im äußern, bürgerlichen und politischen Leben beispielshalber der Deutsche und Franzose sich noch so schroff gegenüberstehen, wenn sie im Gotteshaus bei der einen Liturgie zusammenkommen und die Töne der einen ihnen wohlbekannten Kultussprache hören, da fühlen sie sich als Glieder der einen Gottesfamilie, als Brüder in Christo, in welchem es keinen Deutschen und keinen Franzosen gibt, sondern Alle eins sind (Gal. 3, 28). Oft genug kann man von Solchen, welche den französischen Feldzug mitmachten, hören, daß sie mitten im Feindesland sich wenigstens in den Kirchen, bei der einen Liturgie heimisch fühlten und Regungen religiöser Bruderliebe selbst gegen den Feind in sich verspürten. Die Verschiedenheit der Sprachen trennt die Menschen mehr oder minder von einander, richtet eine Art geistiger Scheidewand zwischen ihnen auf, macht sie gegenseitig zu Fremdlingen (βάρβαροι) und theilt sie in Nationen. Die Sprachverschiedenheit selber aber, mit welcher die Nationalverschiedenheit Hand in Hand geht, ist ihrem Ursprunge nach eine Folge des Sündenfalles[1], und kein Mensch zweifelt daran, daß einstens, wenn die Sünde ganz überwunden ist, im Zustand der künftigen Verklärung es nur noch eine Sprache geben werde. Am ersten Pfingstfest, wo die Wirkungen des vollbrachten Erlösungsopfers bei Ausgießung des heiligen Geistes in die neugegründete Kirche recht augenfällig zu Tage traten, erscheint als eine derselben auch die momentane wunderbare Aufhebung der Sprachschranken, da Angehörige der verschiedensten Nationen und Sprachen, ein Jeglicher die Apostel in seiner Sprache reden hörte (Apg. 2, 7—11). In der heiligen Messe nun vollzieht sich geheimnißvoll das eine Erlösungsopfer von Golgotha, durch welches, in potentia wenigstens, die Sprachenverschiedenheit als Folge der Sünde aufgehoben wurde; wer möchte es nun nicht passend finden, daß bei der Feier dieses völkereinenden Opfers überhaupt nur eine oder — da dieß annoch unthunlich ist — wenigstens durch möglichst große Gebiete der Kirche hin eine und dieselbe Sprache zur Anwendung komme, daß hierdurch die, Nationen und Sprachen einigende Kraft des Opfers zur Darstellung gebracht und der Himmel auf Erden anticipirt werde. In der heiligen Messe neigt sich der Himmel geheimnißvoll zur Erde, vollzieht sich das himmlische Opfer unter uns, umgeben unsichtbar Myriaden von Engeln und Heiligen den Opferaltar, „ist Alles himmlisch" (Chrysost.); wie passend, wenn dabei durch's ganze Abendland hin von den Liturgen, welche den einen verklärten Hohenpriester repräsentiren, auch nur eine Sprache, und zwar eine dem irdischen Verkehre entzogene weil todte Sprache gesprochen und hierin die futura gloria anticipirt wird, von der wir uns allen Sprachen- und Nationalitätenunterschied ausgeschlossen denken! Nun dürfte auch klar sein, mit welchem Recht wir sagten, die Einheit der liturgischen Sprache sei ein wirksames Gegenmittel wider das sogenannte Nationalkirchenthum.

c. Dadurch, daß die lateinische Sprache seit dem frühesten Mittelalter durch's ganze Abendland hin Kultussprache geworden ist, ergab sich zunächst für den Klerus des Occidentes die dauernde Nothwendigkeit, diese Sprache zu erlernen, und wurde er so in den Stand gesetzt, auch die Kenntniß der lateinischen Väter und Profanscribenten, sowie der kirchlichen Canones sich anzueignen, eine gründ-

[1] Vgl. den Nachweis bei Engelmann, von den Charismen u. s. w. 1848, S. 315 ff.

lichere theologische und profane Bildung sich zu erwerben. Denken wir uns, es wäre bei der Sprachenkrisis das Lateinische aus der Liturgie des Abendlandes verschwunden und an seine Stelle allüberall die betreffende Volkssprache getreten. Würde wohl auch dann das Studium der lateinischen Väter, des kirchlichen Rechtes sowie der alten Klassiker in den Klöstern und religiösen Genossenschaften des Mittelalters einer solchen Pflege sich erfreut haben, wie dieß factisch der Fall gewesen? Würden nicht vielmehr die theologischen und canonistischen Studien, deßgleichen das zumeist nur vom Klerus betriebene Studium der alten Klassiker auf Jahrhunderte hinein in tiefen Verfall gerathen sein? Und würde nicht selbst jetzt noch, wenn etwa die lateinische Sprache in der Gegenwart aus der Liturgie verschwände, gar bald ein Verfall des gründlichen und namentlich des allseitigeren Betriebes lateinischer Sprachstudien sich bemerklich machen? Wohl ist auch die griechische Sprache eine klassische und sind in ihr fast noch mehr und herrlichere Väterwerke verfaßt, als in der lateinischen; aber gleichwohl wurde durch's ganze Mittelalter herab und noch später das Studium der lateinischen Sprache im Abendland ungleich, um nicht zu sagen unendlich mehr betrieben, als das der griechischen, weil eben die lateinische Sprache Kultussprache und als solche überall verbreitet war. Jahrhunderte lang war das Lateinische die ausschließliche Sprache der Wissenschaft und des gelehrten Verkehres durch's ganze Abendland hin, und noch jetzt ist sie die officiell-kirchliche Verkehrssprache für den ganzen katholischen Erdkreis [1], was sie nur als Kultsprache der römischen Kirche geworden ist. Selbst Luther hatte, wie wir oben (S. 410) sahen, für diese Katholicität des Lateinischen als Kultussprache noch ein richtiges Gefühl.

11. Gegenwärtig wird innerhalb der katholischen Kirche die Liturgie in lateinischer, altgriechischer, syrischer, chaldäischer, altarmenischer, altäthiopischer, koptischer und altslavonischer Sprache gefeiert, Sprachen, deren keine mehr vom Volke gesprochen wird. Die Zahl der Katholiken aber, unter welchen die eigentliche Volkssprache im Gebrauch steht, ist verschwindend klein [2]. Erwägt man vorurtheilsfrei die oben (n. 7—10) angeführten Gründe, welche gegen Einführung der lingua vulgaris in die Liturgie sprechen, so wird man zugestehen müssen, die Kirche sei in vollem Recht, da sie entschieden auf Beibehaltung der alten Kultsprachen besteht. Von dieser Praxis könnte sie füglich nur dann abgehen und von ihrem gottverliehenen Recht, die Vulgärsprachen bei der Liturgie zuzulassen, nur dann Gebrauch machen, wenn das Heil der Seelen dieß erforderte, resp. wenn die geistigen Vortheile, welche an den Gebrauch der alten Kultsprachen, und welche speciell an den Gebrauch der lateinischen Sprache im Abendland geknüpft sind, von denen, welche der Gebrauch der Volkssprache mit sich brächte, entschieden und weit überwogen würden.

[1] Vgl. hierüber Hettinger, aus Welt und Kirche I. S. 419 ff.

[2] Wie schon oben erwähnt wurde, hat Urban VIII. (im Jahre 1624) den Karmeliten gestattet, daß sie für die arabisch redenden Katholiken Persiens die römische Liturgie in der arabischen Volkssprache feiern „ad consolationem populorum, qui in eo regno catholicam fidem nuper susceperunt“; das römische Missale mußte damals genau (literaliter) in's Arabische übersetzt und von Rom approbirt werden. Auch im Patriarchat Antiochia wird mit Genehmigung Roms die Liturgie (nach griechischem Ritus) in der arabischen Volkssprache gefeiert. Das Gesuch der Missionäre in Georgien (am Kaukasus), nach römischem Ritus in der Volkssprache der Georgier celebriren zu dürfen, wurde (1631) von der Propaganda abschlägig beschieden, jedoch mit dem Beifügen, „nisi esset medium ad convertendos Georgianos potissimum“ (cf. Collect. Lacens. II. pag. 501—502). Auch für China wurde der Gebrauch der Volkssprache in der Liturgie trotz wiederholter Bemühung der Missionäre aus dem Jesuitenorden nicht gestattet (cf. Bened. XIV. de sacrif. Missae I. 82).

Aber, so frägt man, ist es denn keine Gefährdung oder doch Schädigung des Seelenheiles der Gläubigen, daß sie in Folge des Gebrauches einer todten Sprache in der Liturgie sich nicht lebensvoll an die Thätigkeit des Liturgen anschließen können? Den innigen Anschluß des Volkes an den Liturgen habe ich bei Entwickelung des Begriffes von λεῖτον ἔργον (§ 16) gewiß stark genug betont, und könnten wirklich die Gläubigen in Folge des Gebrauches einer todten Sprache nicht lebensvoll und auf segenbringende Weise in die Liturgie eingehen, so würde ich mich ganz entschieden für Einführung der Volkssprachen in den Kult aussprechen; denn dazu ist ja Christus als Haupt durch sichtbare Stellvertreter inmitten seiner Glieder auf Erden liturgisch thätig, damit diese ihrerseits an die liturgische Thätigkeit des Hauptes sich anschließen und in solchem Zusammenschluß die Mängel ihres gottesdienstlichen Thuns ergänzen und Gnade um Gnade — jeder nach seiner Art und seinem Bedürfniß — sich aneignen können (vgl. S. 236 ff.). Allein für den Zweck solchen Anschließens ist es vollständig ausreichend, wenn die Gläubigen vom Wesen der betreffenden liturgischen Handlung, sowie von deren Ritus (den Worten und besonders den begleitenden symbolischen Handlungen) wenigstens insoweit ein Verständniß haben, daß sie wissen, um was es sich dabei handelt, welche subjectiven Acte sie dabei vollziehen, in welcher Stimmung sie beten, für was sie danken sollen u. s. w., um in entsprechender, segenbringender Weise an das Thun des Liturgen sich anzuschließen. Ein solches Verständniß sowohl der Meß- als der Sacramentenliturgie dem gläubigen Volke zu vermitteln, sind die Seelsorger strengstens verpflichtet (Trident. sess. 22 de sacrif. missae cap. 8. sess. 24 de reform. cap. 7), und ist diese Vermittlung auch nicht allzu schwer; schließt ja der katholische Kult zahlreiche symbolische Handlungen in sich, welche, wie früher (S. 391 ff.) gezeigt wurde, durchschnittlich sehr populär und vielfach leichter verständlich sind als die sie begleitenden Worte, welche letztere in großen Kirchen, auch wenn sie in lingua vulgari und durchweg laut gesprochen würden, von gar Vielen nicht einmal äußerlich genau vernommen werden könnten, vom innern Verständniß derselben, das auch in den Volkssprachen genug Schwierigkeiten darböte, gar nicht zu reden. Gerade die Gliederung unserer römischen Meßliturgie durch zahlreiche symbolische Handlungen erleichtert es (vgl. S. 391 bis 392) auch dem einfachsten Laien, in seiner Art mit Andacht und Segen dem heiligsten Opfer beizuwohnen. Dazu kommt, daß in unseren Tagen dem Volke gute Gebetbücher in lingua vulgari zu Gebote stehen, die sich Jeder mehr oder weniger nach seiner Individualität auswählen kann, wie denn überhaupt gerade in Folge des Gebrauches einer todten Sprache beim Gottesdienste der Individualität des Einzelnen in wünschenswerther Weise viel Spielraum gelassen ist. Jeder kann — unbeschadet der wesentlichen Objectivität eines betreffenden Kultactes im Großen und Ganzen — nach seiner geradigen Stimmung, nach seinem Bedürfniß sich an demselben betheiligen, was nicht im gleichen Grade der Fall wäre, wenn stets nur Gebete in der Volkssprache vom Liturgen laut vorgebetet oder auch gemeinsam gesprochen würden (vgl. des Näheren S. 247). Der Haupterklärungsgrund, warum durchschnittlich sowohl in den Kirchen als außerhalb derselben unter den Katholiken mehr gebetet wird, als unter den Protestanten,

liegt sicherlich darin, daß die Katholiken bei ihrem öffentlichen Gottesdienst viel Gelegenheit haben, nach dem individuellen Herzensbedürfniß und doch im Anschluß an den auf dem Altare gegenwärtigen himmlischen Hohenpriester zu beten, während die Protestanten bei ihrem Gottesdienst, auch sofern er Gebetsgottesdienst ist, fast ausschließlich passiv und resp. receptiv sind, vielfach nicht einmal mittelst des „Amen" an den Pastor sich anschließen, welcher langathmige Gebete vorspricht, die meist sehr allgemein gehalten sind (vgl. Bähr, d. protest. Gottesdienst, S. 66 ff.). Durch Einführung der Volkssprachen in die katholische Liturgie würde die Frömmigkeit und Erbauung des Volkes nicht bloß nicht gefördert, sondern geschädigt, und dem Gottesdienst selber gar bald das Gepräge einer Predigt in Form der Liturgie aufgedrückt werden, wofür abschreckende Beispiele genug aus der Zeit Josephinischer Aufklärung vorhanden sind; man vergleiche z. B. nur das „Ritual nach dem Geist und den Anordnungen der katholischen Kirche" (2. Aufl. 1833), das noch nicht einmal zu den schlimmsten Producten der bezeichneten Zeit gehört.

a. Wie sehr der Kirche daran gelegen ist, daß allererst die Seelsorger selber ein gründliches Verständniß der Liturgie haben, das beweisen zahllose Vorschriften, die zunächst für das Abendland gegeben wurden; auch den Griechen hat noch Benedict XIV. dringend eingeschärft, in specieller Rücksicht auf das Verständniß ihrer Liturgie ein gründliches Verständniß der griechischen Sprache sich anzueignen, „graecae linguae peritiam non levem et extimam, sed perfectam et omnibus numeris absolutam" (Collect. Lacens. II. 531). Nur der Seelsorger, welcher ein lebensvolles Verständniß der Liturgie besitzt, wird im Stande sein, den für die ganze Kirche bindenden tridentinischen Vorschriften bezüglich der Unterweisung des Volkes in Sachen der Liturgie nachzukommen. In dem schon wiederholt erwähnten Kap. 8 der 22. Sitzung wurde in specieller Rücksicht auf die lateinische Sprache als Kultsprache verordnet: Etsi Missa magnam contineat populi fidelis *eruditionem*, non tamen expedire visum est Patribus, ut *vulgari passim lingua* celebraretur. Quamobrem retento ubique cujusque ecclesiae *antiquo* et a sancta romana ecclesia ... probato ritu ne oves Christi esuriant neve parvuli panem petant, et non sit, qui frangat eis, mandat sancta Synodus pastoribus et singulis curam animarum gerentibus, nt *frequenter inter Missarum celebrationem* vel per se vel per alios *ex iis, quae in Missa leguntur, aliquid exponant,* atque inter caetera sanctissimi *hujus sacrificii mysterium aliquod declarent, diebus praesertim dominicis et festivis.* Hiernach sind die Seelsorger verpflichtet, in der Pfarrpredigt (denn diese findet nach altkirchlichem Brauche intra Missam, vor oder nach dem Credo statt) an Sonn- und Festtagen, wo das Volk zum Besuch des öffentlichen Gottesdienstes, speciell zum Meßhören verpflichtet ist, häufig von der heiligen Messe zu handeln, dabei erstlich dem Volke von dem, was der Liturg in fremder Sprache liest oder singt, etwas zu erklären, selbstverständlich so und in solcher Ordnung, daß nach und nach alle Lesungen und Gebete der Messe daran kommen; alsdann aber auch das geheimnißvolle Wesen des heiligen Meßopfers und die bei der Feier desselben vorkommenden mysteriösen, tief bedeutsamen symbolischen Handlungen zum Gegenstande homiletischer Darlegung zu machen. Was die Kirche hier verlangt, sind liturgische Predigten über die heilige Messe, über Lesungen, Gebete und Handlungen bei derselben, und zwar zu dem ausgesprochenen Zweck, damit die Schäflein, die an Sonn- und Feiertagen der heiligen Messe anzuwohnen verpflichtet sind, bei derselben nicht Hunger leiden müssen, sondern eine fette Weide finden, was der Fall ist, wenn sie in die Opferthätigkeit des Hauptes in entsprechender Weise ein-

gehen. Daß hierzu nicht das Verständniß eines jeden Wortes und jeder kleinsten Ceremonie nothwendig sei, wurde schon oben dargethan. Wird überall dieser weisen Vorschrift genügt, werden von Zeit zu Zeit Predigten über Wesen, Wirkungen und den gesammten Ritus der heiligen Messe gehalten, werden außerdem an jedem Sonn- und Festtage in der Pfarrpredigt das Evangelium oder die Epistel des Tages oder beide zumal unter Berücksichtigung des Introitus, der Collecte u. s. w. erklärt und wird dem Volke jederzeit in Kürze (am Schluß der Predigt) gesagt, in welcher speciellen Intention an diesem Tage das heiligste Opfer gefeiert werde, um was es bei demselben dem Geiste der Liturgie gemäß bitten, für was es danken, welche specielle Gnade es aus dem Opferschatz sich anzueignen suchen solle, dann werden ganz gewiß die Schäflein allzeit am Altare reiche Weide finden und wird sicherlich keines derselben auch nur den leisesten Wunsch hegen, es möchte die heilige Messe in lingua vulgari gefeiert und dadurch ihres heiligen Gewandes beraubt werden. Die Volksgebetbücher betreffend, die von größter Wichtigkeit sind, sollte der Seelsorger ganz besonders solche empfehlen, die sich möglichst enge an die officielle Liturgie und an das Kirchenjahr anschließen. Gueranger's „Kirchenjahr" (vgl. oben S. 121) ist leider zu umfänglich (10 Bändchen) und wohl auch zu gelehrt, als daß es in die eigentlichen Volkskreise eindringen könnte; gebildeten Laien wird es den engen Anschluß an die Liturgie der Kirche leicht und genußreich machen.

b. Damit die Gläubigen auch beim Empfang der heiligen Sacramente dem Liturgen innerlich folgen und ungeachtet des Gebrauches der todten Sprache in die heilige Handlung lebensvoll eingehen können, hat der Kirchenrath von Trient (sess. 23. de reform. cap. 7) sehr weise verordnet: Ut fidelis populus ad suscipienda Sacramenta majori cum reverentia atque animi devotione accedat, praecipit sancta Synodus *episcopis* omnibus, ut non solum, cum haec per se ipsos erunt populo administranda, prius illorum *vim et usum pro suscipientium captu explicent*, sed etiam idem *a singulis parochis* pie prudenterque *etiam lingua vernacula*, si opus sit et commode fieri poterit, servari studeant juxta formam a sancta Synodo in catechesi singulis sacramentis praescribendam, quam episcopi in vulgarem linguam fideliter verti atque a parochis omnibus populo exponi curabunt. Der römische Katechismus, der hier gemeint ist, enthält bekanntlich im Hauptstück de sacramentis nicht bloß gründliche Erörterungen über Materie, Form und Wirkungen der einzelnen Sacramente, sondern auch (am ausführlichsten bei der Taufe) über den Ritus ihrer Spendung; das Gleiche gilt von unseren Diöcesankatechismen, an Handen welcher die Kinder in der Schul- und die Erwachsenen in der sonntäglichen Kirchenkatechese auch über die Liturgie der Sacramente gründlich unterrichtet werden. Zur Liturgie des öffentlichen Stundengebetes, wo solches noch besteht, kommt das Volk gewöhnlich nicht; gleichwohl wird es der Seelsorger über dessen Bedeutung im Großen und Ganzen orientiren, nicht bloß damit es weiß, was eine Vesper, eine Mette u. s. w. ist, sondern damit es nie vergesse, wie seine Priester als Mittler bei Tag und bei Nacht auch nomine populi beten und damit es wenigstens in einer am Morgen und Abend zu erweckenden guten Meinung an die betenden Mittler sich anschließe.

c. Schon S. 247 haben wir es als wünschenswerth bezeichnet, daß die Gläubigen beim Gottesdienst die Responsorien auf den Accentus des Liturgen, also auf das Dominus vobiscum, Sursum corda u. s. w., sowie das Amen als Zustimmung zum liturgischen Gebete singen, was nicht schwer einzuführen ist; die Gläubigen verstehen diese Responsorien auch in lingua latina und werden durch solches Mitsingen wieder und wieder gemahnt, sich an den Liturgen anzuschließen, in die Thätigkeit des mittlerischen Hauptes einzugehen.

12. Daß überall, wo das römische Missale, Brevier und Pontificale recipirt ist, von den betreffenden liturgischen Acten die Volkssprache schlecht-

hin ausgeschlossen sei, ist klar; das Gleiche gilt bezüglich der Sacramenten- und Sacramentalienspendung u. s. w. für jene Diöcesen, wo das römische Ritual einfachhin und ganz recipirt wurde. Bei uns in Deutschland aber, deßgleichen in Frankreich und anderwärts haben die Bischöfe ihre Diöcesanritualien dem römischen wohl accommodirt, aber mancherlei eigene Riten beibehalten, bezüglich welcher sie meines Erachtens nach wie vor das Recht besitzen, dieselben aufrechtzuerhalten und, soweit es ihnen nothwendig scheint, entsprechend umzugestalten (vgl. oben S. 53—54 u. S. 348—349). In diesen, dem römischen Ritual bloß accommodirten Diöcesanritualien kommt in der Regel auch die Volkssprache — im einen mehr, im andern weniger häufig — zur Anwendung, und wie mir scheint, haben die Bischöfe das Recht, am dießbezüglichen Herkommen festzuhalten, wie sich denn auch thatsächlich noch in den Ritualien und Manualien, welche in neuester Zeit von Ordinarien Deutschlands (z. B. Augsburg, Eichstätt, München, Ermland, Trier, Paderborn, Münster, Mainz) herausgegeben wurden, Einzelnes — in manchen, z. B. im Mainzer, sehr Vieles — in deutscher Sprache findet; ist ja doch bei Taufe und Trauung die Fragestellung in lingua vulgari wenigstens bei uns schlechthin nothwendig. Von Herkommen und berechtigter Gewohnheit ganz absehend, möchte ich mich übrigens vom principiellen Standpunkt aus dafür aussprechen, daß überall nicht nur für die wesentlichen Spendeformeln der Sacramente, sondern auch für alle Exorcismen, Gebete und Segnungsformulare, kurz für Alles, was so recht und entschieden mittlerischen Charakter hat, ausschließlich die lateinische Sprache in Anwendung gebracht werde; dagegen wird man bei Fragen an den Empfänger oder seinen Stellvertreter, sofern sie des Lateinischen nicht kundig sind, dann für Symbolum und Vaterunser im Taufact sich der Volkssprache bedienen, deren Gebrauch auch am Platz sein dürfte, wo es sich um Wortformen handelt, die vorwiegend erklärender und paränetischer Natur sind, z. B. bei „Si vis ad vitam ingredi" etc., bei Darreichung des Taufkleides, der Taufkerze, des Trauringes u. dgl. Jedenfalls wird es besser sein, wenn im Rituale die Volkssprache zu wenig als zu viel in Anwendung kommt. Daß man übrigens in Rom hierin nicht rigoros sei, beweist die von dorther ertheilte Approbation für das Linzer Ritual (1838), in welchem verhältnißmäßig sehr viel Deutsches enthalten ist.

a. Man hat in neuerer Zeit das ganze Missale zum Gebrauch für Laien in die Volkssprache, auch in's Deutsche übersetzt. Mag das dießbezügliche strenge Verbot Alexanders VII. (12. Jan. 1661)[1] auch nicht mehr in Rechtskraft sein, so erscheinen mir derlei Uebersetzungen des ganzen Missale schon aus dem Grunde nicht als sehr zweckmäßig, weil gewöhnliche Laien für gar manche der veränderlichen Theile des Meßbuches, z. B. Introiten, Gradualien, Offertorien u. dgl. doch kein rechtes Verständniß haben; gründlicher gebildete Laien aber können sich eines lateinischen Handmissale bedienen, deren ja verschiedene Ausgaben vorhanden sind. Was den Ordo oder das *Ordinarium Missae* (den unveränderlichen Theil einschließlich des Canon) betrifft, so hat zwar noch Pius IX. (6. Jan. 1851, 6. Juni 1857; *Mühlbauer* II. 24) verboten, ihn für das Volk zu übersetzen, und den Bischöfen untersagt, derlei Uebersetzungen oberhirtlich zu approbiren[2]; allein

[1] Vgl. hierüber des Näheren Reusch, der Index verbotener Bücher Bd. II. S. 542 ff.

[2] Ohne Zweifel aus diesem Grunde ist in Guerangers année liturgique der Meßcanon nicht übersetzt; in der mit bischöflicher Approbation erschienenen deut-

bei uns in Deutschland scheint eine berechtigte gegentheilige Gewohnheit zu bestehen[1]; wenigstens wurde bis in die jüngste Zeit das Ordinarium Missae in deutscher Sprache als „Meßandacht" in mehrere mit bischöflicher Auctorität edirte Diöcesangebetbücher aufgenommen und anderen vielverbreiteten Gebetbüchern, welche es lingua vernacula enthalten, z. B. dem „Jubilate" und dem „Lasset uns beten" von C. Mohr wurde das oberhirtliche „Imprimatur" ertheilt, vielleicht im Hinblick auf die einschlägige Entscheidung der Congreg. Indicis vom 23. April 1860 (bei Benger II. S. 230); auch vollständige Missalien sind in deutscher Sprache unbeanstandet erschienen (Lit. Handw. Nr. 403). Ich kann diese Gewohnheit nicht mißbilligen, denn das Bedenken[2], es möchte, wenn Laien die Messe in lingua vulgari mitlesen können, die Ehrfurcht vor dem Mysterium der Opferfeier bei Manchen darunter leiden, wird doch wohl reichlich durch die Erfahrung aufgewogen, daß für die Allermeisten, welche derlei Bücher gebrauchen, ein großer Trost und Segen darin gelegen ist, bei der heiligen Messe sich bis in's Einzelnste an den Opferpriester anschließen zu können. Auch kann man sich für den in Rede stehenden Usus auf ein Decret der Ritus- (Index-?) Congregation vom 7. Sept. 1850 (*Mühlbauer* supplem. II. 566) in una Rupelliensi berufen. Von Rochelle in Frankreich war an die Congregation berichtet worden, es komme dort sehr häufig vor, daß Gläubige (Laien) nicht nur die heiligen Schriften besonders des neuen Testamentes, sowie das Brevier und Meßformularien latine *et gallice* in Händen haben, sondern sogar des *Ordinarium Missae* in wörtlicher Uebersetzung (literaliter traductum) sich bedienen, und daß man sich nicht einmal viel darum kümmere, für derlei Bücher die bischöfliche Approbation zu erholen. Auf die Anfrage, was an dieser Praxis zu dulden oder zu reformiren sei, antwortete die Congregation: *Spectare ad episcopum.*

b. Das Verbot, beim Taufact die nöthigen Fragen (bezüglich des Namens, bei der Abrenuntiatio satanae etc.) nur in der Volkssprache oder zuerst in lateinischer und sofort noch in der Volkssprache zu stellen (C. R. 12. Sept. 1847), deßgleichen bei Spendung der Communion die Worte Ecce agnus Dei und Domine non sum dignus in der Volkssprache zu sprechen (C. R. 23. Mai 1835), will doch wohl nur da verpflichten, wo das römische Rituale ganz und gar eingeführt ist; übrigens wird auch an solchen Orten in Beziehung auf die liturgische Fragestellung in gar vielen Fällen die Natur der Sache ein Abweichen fordern, das in sich als entschuldigt erscheint.

§ 28.

Die entsprechende Ausführung der vorgeschriebenen Kultformen durch den Liturgen.

1. Im Decret de observandis et evitandis in celebratione Missae erinnert der Kirchenrath von Trient (sess. 22 de sacrif. Missae) an das

schen Uebersetzung des genannten Werkes aber steht neben dem lateinischen Canon auch dessen deutsche Uebersetzung.

[1] Auf der Versammlung deutscher Bischöfe in Würzburg (1848) wurde angeregt, „ut instar libri precatorii tota Gallia pervulgati, qui inscribitur Le Paroissien, *missalis in usum populi catholici* fide digna conficeretur *translatio*" (Collect. Lacens. V. pag. 981).

[2] Ein solches liegt ohne Zweifel der negativen Entscheidung Pius' IX. zu Grunde; allein es macht doch immerhin, wo es sich um Besorgniß wegen Profanation handelt, noch einen großen Unterschied, ob bloß Laien privatim die Liturgie in der Volkssprache lesen, oder ob der Liturg öffentlich und officiell der Volkssprache sich bedient.

ernste Wort des Propheten Jeremias (48, 10) „maledictus omnis, qui facit opus Dei negligenter", und ermahnt sofort die Priester, auf den würdigen Vollzug der eucharistischen Opferfeier, dieses heiligsten und wahrhaft göttlichen Werkes, die größtmögliche Sorgfalt zu verwenden: omnem operam et diligentiam in eo ponendam esse, ut quanta maxima fieri potest *interiori* cordis munditia et puritate atque *exteriori* devotionis ac pietatis specie (hoc sacrificium) peragatur. Weil der Liturg bei Spendung der Sacramente und Sacramentalien, deßgleichen beim Stundengebet allzeit auch *nomine Christi* thätig ist und ein „opus sanctum ac divinum" vollbringt, so muß auch für diese liturgischen Acte im Wesentlichen die obige Mahnung und Forderung des Kirchenrathes Geltung haben.

2. Grundvoraussetzungen für den würdigen äußern Vollzug sämmtlicher liturgischen Handlungen sind: genaue Kenntniß der bestehenden kirchlichen Vorschriften (Rubriken) über die Ausführung der Kultformen; sodann ein gründliches Verständniß der Kultformen oder der Liturgie; ferner das Vorhandensein nicht nur der zur Giltigkeit eines betreffenden liturgischen Actes erforderlichen intentio und attentio *externa*, sondern auch der intentio und attentio *interna* (vgl. S. 260 f.), der actuellen Aufmerksamkeit auf den Vollzug der betreffenden liturgischen Handlung in Verbindung mit jener religiös gehobenen Seelenstimmung, die man kurzweg als wahre Frömmigkeit (pietas — *devotio*) bezeichnet. Wenn bei der Ausführung einer liturgischen Handlung auf Seiten des Liturgen das „*attente* ac *devote*" fehlt, dann ist sicherlich auch das „*digne*" nicht vorhanden. Zahlreiche Synoden verlangen einen derartigen Vollzug der liturgischen Handlungen, daß er nicht bloß deren Heiligkeit angemessen ist, sondern auch die anwohnenden Gläubigen erbaut; dazu trägt nun ganz besonders die fromme, zu Gott erhobene Seelenstimmung des Liturgen bei; wo diese nicht vorhanden ist, mag man vielleicht die Rubriken äußerlich genau executiren, sogar mit einer gewissen Gravität auftreten, die aber weit verschieden ist von derjenigen, welche die Synoden von Lyon (1850) und von Quebek (1854) verlangen, wenn sie vorschreiben: „Tanta gravitate, tanto religionis cultu Missae sacrificium celebrent sacerdotes, ut per *visibilem ministri pietatem* invisibilia aeterni sacerdotis mysteria conspiciantur" (Collect. Lacens. III. 643; IV. 460). Die weihevolle, demüthig fromme Stimmung des Liturgen macht sich unwillkürlich und unmittelbar in der Haltung und Bewegung des Körpers, im Gesichte, im Klang, in der Kraft und Bewegung der Stimme bemerklich und wirkt auf diese Weise auch anregend und erbauend auf die Gläubigen; daher die Mahnung der Synode von Embrun (1727): „ita se componant presbyteri omnes, ut vel ipsa *oris species*, *corporis habitus*, gravis et distincta *verborum prolatio* modestiam et sanctimoniam spirent" (Coll. Lacens. I. 607).

Alle erforderlichen guten Eigenschaften werden dem Vollzug der äußern Kultformen gewiß dann eigen sein, wenn der Liturg bei seinem gottesdienstlichen Thun lebhaft von dem Bewußtsein durchdrungen ist, daß er Namens Christi und der Kirche functionirt, wenn er wieder und wieder sich frägt und sich vergegenwärtigt, wie der Heiland, wenn er selber in irdischer Sichtbarkeit zugegen wäre, den betreffenden Act vollziehen, wie Er sprechen, singen, die Handbewegungen machen, den Körper halten würde u. s. w. Wer

sich bei seinem λειτουργεῖν bewußt ist, daß er Namens Christi und der Kirche functionirt, der wird auch seine Individualität weder beim liturgischen Sprechen, noch bei Ausführung augenfälliger Kult-Handlungen ungebührlich zur Geltung kommen lassen, sondern jener wohlthuenden Objectivität sich befleißen, welche alles Affectirte, Absonderliche, Gesuchte und süßlich Frömmelnde ausschließt.

Ungleich mehr Berechtigung als in der Liturgie hat die Individualität in der Predigt, für welche zumeist nur der Inhalt, nicht auch die Form autoritativ gegeben ist; doch wird und darf auch in der Liturgie die Individualität innerhalb gewisser Grenzen zur Geltung kommen, insoweit nämlich, als darin für die anwohnenden Gläubigen nichts Störendes und Anstoßerregendes gelegen ist, d. h. so lange das Individuelle als natürlich und nicht als affectirt oder irgendwie excentrisch erscheint, so lange es nicht den Eindruck des Absonderlichen macht. Es hieße Unmögliches fordern, wollte man von jedem Liturgen verlangen, auch in der freudigsten oder gedrücktesten individuellen Seelenstimmung bei seinen liturgischen Functionen sich so zu beherrschen, daß nicht einmal in seinem Blicke oder am Ton seiner Stimme sich das, was seine Seele zu tiefst bewegt, irgendwie bemerklich mache. Ebensowenig darf verlangt werden, daß zur Ausführung einer und derselben liturgischen Handlung alle Priester genau gleichviel Zeit brauchen. Auch hierin darf die Individualität des Einzelnen innerhalb gewisser Grenzen zur Geltung kommen; der Eine hat ein geläufigeres Organ als der Andere, vermag, auch wenn er etwas schneller liest oder spricht, gleichwohl dem Wortlaut geistig zu folgen und sich innerlich gesammelt zu halten, während ein Anderer, der vielleicht ängstlichen Gemüthes ist, langsamer lesen und sprechen muß, um sich innerlich erheben zu können und im Gewissen ruhig zu sein u. s. w. u. s. w.; aber unter allen Umständen steht fest, daß zur würdigen, andächtigen und erbaulichen Feier des heiligsten Opfers mindestens 20 Minuten erforderlich sind, daß in einer halben Stunde auch der frömmste und gewissenhafteste Priester den heiligen Act vollkommen entsprechend vollziehen kann und daß eine längere, zumal viel längere Dauer den berechtigten Unwillen der Gläubigen erregt. Daher hat das Concil von Utrecht (1865) ganz im Einklang mit der Lehre der Theologen erklärt: Ea, qua par est, devotione et gravitate Missa profecto ab iis non celebratur, qui aestu quodam rapti in id intendere videntur, ut sacrum altaris opus brevissimum faciant. Ne nimia festinatione peccetur, *tertiam ad minus horae partem Missae celebrationi adhibendam esse, communis fert regula.* Verum prouti ecclesiae sensus culpa non expertem eum asserit, qui citius, quam tertia parte horae Missam absolverit, ita *nullatenus probat nimiam in agendis tarditatem* et *in dicendis linguae debilitatem*, quam quidam adhibent, et quae fidelibus taedium affert ac molestiam. Monitos proinde volumus sacerdotes nostros, plane *ne ultra dimidiam horam sacrificii celebrationem protrahant.*

3. Was speciell die Ausführung der liturgischen Formen des Wortes oder den lauten liturgischen Vortrag betrifft, so müssen, mag es sich um Lesung, Gebet oder Gesang handeln, die einzelnen Worte des Satzes deutlich (distincte) und mit richtiger Betonung gesprochen, es dürfen namentlich die Endsilben nicht verschluckt, aber ebensowenig über Gebühr betont und sozusagen hinausgezerrt werden. — Auch beim stillen Sprechen müssen alle einzelnen Worte mit den betreffenden Sprachorganen (Lippen, Zähnen u. s. w.) vollständig gebildet, und darf kein Wort verschluckt oder irgendwie verstümmelt werden. Wer, wie dieß sein soll, den betreffenden liturgischen Text versteht

und dessen Inhalt während des Vortrages geistig verfolgt, wer sozusagen von Herzen liest oder betet, der wird unschwer nicht bloß alle Worte deutlich, ohne Hast und mit entsprechendem Rhythmus vortragen, sondern beim lauten Sprechen auch den richtigen Wort- und Satzton treffen, wird mit guter Betonung vortragen, die aber beim liturgischen Lesen und Beten nicht oratorisch-pathetischer Natur, nicht eine Deklamation im gewöhnlichen Sinne dieses Wortes sein darf, wie man derselben beim liturgischen Gebet protestantischer Pastoren zu begegnen pflegt. Für die Opferfeier ist von der Kirche in den Generalrubriken des Meßbuchs mit Rücksicht auf den betreffenden Inhalt sehr weise vorgeschrieben, daß Einiges still (secreto vel submissa voce), Anderes halblaut (media vel mediocri vel aliquantulum elata voce), Anderes dagegen mit lauter Stimme (alta, intelligibili vel clara voce) gesprochen werde. Bezüglich des Stillgebetes schreiben die Generalrubriken des Meßbuches (XVI, n. 2) dem Priester vor: „ita pronuntiet, ut et *ipsemet se audiat*, et a circumstantibus non audiatur“; *mediocri* voce betet er, wenn nur seine nächste Umgebung (Leviten, Ministranten), *alta* voce, wenn man auch in weiterer Entfernung, resp. in der ganzen Kirche ihn versteht. Für das liturgische Sprechen bei Spendung der Sacramente (und Sacramentalien) bietet einige Regeln das Rituale romanum tit. I, n. 11.

a. Seit ältester Zeit wird beim feierlichen Gottesdienst vom Liturgen auch Mehreres gesungen. Es sind das in der Regel solche Texte, welche möglichst im ganzen gottesdienstlichen Raum verstanden werden sollen, was gerade durch solch ein recitativisches, rhythmisches, einfaches und darum gehaltenes Singen wesentlich erleichtert wird. Da für den liturgischen Gesang Höhe, Bewegung und Kraft des Tones genau vorgeschrieben sind, so erscheint hier die Vortragsweise als autoritativ und genauestens normirt, und ist hierdurch der Individualität des Liturgen eine feste Schranke gezogen, während seiner Individualität beim gewöhnlichen Lesen und Sprechen ein viel freierer Spielraum gelassen ist. Eine unberechtigte Beschränkung derselben wäre es, von ihm zu verlangen, daß er Alles, was nicht gesungen wird, monoton vortrage, lese oder recitire. Das Richtige wird vielmehr sein, daß er sich — zumal beim lauten Lesen oder Beten — eines würdigen Conversationstones bediene, welcher den Umfang von drei oder vier Tönen in der Regel nicht überschreiten und weder gar zu traulich noch süßlich-singend sein darf; der Liturg verkehrt mit Gott und dem gläubigen Volke, und diesem ernsten, heiligen Verkehr soll auch der Charakter seines Vortrages angemessen sein. Bei den Protestanten, wo die Predigt zur Hauptsache wurde, kam der Predigtton auch in's liturgische Gebet herüber, was offenbar verwerflich ist. — Völlig monotoner Vortrag dürfte sich im Interesse leichterer Vernehmlichkeit in größerem Raume für das Vorbeten der sogenannten offenen Schuld und des allgemeinen Gebetes sowie anderer Gebete empfehlen, welche nach der Predigt von der Kanzel aus gesprochen werden; nur muß sich in diesem Fall der Vorbetende vor Hastigkeit doppelt hüten, weil sonst sein Vorbeten nur zu leicht den Eindruck der Hudelei und Schluderei oder des polizeimäßigen Ausschellens und resp. Ausrufens macht; auch beim monotonen Beten kann der Liturg durch kräftiges Betonen und entsprechendes Pausiren den Zuhörern fühlbar machen, daß er mit ganzer Seele dabei sei, was dann unwillkürlich auch die Zuhörer anregt und mitzieht. Störend wirkt es, wenn der Vorbetende im Ganzen zwar monoton spricht, aber gleichwohl am Schluß der einzelnen Sätze mit der Stimme den gewöhnlichen Pausenfall macht; entweder durchaus monoton oder durchaus mit der satzbaumäßigen Accentuation!

b. Der Kirchenrath von Trient erklärte (sess. 22 de sacrif. Miss. cap. V),

es sei eine weise, tief bedeutsame Vorschrift, daß bei der heiligen Messe Einiges laut, Anderes still gesprochen werde, und hat den Bann über diejenigen verhängt, welche mißbilligen, daß der Canon und speciell die Consecrationsworte submissa voce oder still gesprochen werden. Die Reformatoren hatten bekanntlich die Stillmesse oder den Canon ganz verworfen und angeordnet, daß die Consecrationsworte laut gesprochen werden; sie nahmen eben nur ein Volkspriesterthum an, und da war es dann consequent, daß der im Namen des Volkes functionirende Liturg Alles laut spreche. Die Forderung, daß die Consecrationsworte laut gesprochen werden sollen, hatte also ihren Grund in der Verwerfung des mittlerischen Priesterthums, darum wurde sie von der Kirche so entschieden zurückgewiesen und der alte Brauch, den Canon still zu beten (daher sein Name arcana, secreta, secretella), unter Androhung des Bannes aufrecht erhalten. Später machten die Jansenisten, welche gleichfalls das mittlerische Priesterthum verwarfen, mehrfache Versuche, durchzusetzen, daß der Canon ganz laut oder doch halblaut gesprochen werde[1]. Sie und die Reformatoren erkannten ganz richtig, das Stillsprechen im Canon und speciell bei der Consecration wolle ausdrücken, im Vollzug des specifischen Opferactes (actio) sei der Liturg nicht nomine populi, sondern als sichtbarer Repräsentant Christi und darum als secretus vel segregatus a populo (Hebr. 7, 26) thätig. Nach kirchlicher Anschauung geht nur der Priester allein in das Allerheiligste („solus intrat canonem") und vollzieht hier die Opferhandlung, welche das Mysterium der Mysterien ist, und für welche eben deßhalb die geheimnißvolle Stille am besten paßt; hatte ja schon der alttestamentliche Seher, überwältigt von dem Gefühl der Gottesnähe, gesprochen: „Dominus in templo sancto suo; *sileat* a facie ejus omnis terra" (Hab. 2, 20). Das Stillbeten charakterisirt also den Canon, der in der Consecration seinen Mittelpunkt hat, zunächst als den geheimnißvollen, hochheiligen, hohepriesterlichen Act[2]. Dieser Auffassung begegnen wir schon im frühen Mittelalter; Amalarius bezeichnet in seinen Eclogae (n. 21) zum zweiten römischen Ordo den mit Te igitur beginnenden Canon als oratio *specialis sacerdotum* und fügt hinzu, der Priester bete ihn allein und im Stillen (secreto), weil er specifisches Priester- oder Opfergebet sei, „quia ista oratio *specialiter ad sacerdotem pertinet.*" Pseudalcuin nennt den Canon „oratio, qua ipsum mysterium dominici corporis et sanguinis consecratur", und bemerkt sofort, die Gewohnheit, dieses geheimnißvolle Gebet still (tacite) zu sprechen, sei in der Kirche aufgekommen, „ne verba tam sacra et ad tantum mysterium pertinentia vilescerent"; hierauf erzählt er von Hirten, welche diese heiligen Worte, die früher beim Gottesdienst laut gesprochen worden seien, auf dem Felde mißbräuchlich über Brod aussprachen, das sie auf einen Stein gelegt hatten, und dafür von Gottes Strafgericht ereilt wurden. Das Gleiche erwähnt auch noch Innocenz III. (de sacro altar. myst. lib. III. c. 1), und erzählt eingehender Durand (IV. cap. 35), welcher ausdrücklich bemerkt, in alter Zeit sei der Canon laut gebetet worden und erst auf jenen Vorfall hin haben die Väter angeordnet, ihn still zu beten. Jedenfalls geht aus diesen Aeußerungen hervor, daß man im Mittelalter das stille Aussprechen der Consecrationsworte und resp. des (erst allmählich entstandenen) Canon nicht für eine göttliche oder auch nur apostolische Anordnung hielt. Man betrachtete diese Stille als passendstes Charak-

[1] Vgl. Bened. XIV. de sacrif. Missae I. c. 384. Im Jahre 1788 verbot die Indexcongregation eine Schrift „della pronunzia del canone della messa" (Firenze 1787), in welcher die Praxis vertheidigt wurde, den Canon so laut zu lesen, „ut a proximioribus ad altare audiatur".

[2] Darum haben viele Synoden mit vollstem Recht verordnet, daß in actu consecrationis auch Gesang und Orgel schweigen.

teristicum der mysteriösen Opferhandlung und erblickte in ihr aber zugleich ein Nachbild der Zurückgezogenheit Jesu in den letzten Tagen vor seinem Leiden sowie eine Erinnerung an sein Alleinsein und stilles Beten während des Leidens selber, auf welches letztere auch das Crucifixbild vor dem Canon und das große kreuzförmige T des Anfangswortes Te (igitur) hinweist.

Auch die griechischen Liturgien unterscheiden ein lautes (ἐκφώνως) und stilles (μυστικῶς) Beten, und die Gebete, welche theils vor theils nach der Consecration still gesprochen werden, sind nicht wenige; die Consecrationsworte selber aber werden laut gesprochen, weil das Volk sowohl nach der Consecration des Brodes als nach der des Kelches sein Amen spricht und dadurch den Glauben an das, was die Consecrationsworte besagen, an die reale Gegenwart des Fleisches und Blutes Christi ausdrückt. Im Corpus juris civilis steht eine Novelle (novella 137, cap. 6) des Kaisers Justinian, in welcher den Bischöfen und Priestern befohlen wird, das göttliche Opfer (divinam oblationem) nicht secreto, sondern cum ea voce, quae a fidelissimo populo exaudiatur, zu vollziehen; wenn (was übrigens zweifelhaft ist) diese Verordnung sich speciell auf die Consecrationsworte bezöge, so würde sich ergeben, daß vor Justinian auch unter den Griechen die Consecrationsworte so, wie es dem Mysterium entspricht (μυστικῶς), d. i. still gesprochen wurden.

Gleich dem Canon wird in unserer römischen Liturgie das Gebet *„super oblata"* (Sacram. Gregorian.) still gesprochen, das aus diesem Grunde schon im Sacramentar des Gelasius und noch jetzt den Namen *Secreta* führt. Es ist das Gebet, in welchem der Priester als Mittler, als sichtbarer Stellvertreter des himmlischen ἀρχιερεὺς τῶν προσφορῶν ἡμῶν (Clem. rom. I, 36), die Opfergaben, welche das Volk in seine Hände gelegt hat, dem himmlischen Vater darbietet mit der Bitte, er möge sie gnädig annehmen und die Oblation dem Volk zum Heil gedeihen lassen. Wie im Canon, so betet der Priester auch hier zunächst nicht als Repräsentant des Volkes, sondern als Opferer und darum in der Stille[1]. So scheint schon Amalarius es aufgefaßt zu haben, da er schreibt: Secreta ideo nominatur, quia secreto dicitur. In hac primo nominatur hostia sive sacrificium *oblatio* (specifisches Oblationsgebet im Unterschied von der Collecte); in hac precatur *sacerdos*, per eandem hostiam purgari usquequaque; *sacerdotis solius est*, soli Deo offerre sacrificium" (de eccl. off. lib. III. c. 20). — Noch im 12. Jahrhundert (Microlog. cap. 11) betete der Celebrans über die Oblation nur die Secrete und war diese thatsächlich das einzige Oblationsgebet vor dem Canon. Sehr allmählich kamen die Opferungsgebete hinzu, die jetzt (und zwar allgemein erst seit dem Missale Pius' V.) der Secrete noch vorausgehen und mit ihr den sogenannten „kleinen Canon" bilden (vom Suscipe sancte Pater bis zum Suscipe sancta Trinitas incl.). Gleich der Secrete werden auch sie still gebetet, weil sie gleich ihr mittlerisches, nomine Christi gesprochenes Opfergebet sind. Man hat diesem Complex von Gebeten, die bis auf Pius V. nicht überall die gleichen waren, den Namen „Canon" wohl hauptsächlich deßhalb gegeben, weil sie gleich dem eigentlichen und alten Canon still gesprochen werden, und hat zum Unterschied von diesem das Prädicat „klein" beigefügt, eine Bezeichnung, die auch in liturgischen Büchern des 15. und 16. Jahrhunderts sich findet.

Das stille Beten ist auch Zeichen, daß der Betende sich in das Kämmerlein seines Herzens (Matth. 6, 6) zurückgezogen habe, um ganz allein und ungestört

[1] Daß übrigens der Celebrans als Mittler im Stillgebet auch das Volk repräsentire und in dessen Namen bete, erhellt daraus, daß die Secrete mit Dominus vobiscum und Oremus (vor dem Offertorium) eingeleitet, laut geschlossen und mit Amen vom Volk beantwortet wird.

von der Außenwelt mit Gott zu verkehren. Still betet daher der Priester bei der heiligen Messe auch dann, wenn er speciell für sich um persönliche Reinigung und Heiligung fleht (Munda cor meum, Gebete unmittelbar vor der Communion), wenn er für persönliche Gnadenerweise dankt (Quid retribuam etc.) und das von ihm dargebrachte Opfer Gott empfiehlt (Placeat etc.). Im Stundengebet wird zumeist das *Pater noster*, zum Zeichen, daß man recht von Herzen (in cubiculo cordis) beten wolle, ganz still gebetet oder nur laut angestimmt und laut geschlossen.

c. Bei der Priesterweihe wird der kleine und große Canon von den neugeweihten Priestern zumal mit dem Bischof gebetet, welchem das Pontificale vorschreibt, daß er all das — auch die Consecrationsworte — sprechen solle „*aliquantulum alte*, ita, ut ordinati sacerdotes possint secum omnia dicere et praesertim verba consecrationis.“ Es ist dieß die sogenannte Concelebratio, welche gegenwärtig außer der Priesterweihe nur noch bei der Bischofs- und Abtsweihe[1] stattfindet, aber in altchristlicher Zeit und noch im früheren Mittelalter an den bischöflichen Kirchen, so oft der Bischof feierlich celebrirte, regelmäßig stattgefunden zu haben scheint (vgl. die Belege bei *Martene*, de antiq. eccl. rit. lib. I. c. 3. art. 8 und *Catalani*, comment. in Pontifical. tom. I. pag. 140 sqq.). Selbstverständlich mußte im Falle der Concelebration der Bischof jederzeit auch den Canon so laut sprechen, daß die umstehenden[2] Priester mitbeten konnten, also voce aliquantulum elata, und davon, daß schon in alter Zeit der Canon immer ganz still gebetet worden sei, kann wohl nicht die Rede sein. — Voce aliquantulum elata[3] spricht der Priester jederzeit auch das *Nobis quoque peccatoribus*. Wäre damit das ganze Volk angeredet, wie die Liturgiker gewöhnlich annehmen, so müßten die Worte doch wohl alta voce gesprochen werden, und man hat daher mit Recht vermuthet[4], das in Rede stehende Gebet um Antheil an der Seligkeit der Heiligen im Himmel werde nicht für die Gesammtheit der Gläubigen verrichtet, deren ja im Vorausgehenden schon genugsam gedacht wurde, sondern speciell für den Celebrans und die concelebrirenden Priester, sowie für die Leviten und übrigen Altardiener, wofür auch spricht, daß die peccatores sofort als *famuli* charakterisirt werden, als specielle Diener („servi“) Christi, von welchen im Meßcanon die plebs vel familia Dei mehrmals unterschieden wird. Wollte und will der Celebrans durch die elatio vocis beim Nobis quoque peccatoribus nur die den Altar umstehenden Priester, Leviten u. s. w. erinnern, daß er jetzt wie für sich so auch für sie bete, und daß sie in reuiger Stimmung sich ihm anschließen sollen, dann erscheint es als ganz begreiflich, warum er die Stimme nur ein wenig erhöht, soweit nämlich, daß seine nächste Umgebung ihn verstehen kann. Ganz ähnlich ist es bei der Oelweihe am Gründonnerstag, wo zwölf Priester den Bischof umgeben „tamquam ejus testes et sacri chrismatis cooperatores“; Exorcismen und Segnungsgebete hat dabei der Bischof zu sprechen „*voce demissa, ita tamen, quod a circumstantibus sacerdotibus audiri possit.*“ — Gleich dem Nobis quoque peccatoribus wird noch das *Orate fratres* nicht alta, sondern ali-

[1] Während die concelebrirenden Priester nur mitbeten, macht der concelebrirende Bischof auch alle Actionen (Kreuzeszeichnungen u. s. w.) mit und wird sub *utraque* communicirt, während den Priestern die Communion nur unter einer Gestalt gespendet wird, deßgleichen dem neubenedicirten Abt, welcher auch die Consecrationsworte nicht mitsprechen darf.

[2] Jetzt knieen sie bei der Priesterweihe in nächster Nähe des Altares.

[3] Nach den Generalrubriken (XVI. n. 1) müßten auch das Orate fratres, Nobis quoque peccatoribus und Domine non sum dignus, *clara* voce gebetet werden; allein der Ritus celebrandi schreibt ausdrücklich vor: „voce *aliquantulum* elevata“.

[4] Nämlich der Verfasser (Hoppe?) eines gründlichen und sehr interessanten Artikels über Nobis quoque peccatoribus im Ermländer Pastoralblatt Jahrg. 1873, Nr. 23—24.

quantulum elata voce gesprochen, und scheint diese Bitte des zum Stillgebet (mysterium tremendum) sich anschickenden Celebrans ursprünglich nur an die Concelebranten gerichtet gewesen zu sein, welche in der Nähe des Altares rechts und links im Rücken des Celebrans standen, weßhalb sich dieser gegen sie wendete, und zwar nach allen Seiten hin, woher es kommen mag, daß noch jetzt beim Orate fratres die ganze Wendung gemacht wird, was bei den Begrüßungen des Volkes im Dominus vobiscum nicht geschieht. In dem sehr alten Breviarium ecclesiastici ordinis (vgl. oben S. 45) heißt es, nach dem Offertorium haben sich die concelebrirenden Priester rückwärts vom Altare aufzustellen; dann wird fortgefahren: „tunc sacerdos (celebrans) dextra laevaque (nach rechts und links sich wendend) *aliis sacerdotibus* postulat, pro se orare." Auf das, was sich gegen diese unsere Auffassung und für die Deutung des „fratres" auf das gesammte Volk geltend machen läßt, hat bereits der Verfasser des erwähnten Artikels im Ermländer Pastoralblatt gut geantwortet. — Vielleicht ist auch der Grund, warum das *Sanctus* etc. nur halblaut gebetet wird, in der alten Praxis zu suchen, gemäß welcher der Celebrans mit den Concelebranten (jetzt mit Diakon und Subdiakon) das Trisagion recitirte, während das Volk resp. der Chor es feierlich sangen. Ebenso dürfte das halblaute Sprechen des *Domine non sum dignus* ursprünglich eine Mahnung des Celebrans an die allzeit sacramental communicirenden Concelebranten gewesen sein, gleich ihm durch wiederholte Acte der Reue und Demuth auf die Communion sich vorzubereiten. Dermalen gilt diese im halblauten Sprechen des Domine non sum dignus gelegene Mahnung zunächst den neben dem Celebrans stehenden Leviten, welche dem Wunsch der Kirche gemäß (Trident. sess. 23 de reform. cap. 13) im Hochamt sacramental communiciren sollten und gilt den übrigen ministri altaris; das Volk wird durch dreimaligen ictus campanulae gemahnt, der übrigens nicht vorgeschrieben, sondern nur tolerirt ist (C. R. 14. Maii 1846); um so mehr müßte man, wenn das Domine non sum dignus auf das Volk berechnet wäre, erwarten, daß es ganz laut gesprochen werde.

d. Mit lauter Stimme werden vorgetragen (resp. gesungen) alle Begrüßungen und Aufforderungen an das anwohnende Volk, ferner Alles, was auf Belehrung oder Erbauung desselben abzielt, sodann die Gebete, welche der Celebrans als Mittler zunächst im Namen und aus dem Herzen des Volkes spricht, welches an ihn sich anschließen soll. Alles, was beim Hochamt der Celebrans, die Leviten und der Chor singen, das wird bei der Privatmesse vom Priester laut gesprochen, mit der einzigen, schon sub c. erörterten Ausnahme des Sanctus. Beim Hochamt dagegen wird das, was der Chor singt, z. B. Introitus, Gloria, Credo u. s. w. vom Celebrans und resp. den Leviten nur submissa voce recitirt (Rubr. general. XVI. n. 3). Bezüglich des Sprechens bei der Privatmesse bemerken die Generalrubriken (XVI. 2), der Celebrans solle nicht so laut sprechen, daß er andere Priester, die mit ihm zu gleicher Zeit celebriren, störe. Darauf hat der Einzelne im erwähnten Fall rücksichtsvoll zu achten und auch das, wofür alta vox gefordert ist, nur so laut zu sprechen, daß die zunächst am Altar Befindlichen ihn verstehen; denn würden zwei oder mehrere Priester zu gleicher Zeit in einer Kirche celebriren, und wollte jeder das, wofür alta vox vorgeschrieben ist, so laut sprechen, daß er in der ganzen Kirche oder doch weithin verstanden werden könnte, so müßten nothwendig nicht nur die Concelebranten, sondern auch die Gläubigen[1] gestört und könnte gar leicht der Eindruck hervorgerufen werden, als befinde man sich in einer Judenschule statt in einer Kirche.

[1] Daß auch auf das Volk und nicht bloß auf die Concelebranten Rücksicht zu nehmen sei, ist wohl kaum zu bezweifeln. Wir bemerken das, da behauptet wurde, Volksgesang bei der Privatmesse sei schon aus dem Grund unzulässig, weil der Celebrans,

Alles bei der heiligen Messe still, oder Alles halblaut, oder Alles ganz laut zu beten, wäre ohne Zweifel sündhaft; die vorschriftsmäßige Variirung der Stimme ist Gewissenspflicht, und den Canon absichtlich ganz laut zu beten, wäre sicherlich schwere Sünde. Da die Generalrubriken ausdrücklich vorschreiben, der Priester solle Alles, was still zu beten ist, so sprechen, daß er von den Umstehenden nicht gehört wird, aber sich selber hört, so wäre es (von Harthörigkeit abgesehen) läßlich sündhaft, wenn er, ohne einen hinreichenden Entschuldigungsgrund zu haben, bei der heiligen Messe so leise sprechen würde, daß er sich selber nicht hört; geschähe dieß mit Bewußtsein und Absicht auch bei den Consecrationsworten, so läge nach den meisten Theologen schwere Sünde vor.

e. Während beim tremendum sacrificium die Worte, welche die constitutive Form bilden, still ausgesprochen werden müssen, ist der Priester verpflichtet, bei Spendung der heiligen Sacramente die wesentliche Form, die sogen. Spendeformel laut auszusprechen, ohne Zweifel aus dem Grunde, damit die Empfänger desto gewisser seien, das Sacrament giltig empfangen zu haben. Nur die sacramentale Absolution wird nach dem Rathe der Theologen (nicht nach Vorschrift des römischen Rituale) in Rücksicht auf das Beichtsiegel still ertheilt, so nämlich, daß nur der Beichtvater die forma absolutionis hört oder etwa noch der Pönitent, nicht aber die Umstehenden. Gleich den Spendeformeln werden auch sämmtliche Gebete, Exorcismen u. s. w. in der Regel laut gesprochen, was auch bezüglich der Sacramentalien gilt. Das römische Ritual (tit. I. n. 11) schreibt vor: Dum (sacerdos) sacramentum aliquod ministrat, singula *verba, quae ad illius formam et ministerium pertinent*, attente, distincte, pie atque *clara* voce pronuntiabit. Similiter *et alias orationes et preces* devote ac religiose dicet; nec *memoriae*, quae plerumque labitur, facile confidet, sed omnia recitabit ex libro. Auch bei der heiligen Messe soll der Priester regelmäßig des Buches sich bedienen; übrigens ist es, die volle Verläßigkeit des Gedächtnisses vorausgesetzt, nicht verboten, selbst den Canon oder einzelne Theile desselben ex memoria zu sprechen.

f. Beim öffentlichen oder doch gemeinsamen Stundengebet muß Alles laut gesprochen (resp. gesungen) werden, sofern nicht ausdrücklich Stillgebet vorgeschrieben ist. Wer für sich allein das Brevier betet, ist an keine bestimmte Tonstärke gebunden und kann, wenn es ihm zweckmäßig erscheint, Alles still beten, wobei nicht nöthig ist, daß er sich selber höre, wenn nur alle Worte wirklich ausgesprochen werden, das Gebet also oratio vore vocalis und nicht etwa bloß mentalis ist.

g. Schließlich sei bezüglich des liturgischen Vortrages noch bemerkt, daß man bei demselben nicht bloß durch Hast und Hudelei, sondern auch durch zu große Langsamkeit und schleppendes Wesen sich verfehlen kann; die Generalrubriken des Meßbuches (XVI. 2) untersagen nicht bloß das „admodum festinanter“ sondern auch das „*nimis morose*“, mit dem Beifügen, es erfülle die Gläubigen mit Widerwillen, wenn der Liturg allzu langsam spreche. Daß der Gregorianische Choral vielfach in Verruf gekommen ist, hatte seinen Hauptgrund darin, daß man ihn schleppend und sozusagen stoßweise sang; wo er, wie die Kirche es will, fließend gesungen wird, schwinden alsbald die Vorurtheile gegen ihn.

---

wenn das Volk singe, nicht alta voce, wo es vorgeschrieben ist, sprechen könne, d. h. nicht so laut, daß das Betreffende (Collecte, Epistel, Evangelium) in der Kirche weiterhin verstanden werde; entschuldigt von solch lautem Lesen die Rücksicht auf die Concelebranten, dann sicherlich auch die auf das betende und resp. singende Volk; übrigens kann man ja bei Collecte, Epistel und Evangelium eine Pause im Gesang eintreten lassen, wiewohl eine Verpflichtung dazu nicht besteht; vgl. Musica sacra von Witt, Jahrg. 1869, S. 17 ff.

Jeder gute Vortrag muß einen gewissen Fluß (Rhythmus) haben, und wo dieser fehlt, wo eine Silbe so schleppend und gedehnt als die andere, ein Wort so langweilig als das andere gesprochen oder gesungen wird, entsteht bei den Zuhörern Ekel und Widerwillen, selbst wenn sie wissen, daß der Liturg andächtig und fromm ist; auch die Frömmigkeit darf nicht gegen die Natur verstoßen, sonst hört sie auf zu erbauen und wird nur zu leicht lächerlich und ekelerregend.

4. Sind beim Liturgen die sub n. 2 besprochenen Voraussetzungen vorhanden, dann werden bei seinem λειτουργεῖν körperliche Haltung und Handlung wie von selbst sich würdevoll gestalten. Er wird den Körper, speciell das Haupt, nicht militärisch steif halten, denn daran hindert ihn die herzliche, ungezwungene Frömmigkeit in seiner Seele; er wird ihn aber auch nicht nachlässig hin- und herschlendern lassen, sondern ihm eine feste, anständig edle Haltung geben, stets sich daran erinnernd, daß er Namens Christi fungire, daß er den verklärten Hohenpriester zu repräsentiren habe. Auf dem Wege zu und von den liturgischen Functionen, deßgleichen während derselben wird er — zwar nicht in militärischem Schritt, aber gemessen, würdevoll („gravi incessu"; Missale) und womöglich gesenkten Blickes einhergehen, wird dabei nicht gleich einem Flüchtling, den der Feind verfolgt, eilen, aber auch nicht allzu langsam und in affectirter Gravität einhersteigen. Die verschiedenen Bewegungen der Hände, des Hauptes, der Augen, die Genuflexionen, Prostrationen u. s. w. wird er genau nach den kirchlichen Vorschriften ausführen und dabei alles Eckige und Steife ebenso sehr wie das gesucht Zierliche und Sentimentale vermeiden. Ein Liturg, welcher die Bedeutung der symbolischen Handlungen kennt und von der Ueberzeugung durchdrungen ist, daß dieselben in der Regel nicht bloß significativ, sondern als Träger von Gnaden auch effectiv sind, wird sie gewiß auch so ausführen, daß die Gläubigen davon erbaut werden. Hauptsache ist, daß die Kandidaten des Priesterthums im Seminar sowohl im liturgischen Vortrag als im liturgischen Handeln tüchtig geschult und des Einzelnen corrigirt werden, und daß sie dann draußen in der Praxis das im Seminar Erlernte und im ersten Eifer Geübte sorglich bewahren. Letzteres wird aber nur geschehen, wenn die Priester von Zeit zu Zeit (etwa jedes dritte Jahr) die Generalrubriken oder ein gutes rubricistisches Buch aufmerksam lesen, und wenn in Verbindung mit den sogenannten Pastoralconferenzen jederzeit auch eine Uebung des Ritus (der hl. Messe, der Sacramentenspendung) gehalten wird, wie dieß in vielen Diöcesen vorgeschrieben ist. Papst Benedict XIII. hat auf dem berühmten Concil zu Rom 1725 (tit. XV. cap. 9) den Bischöfen Italiens befohlen, daß sie allwöchentliche Conferenzen anordnen, auf welchen Gewissensfälle besprochen und auch Ritusübungen gehalten werden sollten. In einem eigenen Erlaß (Collect. Lacens. I, 435—37) werden des Einzelnen die Normen aufgestellt, welche bei diesen Conferenzen einzuhalten seien; bezüglich der Ritusübungen heißt es in demselben: „Tertius quadrans *exercendis sacris ritibus* transigitur, incipiendo a Missa privata, Missa solemni, functionibus parochialibus et administratione Sacramentorum, ubi advertendum, hujusmodi ritus singulis vicibus per partes tantum, sed cum attentione exercendos esse ab illo, quem praefectus (conferentiae) deputabit; cujus etiam erit, destinare magistrum caeremoniarum propter

occurrentes *animadversiones* et *correctiones* necessarias." Unter unseren Verhältnissen wird der Conferenzvorstand denjenigen bestimmen, welcher in erster Reihe und sozusagen ex officio die bei der Uebung vorkommenden Fehler corrigirt, wird aber sodann auch den übrigen Conferenzmitgliedern das Wort einräumen zu allenfallsigen Bemerkungen.

5. Wie vor Leichtfertigkeit und Eilfertigkeit in Ausführung der liturgischen Formen hat der Liturg sich auch zu hüten vor übergroßer Aengstlichkeit und vor Scrupulosität, welche in der Regel Ursache zu übermäßiger Verlängerung der gottesdienstlichen Functionen werden und — was noch schlimmer ist — dem Liturgen die innere Freudigkeit und Ruhe beim heiligen Dienst rauben und ihm jenen übernatürlichen Genuß und Segen schmälern, welcher an den rechten und ruhigen Vollzug der heiligen Handlungen für den Liturgen geknüpft ist. Wir sind im heiligen Dienste nicht Sklaven, die vor ihrem Herrn sklavisch zittern müßten, sondern Diener, ministri Christi, von denen wohl gefordert wird, daß sie auch im Kleinen treu seien (I Kor. 4, 2; vgl. Matth. 25, 27), es aber seien im Drange jener herzlichen Liebe zu Gott und zum göttlichen Heilande, von welcher der Apostel sagt: „charitas foras mittit timorem" (I Joh. 4, 18). Gewissenhaft, nicht ängstlich sei der Liturg, und allenfallsige krankhafte Aengstlichkeit suche er zu überwinden in Kraft der übernatürlichen Liebe, mit welcher Zuversicht und Muth tief innerlich verbunden sind (I Joh. 4, 17).

§ 29.

Das Wesen der (schönen) Kunst; ihre Wiedergeburt durch das Christenthum.

1. Die sinnenfälligen Formen, welche für den katholischen Kultus als wesentlich erscheinen, sind Formen des gesprochenen Wortes und der augenfälligen Handlung; dazu kommen verschiedene materielle Dinge, zu welchen auch das Kultusgebäude mit seinen vielerlei Einrichtungsgegenständen gehört (S. 381). Diese Formen nun wirken auf das Ohr oder auf das Auge, also auf jene zwei Sinne, welche vorzugsweise die äußeren Organe für die Wahrnehmung des Schönen oder die sogen. ästhetischen Sinne sind, wie man denn auch nach gewöhnlichem Sprachgebrauch nur Objecten der Gehörs- und Gesichtswahrnehmung das Prädicat schön beizulegen pflegt, worauf der hl. Thomas (Summ. theol. I. II. q. 27. art. 1. ad 3) mit den Worten hinweist: „dicimus pulchra *visibilia* et pulchros *sonos;* in sensibilibus autem aliorum sensuum non utimur nomine pulchritudinis, non enim dicimus pulchros sapores aut odores."

2. Schön nennt man jene sinnenfälligen Formen, welche geeignet sind, an sich (nicht in Folge von Utilitätsrücksichten, verkehrter Concupiscenz u. dgl.) dem geistig gehörig entwickelten Menschen beim Anschauen und resp. Anhören einen Genuß zu gewähren. „Pulchra dicuntur, *quae visa placent*", sagt der hl. Thomas (I. q. 5. art. 4. ad 1)[1]. Es ist für das Schöne

[1] Ueber den Begriff des Schönen nach Thomas vgl. die beachtenswerthen Artikel des P. Th. Schmid S. J. im Cäcilienkalender Jahrg. 1883—1885.

wesentlich, daß es dem vernünftig Erkennenden als aus sich liebenswürdig erscheint, und daß es eben deßhalb ihm beim Wahrnehmen, beim Anschauen [1] oder Anhören einen geistigen Genuß gewährt. Der Grund solchen Wohlgefallens oder Genusses liegt darin, daß die betreffenden sinnenfälligen Formen dem Geiste des Wahrnehmenden entsprechen, daß sie der mehr oder weniger vollkommene Ausdruck des geistig Schönen oder der Idee sind, welche der Wahrnehmende (bewußt oder unbewußt) in seinem eigenen Geiste trägt [2]. Wohl mit Recht definirt daher Jungmann die Schönheit der Dinge als deren thatsächliche Uebereinstimmung mit dem vernünftigen Geiste, insofern sie (die Dinge) durch diese Uebereinstimmung dem sie erkennenden Geiste Gegenstand des Genusses zu sein sich eignen (Aesthetik n. 111; vgl. Herm. Ulrici, Abhandlungen zur Kunstgeschichte S. 2—3 und Kraus, die christliche Kunst in ihren frühesten Anfängen S. 195 ff.).

Die eigentliche Heimath des Schönen ist zunächst der vernünftige und als solcher ideenfähige Geist des Menschen, des Künstlers sowohl als des Beschauers, in letzter Instanz aber Gott, der absolute Geist, die vollkommene Schönheit. Je bedeutender und reiner das geistig Schöne oder die Idee ist, welche in sinnenfälligen Formen zum Ausdruck kommt, und je adäquater die sinnenfälligen Formen das geistig Schöne für die Sinnenwahrnehmung darstellen, anders ausgedrückt je vollkommener die Uebereinstimmung zwischen beiden ist, desto bedeutender ist die Schönheit des betreffenden Objectes. Der Unterschiede oder Grade des Schönen sind eigentlich unzählige. Selbst die mimischen und symbolischen Handlungen in der Liturgie (S. 385 ff.), deßgleichen die in ihr vorkommenden Natursymbole können füglich als schön bezeichnet werden, vorausgesetzt, daß sie die S. 394 ff. geforderten Eigenschaften haben, daß sie das Geistige, dessen sinnenfälliges Abbild sie sein sollen, entsprechend darstellen; selbst die Action des Predigers und des Liturgen nennt man schön, wenn sie dem zugehörigen geistigen Inhalt entspricht. Auch die Leistungen des Handwerks in Geräthschaften u. s. w. heißen schön, wenn sie in der Zweckmäßigkeit, Symmetrie, Einheit, Mannigfaltigkeit und Lebendigkeit ihrer Formen das Gepräge des vernünftigen Geistes an sich tragen, und gewiß mit Recht redet man daher von einem Kunsthandwerk, von technischen Künsten (vgl. Jungmann, Aesthetik n. 360). Wenn wir aber hier in der Liturgik kurzhin von Kunst reden, so begreifen wir darunter nur die im engsten Sinne sogenannte schöne oder ästhetische Kunst, deren Schöpfungen von hervorragender

[1] „Schön" wird auf die indogermanische Wurzel skav zurückzuführen sein, wovon ahd. scawôn, mhd. schouwen; das schwäbische „g'schauben" hat im Volksmund noch jetzt die Bedeutung des intensiven und genußreichen Anschauens von etwas, das wohlgefällt, das schön ist (vgl. Jungmann, Aesthetik II. Aufl. n. 31). Beachtenswerth bezüglich der Verwandtschaft von „schön" und „schauen" ist die biblische Bezeichnung der himmlischen Seligkeit als „Schauen Gottes" (Matth. 5, 1. II Kor. 3, 18. I Joh. 3, 2). Wie im Anschauen, im schauenden Erkennen eines materiellen Kunstwerkes Genuß, eine irdische Seligkeit gelegen ist, so wird das Anschauen Gottes, der absoluten Schönheit, mit dem vom lumen gloriae durchleuchteten Seelenauge unsere höchste Seligkeit im Himmel ausmachen.

[2] Hieraus ist klar, warum nur der vernünftige Mensch, nicht auch das Thier die Schönheit der Dinge zu erkennen vermag; cf. Cicero de off. I. c. 4. n. 14.

Schönheit sind, weil in ihnen Geistiges (Idee) von hervorragender Bedeutung in möglichst adäquaten und darum höchst anziehenden Formen sinnenfällig dargestellt wird; die einzelnen für die Liturgie belangreichen Zweige der schönen oder freien Kunst sind Architektur, Sculptur, Malerei, Poesie und Musik.

3. Gott ist wie das an sich und absolut Gute (αὐτὸ τὸ ἀγαθόν) so auch die absolute Schönheit (καλὸν αὐτὸ καθ' αὐτό; Plato). Was immer im Bereich des Geschaffenen wahrhaft (in se) schön ist, sei es natürlich oder übernatürlich, geistig oder körperlich schön, ist es durch Theilnahme an Gottes Schönheit; „pulchritudo *creaturae* nihil est aliud, quam similitudo *divinae* pulchritudinis in rebus participata“ (Thom. Aquin.; cf. Augustin. confess. X. c. 27. 34). Gott ist Geist, und darum ist auch die Schönheit ursprünglich und wesentlich geistiger Natur; die Ideen, welche Gott von den creatürlichen Dingen schon vor aller Zeit hatte, sind der Quell ihrer Schönheit, und alle körperliche Schönheit der Creaturen, wie sie aus Gottes Hand hervorgingen, ist nur sinnenfälliger Reflex der Ideen, welche Gott von ihnen hatte. Wo immer Häßliches sich findet, das nicht bloß Gott, sondern auch den unverdorbenen Menschen anekelt, da ist es Folge der Sünde, der Ursünde oder der individuellen Versündigung, und erscheint es als Abfall von der Idee.

Auch der Mensch hat als Ebenbild Gottes das Vermögen der Ideen von Gott erhalten, trägt in seiner Vernunft die Fähigkeit, mittelst geistigen Schauens (ἰδεῖν — ἰδέα) in sich Ideen zu gestalten (species intelligibiles), welche den Ideen Gottes von den betreffenden Dingen mehr oder weniger entsprechen; je näher sie diesen Ideen kommen, je vollkommener sie in Folge dessen sind, als desto idealer[1] erscheinen sie uns. Als Ebenbild des Schöpfers, welcher in der sinnenfälligen Schöpfung seinen Ideen körperlichen Ausdruck gab, vermag auch der Mensch das geistig Schöne, so in ihm ist, vermag er seine schönen Ideen in sinnenfälligen Formen darzustellen, und je adäquater er geistig Schönes — zumal solches von hoher Bedeutung und Vollkommenheit — in Sculptur, Malerei, Musik u. s. w. sinnenfällig darzustellen vermag, desto größer ist seine Kunst, sein ästhetisches Können, desto höher steht er als Künstler, desto mehr verdient er, ein Seher, seine Thätigkeit ein dem göttlichen ähnliches Schaffen genannt zu werden. Wie alle Dinge aus Gottes Schöpferhand nicht bloß als schön, sondern auch als wahr und gut hervorgingen, so sind auch die Schöpfungen der ächten Künstler, wie selbst die Heiden (besonders Plato) erkannten, nicht bloß schön, sondern allezeit auch wahr und gut, und nur insofern sie auch Letzteres sind, erscheinen sie als an sich liebenswürdig, gewähren sie dem Beschauer an sich einen Genuß. So wenig mit der Idee des absolut schönen Gottes das sittlich Schlechte sich verträgt, so wenig mit der ächten Kunst. Sehr bündig und klar hat der hl. Augustin über das Verhältniß des Schönen zu Gott sich ausgesprochen, da er sagt: Das Schöne, so durch die Seele (mittelst der Idee) in die Hand des Künstlers (in das, was seine Hand schafft) übertragen wird, stammt aus jener Schön-

[1] Unter Ideal versteht man in der Aesthetik ein Geistesbild (Idee) von nicht gewöhnlicher, sondern von hoher, zwar nicht absolut (wie nur in Gott), aber doch relativ vollkommener Schönheit.

heit, welche über die Seele erhaben ist, d. i. aus Gott[1]. In ihm hat zuletzt auch die Objectivität des Schönen, das keineswegs etwas rein Subjectives ist, ihren unverrückbaren Grund; die Ideen Gottes von den Dingen, die Schönheit der Dinge im göttlichen Geiste, soweit die gottverliehene und gotterleuchtete Vernunft des Menschen diese Schönheit zu schauen und zu fassen vermag, bildet den allgemein-menschlichen und objectiven Maaßstab für die Beurtheilung alles Schönen; wir können auch sagen, das höchste Gesetz und Maaß aller Schönheit liege in des Menschen Idee von Gott als dem Inbegriff alles Schönen. Im Hinblick auf solch nahe, in der Natur des Menschen wurzelnde Beziehungen des Schönen und seiner Idee von Gott begreift man leicht, warum von jeher und bei allen Völkern die Kunst im innigsten Verhältniß zur Religion gestanden und gerade als religiöse Kunst das Großartigste und Idealste geschaffen hat, wovon weiter unten noch die Rede sein wird.

4. Es ist selbstverständlich, daß der urzuständliche Mensch, dessen natürliche Kräfte durch die dona integritatis gehoben, dessen ganzes Wesen durch die heiligmachende Gnade (consortium divinae naturae) geadelt und verklärt, und der daher an Seele und Leib in hohem Grade schön war, auch ein volleres, tieferes Verständniß wie für die Schönheit Gottes, so auch für die Schönheit der äußern Schöpfung hatte, als nachmals der gefallene Mensch (vgl. oben S. 178 f.), und daß er auch größere Kunstfertigkeit besaß. In Folge der Ursünde ging nicht bloß die übernatürliche Klarheit des Geistes in Beziehung auf das Wahre, Gute und Schöne verloren, sondern es wurden auch die rein natürlichen Kräfte sammt und sonders geschwächt und verderbt. Durch den Verlust der heiligmachenden Gnade, welche der Seele und dem Leibe das Gepräge einer höhern Schönheit nach Aehnlichkeit der Schönheit Gottes selber aufgedrückt hatte, wurde der Mensch, auf welchen vordem der absolut schöne Gott mit Wohlgefallen geschaut hatte, an Seele und Leib unschön, ja häßlich, auch das natürliche Ebenbild Gottes in und an ihm war entstellt, und selbst die Schönheit der äußern Schöpfung, welche der ματαιότης und φθορά unterworfen wurde (Röm. 8, 20. 21), war deteriorirt, worin der tiefste Grund liegt, warum seit dem Sündenfall der ächte Künstler nicht einfach die Natur nachahmen, sondern sie idealisiren soll. Auch waren fortan nicht bloß die natürlichen Ideen von Gott, von seiner Schönheit u. s. w. verdunkelt, die im menschlichen Geist liegenden Quellen des Kunstschönen getrübt, sondern es kehrte sich in Folge des Willensverderbnisses und der Entfesselung sinnlicher Lüste[2] der ganze sündeverhaftete Mensch mit allen seinen natürlichen Kräften immer mehr von Gott ab, gab sich mit Leidenschaft an die Geschöpfe hin, vergötterte das Schöne, so in ihnen noch zurückgeblieben war, vergaß den Schöpfer, den Urquell aller Schönheit, über den Geschöpfen, was eine noch immer weiter um sich greifende Verdüsterung der natürlichen Gottesidee sowie der sittlichen Ideen und damit auch der wahren Ideen des Schönen im eigenen Geiste zur Folge haben mußte (Röm. 1, 21—26). Den hl. Augustin, welcher in solcher Knechtschaft geschmachtet, hören wir darüber

[1] Pulchra trajecta per animas in manus artificiosas ab illa pulchritudine veniunt, quae super animas est. Conf. X, 34.

[2] Vgl. die einschlägige, wahrheitsgemäße Schilderung bei Adalb. Weiß, Natur und Uebernatur S. 874 ff.

also klagen: „Spät hab' ich Dich geliebt, uralte und doch so neue Schönheit; Du warst im Innern (in der Gottesidee) und ich draußen, und draußen suchte ich Dich und stürzte mich auf das Schöne, das Du geschaffen, ich Häßlicher" (Confess. X. 27). Noch geraume Zeit nach seiner Bekehrung schildert er uns, wie die verkehrte Begierlichkeit ihn bei der Wahrnehmung von musikalisch und malerisch Schönem, ja selbst beim Anhören des melodiösen Kirchengesanges von Gott abzuziehen und der Sinnenlust zu verknechten suche (a. a. O. Kap. 33. 34). Auch der Satan, der Inbegriff aller Häßlichkeit, bethätigte seinen gewaltigen Einfluß zu dem Zwecke, um die Gottesidee und mit ihr die Idee des Schönen im Menschen zu verzerren, die Kunst in seinen Dienst zu ziehen, was ihm bekanntlich in den von ihm durchwalteten (I Kor. 10, 20) heidnischen Kulten mehr oder weniger gelang. Kein Wunder daher, daß im Heidenthum, daß selbst bei den in vieler Hinsicht höher stehenden Griechen die Kunst immer tiefer in die gefallene Natur und zu bloßer Naturnachahmung herabsank, daß sie gleich den Menschen fleischlich wurde (Gen. 6, 12), und daß sie, anstatt durch Darstellung ebenso wahrer und guter als schöner Ideen die Menschen zu veredeln, deren Sinnenlust reizte und sie im Irrthum befestigte (Götzentempel und Götzenbilder). Doch gleichwie die Gottesidee im Menschen zwar getrübt, aber nicht zerstört werden konnte, so auch die Idee des wahrhaft Schönen; diese blieb mit der Gottesidee und in ihr wenigstens dem Wesen nach erhalten und zwar um so reiner, je mehr sich die Menschen von dem auch im Heidenthum thätigen λόγος σπερματικός beeinflussen ließen (vgl. S. 182).

Schon oben (n. 3) haben wir auf den innern Zusammenhang der Idee des Schönen mit der Gottesidee und so fort der Kunst mit der Religion hingewiesen, in welch' letzterer die Gottesidee ihre centralste Bethätigung findet. Dermalen steht es den Gelehrten der verschiedensten Richtungen als unumstößliche Thatsache fest, daß nicht etwa bloß bei den Griechen, sondern auch bei den anderen bekannten Völkern der vorchristlichen Zeit die Kunst, soweit sie von größerer Bedeutung war, religiöse Kunst gewesen ist, und daß sie, da ja die Religion sich zumeist im öffentlichen Kult bethätigt, allüberall im Dienste des Kultus gestanden und in dieser Stellung ihr Bedeutendstes geleistet hat. Die älteste Poesie war Tempelpoesie, mit der sich wie von selbst Musik verband; die großartigsten Bauwerke waren Tempel, und Göttergestalten zu bilden war die wichtigste Aufgabe der heidnischen Kunst; zahlreiche Belege hiefür sind von Schnaase, Lasaulx, Carriere u. A. beigebracht, einzelne derselben auch von Jungmann (a. a. O. n. 243—44) aufgenommen. Ihrer nahen Beziehung zur Religion, zum religiösen Kulte verdankt es die heidnische Kunst, daß sie nicht noch unsittlicher wurde, als sie es selbst unter den Griechen, wenigstens in späterer Zeit, thatsächlich gewesen ist.

Daß bei den Hebräern, unter welchen die Gottesidee durch specielle Offenbarung vor den Verirrungen des Pantheismus und Polytheismus behütet und die Form des Kultus bis in's Einzelnste hinein von Gott selber festgestellt war, die Kunst nicht werde gefehlt und gerade beim Kult zumeist ihre Verwendung werde gehabt haben, läßt sich im vorhinein erwarten, deßgleichen, daß sie hier ein anderes, von dem der heidnischen Kunst vielfach verschiedenes Gepräge trage. Während die Heiden sich die betreffende Gottheit

an's Götterbild gebunden (S. 164) und den Tempel als die Gottheit umschließende Wohnstätte derselben dachten, waren die Hebräer sich klar bewußt, daß die Himmel der Himmel Jehovah nicht umschließen können, geschweige denn ein irdisches Bauwerk, mochte dasselbe noch so groß und herrlich sein. In diesem Bewußtsein werden wir den Grund zu suchen haben, warum die jüdische Kultstätte — für's ganze Land nur Eine — verhältnißmäßig klein und einfach war. Wohl heißt sie „Wohnung" Gottes (vgl. oben S. 163), weil ja Gott in ihr seinem Volke in besonderer Weise nahe war; daß aber dieses gnadenvolle Wohnen kein solches im Sinne der heidnischen Nachbarvölker (Aegypter, Assyrier, Babylonier, Phönizier) und daß auch der größte und prachtvollste Bau vor dem unermeßlichen Gott der Hebräer verschwindend klein sei, daran erinnerte die durchgängige Einfachheit der hebräischen Kultstätte; auch das Salomonische Tempelgebäude als solches war bei all seinem Reichthum an Gold verhältnißmäßig klein und (wenigstens nach innen) ein Holzbau (III Kön. 6, 15 ff.). Götterbilder, welche das Hauptobject der heidnischen Kunstthätigkeit bildeten, waren den Hebräern bei Strafe der Ausrottung verboten (Exod. 20, 4 ff.), obschon es nicht gelang, sie allzeit ganz ferne zu halten; dagegen scheint das Kunsthandwerk im Dienste des mosaischen Kultus sehr geblüht zu haben. Auf daß Alles nach dem Ideal, so dem Moses war gezeigt worden (Exod. 25, 9; Hebr. 8, 5), für die Kultstätte verfertiget werde, berief Gott selber hiefür den Bezaleel und stattete ihn übernatürlich aus mit Ideen und mit der Fertigkeit, dieselben in schönen Formen zu verkörpern; „Gott erfüllte ihn mit seinem Geiste zur Weisheit und Erkenntniß, zum Verständniß und jeglicher Kunstfertigkeit, um Gedanken (Ideen) zu ersinnen, auszuführen in Gold und Silber und Kupfer und im Bearbeiten der Steine zum Einsetzen und im Bearbeiten des Holzes, auszuführen allerlei gedankenvolles (ideenreiches) Werk" (Exod. 35, 31—33 nach dem Urtext). All diese Kunst stand im Dienste des Kultus und war, gleich der altchristlichen, fast durchweg symbolischer Natur (vgl. Bähr, Symbolik d. mos. Kultus). Im Vergleich mit den heidnischen Naturreligionen erscheint die Religion der Hebräer so recht als Religion des Geistes, weßhalb denn auch die mehr geistigen Künste, Poesie und Musik, unter ihnen sich der höchsten Blüte erfreuten, und zwar beide im Dienste des Kultus; „niemals hat eine griechische oder lateinische Ode die Erhabenheit der Psalmen erreicht" (Fenelon), welche von Haus aus gottesdienstliche Lieder (תהלים) waren und, wie schon ihr Name ψαλμοί erschließen läßt, zumeist unter Begleitung von Saiteninstrumenten beim Gottesdienst gesungen wurden.

5. Im Brief an die Ephesier (1, 10) bezeichnet der hl. Paulus die Erlösungsthat als „ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν Χριστῷ", d. i. als Wiederverjüngung der durch die Sünde tief zerrütteten Welt, als Zurückführung der Creatur in Christo als ihrem Haupt zu Gott dem Vater, von dem sie den Anfang genommen und dem sie durch die Sünde entfremdet worden war. In § 12 haben wir gezeigt, daß und inwiefern der gesammte religiöse Kult (der latreutische und sacramentale) durch Christus in das πλήρωμα, in den Zustand der Uebernatur erhoben und dadurch sozusagen erlöst wurde. Aber nicht bloß der Kult, sondern auch die Kunst, welche ja schon in der vorchristlichen Zeit in engster Beziehung zum Kult gestanden, ist in Christo

wiederverjüngt, in nahe, übernatürliche Beziehung zu Gott gebracht, in gewissem Sinn erlöst worden. Schon in der Incarnation wurde die Kluft, welche zwischen Gott, der absoluten Schönheit, und zwischen der entstellten Creatur und creatürlichen Schönheit sich geöffnet hatte, wenigstens objectiv und sozusagen in potentia ausgefüllt. Im fleischgewordenen Gottessohn, in welchem die Fülle der Gottheit und darum der absoluten Schönheit (τὸ ὄντως καλόν; Basil.) leibhaftig (σωματικῶς; Col. 2, 9) wohnte, somit augenfällig erschienen war, erhielt sodann die Kunst das erhabenste Ideal für ihre Darstellungen, ein Ideal von der denkbar größten Bedeutung[1], mag sie den Erlöser in was immer für einer historischen Situation seines Lebens oder Leidens, oder mag sie ihn sterbend oder todt am Kreuze darstellen. Welchen Reichthum an Objecten künstlerischer Darstellung enthalten die heiligen Evangelien in all den historischen Thatsachen, welche sie ebenso einfach als weihevoll erzählen und als deren Mittelpunct regelmäßig der Gottmensch erscheint, dessen Majestät auf die umgebenden Personen, ja selbst auf die äußere Natur einen Verklärungsschimmer wirft (Matth. 17, 4). Auch auf die alttestamentlichen Thatsachen, welche Typen des „Kommenden" waren, strahlt sein Licht zurück, und es erscheint als eine hocherhabene, große Aufgabe künstlerischen Schaffens, die alt- und neutestamentlichen Thatsachen im Lichte der übernatürlichen Verklärung darzustellen, das von Christus auf sie fällt.

Nach dem Gottmenschen ist das erhabenste Ideal künstlerischer Darstellung die Gottesmutter Maria, sei es, daß sie der Künstler vorwiegend in ihrer unbegreiflichen Würde als Gottesmutter und Königin des Alls, oder daß er sie als vollkommenstes Musterbild der Jungfräulichkeit und aller übrigen Tugenden, d. i. als Ideal der sittlichen Schönheit in's Auge faßt. Ganz concrete Ideale der einzelnen Tugenden in einer Erhabenheit, wie die Welt sie vordem nicht kannte, bietet das Christenthum zu künstlerischer Darstellung in den Tausenden von Heiligen, deren jeder in einem eigenthümlichen Glanze himmlischen Lichtlebens, übernatürlicher Schönheit strahlt.

Und welch' erhabene Aufschlüsse haben wir durch den fleischgewordenen Gottessohn über Gott den Vater erhalten! Mag die Idee, welche Phidias in seinem berühmten Jupiterbilde zum Ausdruck gebracht hat, noch so großartig gewesen sein, an die Idee des Gott Vater, welcher seinen Sohn in den Tod hingibt und in ihm die Welt versöhnt, reicht sie nicht hinan. Welch' tiefen Einblick hat sodann die christliche Offenbarung in die erste und herrlichste Schöpfung Gottes, in die Engelwelt eröffnet!

Aber nicht bloß neue und erhabene Ideen und Ideale sind durch das Christenthum in die Welt und von außen her an die Künstler herangekommen, sondern durch die Wiedergeburt in Christo werden die Menschen, werden die ächten Künstler auch in ihrem Innern umgestaltet, werden als Ebenbild Gottes übernatürlich schön in der Seele, wo die eigentliche Heimath des Schönen ist. Durch das in der Rechtfertigung eingeströmte göttliche Licht werden die durch die Sünde verdunkelten natürlichen Ideen von Gott und von allem, was groß und schön ist, in der Seele mittelst des Glaubens wiederhergestellt, und wird man sodann für all' die übernatür-

[1] Vgl. Hettinger, die Kunst im Christenthum S. 18 ff.

lichen Ideen und Ideale des Christenthums erst recht empfänglich gemacht. In Christo zum Kinde Gottes und der göttlichen Natur theilhaft geworden, vermag der christliche Künstler ein mit Christo in Gott verborgenes Leben zu führen, die Größe und Erhabenheit des Christenthums, das Beseligende, Ideale und wahrhaft Schöne der christlichen Tugenden, den Frieden Gottes in sich selbst zu erfahren und in diesem innern Erfahren und unmittelbaren Anschauen zu ächt künstlerischem Schaffen sich zu begeistern. Der christliche Künstler ist auch überzeugt, daß in Christo nicht bloß der Mensch, sondern selbst die gesammte unfreie Creatur erlöst und zu künftiger Verklärung bestimmt ist; darum wird er sich nicht begnügen, das Naturschöne, von dem er weiß, daß es annoch der φθορά unterworfen ist (Röm. 8, 21), sklavisch nachzuahmen, sondern wird es im Lichte des Christenthums idealisiren und eben darin als Künstler sich erweisen. Wie vortrefflich hat dieß z. B. Giotto verstanden!

Und abgesehen von den Künstlern, durch den übernatürlichen Glauben und besonders durch das innere Erfahren der Göttlichkeit des Christenthums im gottverbundenen Liebeleben wird auch der schlichteste Laie in Sachen der Kunst für die Eindrücke des übernatürlich Schönen empfänglicher gemacht und befähigt, es zu lieben, wo immer es seinem Auge oder Ohr begegnen mag, und daraus einen wahren, reinen Genuß zu schöpfen; er wird sodann mit Ekel erfüllt gegen jene bloß naturalistische sogenannte Schönheit, welche nur die Sinnenlust reizt und den Geist bethört. So lange die Laien in großer Anzahl christlichgläubig, tief religiös und fromm sind, wird die Kunst unter ihnen im Großen und Ganzen nicht entarten, wird sie nicht in Naturalismus und Materialismus herabsinken, sondern ihr höheres, übernatürliches Gepräge bewahren, weil dann eben nur eine solche Kunst gesucht und nur für sie ein Verständniß vorhanden ist. Eine Kunst, wie Savonarola in Wort und That energisch sie bekämpfte, eine Kunst, durch welche die christlichen Ideen verflacht und paganisirt, die guten Sitten vergiftet und selbst die heiligen Stätten geschändet werden, eine solche Kunst kann nur in Zeiten allgemeineren Verfalles, wie wir ihm zu Ende des Mittelalters besonders in Italien begegnen, zur Herrschaft gelangen; selbst die einfache Rückkehr zur Antike (ohne deren Obscönitäten) ist nur möglich, wo der christliche Sinn schon auch in weiteren Kreisen geschwunden ist und in Folge dessen die specifisch christliche Kunst ihren festen Halt im Leben verloren hat. Die Kunst eines Volkes ist in der That Zeiger seiner sittlichen Höhe, ist ein Gradmesser des erlösenden Einflusses, welchen das Christenthum auf dieses Volk übt.

§ 30.

Innere Beziehung der Kunst zum katholischen Kultus; ihre Geschichte in dessen Dienst im Laufe der Jahrhunderte.

1. Aus dem, was wir über die erlösende Kraft des Christenthums in Beziehung auf die Kunst gesagt haben, ergibt sich von selbst, daß da, wo einmal das Christenthum zur Herrschaft gelangt ist und die Menschen geheiliget hat, die Kunst ein höheres, christlich ideales Gepräge auch dann erhalten müßte, wenn sie nicht zum Kultus beigezogen würde, wenn sie nicht specifisch

religiöse Kunst wäre, sondern als civile oder hedonische Kunst zunächst nur den Zwecken des öffentlichen oder privaten Lebens und Vergnügens diente. Im Lichte des christlichen Glaubens wird ja auch das Alltagsleben mit allen seinen Bedürfnissen übernatürlich verklärt, wird auch dem Profanen und rein Natürlichen ein höheres, ideales Gepräge aufgedrückt; wo christlicher Glaube und christliche Sitte herrschen, bleibt wenigstens alles Unsittliche auch von der profanen Kunst als entschieden unschön ausgeschlossen. Uebrigens ist es nicht wohl denkbar, daß die Kunst im Christenthum dem Kult dauernd fern bleiben, daß sie sich nicht in seinen Dienst begeben sollte. War ja, wie wir schon S. 437 betonten, selbst im Heidenthum die Kunst, sofern sie Bedeutendes geleistet, überall im Dienste der Religion und des religiösen Kultes, weil eben die Religion dem Künstler die erhabensten Objecte für seine schöpferische Thätigkeit darbietet, und weil es für ihn kein höheres Ziel seines künstlerischen Schaffens gibt, als Gott, die unendliche Schönheit verherrlichen und die Menschen zu Gott emporheben zu helfen, wie dieß speciell durch die Kunst im Kulte geschieht[1]. Sehr natürlich daher, daß auch im Christenthum seit ältester Zeit und durch alle Jahrhunderte herab die Kunst im Dienste des Kultes erscheint, und daß unstreitig die bedeutendsten Leistungen auf allen Gebieten der Kunst dem religiösen, dem liturgischen Gebiet angehören. Wie könnte es auch anders sein?

2. Der katholische Kult, den wir hier allein im Auge haben, ist allererst Anbetung und Verherrlichung Gottes des Dreieinigen und des fleischgewordenen Gottessohnes (vgl. oben S. 276—295), ist sodann religiöser Dienst, welchen die Gläubigen der jungfräulichen Gottesmutter (Hyperdulie) und den übrigen Heiligen (Dulie) in mannigfachen Formen erweisen (S. 295 bis 328). Im Kulte verkehren wir Tag für Tag mit der jenseitigen Welt, in welcher der Quell und die Heimath des wahrhaft Schönen gelegen ist; den Kult im Geiste und in der Wahrheit vollziehend (S. 191 ff.) erheben wir unsern Geist in weihevollster Stimmung zu den höchsten Idealen der Kunst, zu Gott, der absoluten Schönheit, zum verklärten Gottmenschen, zur glorreichen Königin Himmels und der Erde, zu den Engeln und Heiligen. Und nicht genug, daß im Gottesdienst die Gläubigen mit Geist und Gemüth zum Himmel sich erheben und mit dem Idealsten, was es gibt, in subjectiver Thätigkeit sich beschäftigen, im katholischen Kult neigt sich der Himmel geheimnißvoll auch zur Erde herab; hat sich ja an die katholischen Gotteshäuser der Dreieinige mit seiner Gegenwart in besonderer Weise gebunden (S. 164 f. u. 270), und über dem Altare wird in der eucharistischen Feier der himmlische Hohepriester (Hebr. 8, 1—4), umgeben von den himmlischen Heerschaaren (Hebr. 12, 12—24) persönlich gegenwärtig, um geheimnißvoll sein gesammtes

[1] Dazu kommt, daß für die Kunst, welche im Dienste des Kultes thätig ist, in der Regel selbst die weniger wohlhabenden Gläubigen freudig materielle Opfer bringen, wodurch jene reiche und lebhafte Kunstübung ermöglicht wird, ohne welche sich die technischen Vorbedingungen der ästhetischen Leistungsfähigkeit nicht erreichen lassen. Als die Reformatoren die Kunst aus dem Kulte verdrängt hatten, da war es auch vielfach um die deutsche Kunst geschehen (vgl. histor.-polit. Bl. Bd. 97, S. 691 f.); es fehlte an kirchlichen Bestellungen und in Folge dessen war aller Muth, alle Lust und Kraft künstlerischen Schaffens dahin.

Erlösungswerk, vorab sein Leiden und Sterben zu vollziehen, um Tag und Nacht unter den Menschenkindern zu wohnen; die großen, schon im alten Testament vorgebildeten Thatsachen unserer Heilsbereitung sodann, welche in den heiligen Evangelien erzählt sind, werden im Lauf des Kirchenjahres den Colenten in geheimnißvoller Weise durch die Opferfeier nahe gebracht (vgl. S. 269—270), auf daß sie um so leichter in dieselben sich versenken und einleben können. Im Kulte, bei der Opferfeier und dem Opfermahle sowohl als in den Sacramenten und Sacramentalien strömt übernatürliches Licht und Leben in die Seelen ein, werden diese übernatürlich schön und gottähnlich gemacht, erfahren in sich den himmlischen Frieden und anticipiren in besonders gnaden- und weihevollen Augenblicken jene himmlische Wonne, die im Schauen und Genießen Gottes gelegen ist. Kurz, das Idealste und geistig Schönste, was das Christenthum in sich beschließt, ist im Kult zusammengedrängt, erfüllt und durchwaltet ihn. Wie sollte sich nun da die Kunst nicht herandrängen, um aus dem Kulte die erhabensten Ideen zu entnehmen und in ihm sie befruchten und verklären zu lassen?

Und wenn sodann der Künstler im Schaffensdrange daran geht, die ihn beseelende religiöse Idee in schönen Formen für das Auge oder das Ohr darzustellen, wo könnte er den doppelten Zweck eines jeglichen religiösen Kunstwerkes — die gloria Dei und die aedificatio hominum — leichter und völliger erreichen, als wenn er im Dienste des Kultes arbeitet? Schon jeder Grashalm verkündet Gottes Herrlichkeit, ist eine factische Verherrlichung Gottes, der ihn geschaffen; um so mehr jegliches religiöse Kunstwerk, in welchem übernatürlich Schönes, das aus den Tiefen der Gottheit stammt, und als höherer Abglanz Gottes besonders deutlich auf ihn hinweist, zu erhebendem Ausdruck kommt, zumal wenn solch ein Kunstwerk im unmittelbaren Dienst des Kultes steht. Wem erscheint z. B. nicht der Kölner Dom als ein großartiger, wenn auch steinerner Preisgesang auf Gott und seinen Gesalbten? Und ist nicht selbst das einfachste Kirchengebäude durch seine Anlage (Vorhalle, Schiff und Priesterraum in forma crucis) und Einrichtung (Altar, Tabernakel u. s. w.) eine sinnenfällige Predigt von der Größe Gottes in Christo und seiner Kirche, als deren Abbild das Gotteshaus erscheint? Aber auch das Crucifix am Feldwege, zumal wenn es wahrhaft schön ist, erweist sich als plastische Doxologie der Liebe Gottes zu den Menschen; um so mehr dann das Crucifixbild auf dem Altar der Kirche, den es als geheimnißvolles Golgotha charakterisirt (vgl. oben S. 290), und der Cyclus von Bildern aus der Offenbarungsgeschichte, die von den Wänden und selbst von den Portalen der Kirche herab die Größe der Liebe Gottes verkünden. Auch das in der Kirche, vielleicht am Altare aufgestellte Heiligenbild, aus welchem übernatürliche, göttliche Schönheit augenfällig leuchtet, verkündet Tausenden von Kultbesuchern die Herrlichkeit Gottes und seines Gesalbten, in dessen Licht ja die Heiligen glänzen (Ps. 109, 3; vgl. ob. S. 299), und erweist sich als stehende Verherrlichung Gottes sowohl als des betreffenden Heiligen. Als die vollkommenste, weil im Feierkleid des Wortes sich vollziehende Verherrlichung Gottes erscheint die ächte liturgische Musik, der irdische Nachklang der Musik im Himmel (Offbg. 7, 9—12 u. ö.). Kurz, die Kunst im Kulte der Kirche dient nach allen Beziehungen hin der Verherrlichung Gottes.

3. Was den andern Zweck aller religiösen Kunst betrifft, die *aedificatio hominum*, so wird dieser nirgends mehr und völliger erreicht als durch die liturgische Kunst. Tausende und Tausende kommen Jahr aus Jahr ein zur Kultstätte; wenn nun diese kunstschön ist und darum selbst in ihrer Anlage und in ihrem äußern Aufbau übernatürliche Wahrheiten (symbolisch) zum Ausdruck bringt, sich augenfällig als würdige Wohnstätte Gottes präsentirt, so wird schon ihr Anblick von außen sogar den weniger religiösen Menschen weihevoll stimmen und mit Gedanken der Ewigkeit erfüllen. Wie mächtig fühlt sich erst der gläubig fromme Christ beim Eintritt in solch' ein Gotteshaus gehoben, wo ihn Alles unwillkürlich nach oben zieht, wo ihm nicht bloß das Emporstreben all' der reich gegliederten Bauformen, die magische Beleuchtung, der höher gelegene und durch Schranken abgesonderte Altarraum mit der Opferstätte und all' ihrem Schmuck, sondern wo ihm auch die zahlreichen Heiligenbilder — geschnitzte und gemalte — sammt den Darstellungen aus der heiligen Geschichte an den Wänden eindringlich verkünden: hier ist Gottes Haus und die Pforte des Himmels, ja hier ist der verhüllte Himmel auf Erden, hier ist dein Herr und Gott geheimnißvoll dir nahe mit all' der Liebe, so er in den Tagen seines Fleisches sichtbar auf Erden bethätigt hat! Wenn dann während des Gottesdienstes wahrhaft schöne Musik ertönt, eine Musik, die aus dem heiligen Texte wie herausgewachsen und dessen würdiges Feierkleid ist, so fühlen sich nicht bloß diejenigen, welche den Sangestext verstehen, tief innerlich erbaut, gehoben und beseligt, sondern selbst auf jene Gläubigen, welche den Text nicht verstehen, wirkt wenigstens die Melodie erhebend und erleichtert ihnen das Anbeten, Danken, Bitten und fromme Betrachten. Wenn sich sodann des armseligen Menschenkindes bei seinem colere Deum etwa Zerstreuung oder Muthlosigkeit u. dgl. bemächtigen will, da erhebt es seinen Blick zum rührend schönen Crucifixbild, das nach altem Brauch vor Aller Augen oben im Triumphbogen hängt, um im Hinblick auf den Gekreuzigten sich leichter wieder zu sammeln, Liebe, Muth und Freudigkeit wieder in sich zu erwecken. Von Fiesole erzählt Vasari, er habe die Figur Christi stets in knieender Stellung gemalt und bei Darstellung der Leiden des Heilandes Thränen vergossen. Wer könnte erst die Thränen der Reue, des Dankes, der innigen Theilnahme zählen, welche in unseren Gotteshäusern der Anblick von Bildnissen des Gekreuzigten, der Schmerzensmutter u. s. w. den Augen der Gläubigen entlockt hat! Und welch' erbaulichen, die Andacht fördernden, für die Tugend begeisternden Eindruck machen in den Kirchen die Heiligenbilder, aus welchen übernatürlicher Tugendglanz und himmlischer Friede leuchtet! Man hat die Bildwerke in den mittelalterlichen Kirchen als „Katechismus des Volkes" bezeichnet[1] und zwar ganz mit Recht. Schon Papst Gregor d. Gr. hatte den bilderfeindlichen Bischof Serenus von Marseille (ep. lib. X. 13) auf den lehrhaften Charakter der Bilder in den Kirchen aufmerksam gemacht, und auch jetzt noch, wo fast jeder Gläubige des Lesens kundig und in den Grundwahrheiten und Heilsthatsachen des Christenthums

[1] E. Frantz, in dem geistvollen Buche „Fra Bartolomeo della Porta", Regensburg 1879, S. 2; vgl. Keppler's Bericht über die Wandmalereien Giotto's in der Kirche der Madonna dell' Arena zu Padua im Archiv für christl. Kunst 1885, S. 70 f., und Kreuser, christl. Kirchenbau, 2. Aufl., II. S. 12 ff.

gut unterrichtet ist, kann selbst der Gebildetste und Frömmste durch aufmerksames und andächtiges Betrachten wahrhaft schöner Bilder gar Manches lernen; denn das Uebernatürliche, geistig Ideale, so der Künstler in möglichst adäquater Sinnenform im Bilde zum Ausdruck brachte, ist unerschöpflich reich. Dazu kommt, daß aus ächten Kunstschöpfungen das Ideale, Himmlische so recht unmittelbar und darum sehr eindringlich zum Herzen spricht, vielleicht eindringlicher und packender als selbst das gesprochene Wort[1].

Aber nicht bloß erbauend und belehrend wirkt die Kunst im Kulte, sondern macht den Gläubigen ihr colere Deum auch noch genußreicher, da es ja zum Wesen des Schönen gehört, reinen Genuß zu gewähren. Beim Gottesdienst sollen die Gläubigen sich bemühen, von dieser Welt sich innerlich möglichst loszumachen, sollen an Gott sich hingeben, mit ihm verkehren, Licht und Leben aus ihm und darin in gewissem Sinne den Himmel in sich herabziehen und so in übernatürlichem Genießen ausruhen von der Mühsal und qualvollen Hast des Alltagslebens, sollen die futura gloria sabbathlich anticipiren (vgl. oben S. 168). Daß solches Genießen beim Kult nicht primär und wesentlich Kunstgenuß sei und sein darf[2], daß es nicht aus sogenannter „ästhetischer", sondern aus ascetischer Andacht, aus anbetender Hingabe der Seele an Gott und aus der herablassenden Gnade Gottes stamme, kann einem verständigen Katholiken keinen Augenblick zweifelhaft sein. Aber eben so klar ist, daß jenes übernatürliche Genießen, welches mit der rechten Kultthätigkeit an sich verbunden ist, durch die kunstschönen Kultformen noch intensiver, für den ganzen, auch für den sinnlichen Menschen fühlbarer und beglückender gemacht werden könne, was besonders dem armen Volke[3]

---

[1] Vgl. den schönen Artikel „über den Einfluß der Verehrung heiliger Bilder auf Kunst und Gesittung" in den histor.-polit. Blättern, wo am Schluß speciell noch von den Wallfahrtsbildern und ihrem gewaltigen religiösen Einfluß die Rede ist; 97. Bd. S. 110 ff.

[2] Vgl. hierüber Linsenmann in der Tübinger theolog. Qu.-Schr. Jahrg. 1885, S. 210.

[3] Vgl. Reichensperger, die Kunst eine Sache für Jedermann. Frankfurt 1865. Ganz wahr ist auch, was in eindringlichen Worten A. Weiß (Natur und Uebernatur S. 897 f.) über den volksbildenden Einfluß der liturgischen Kunst im Mittelalter sagt: „Jedes Gotteshaus war eine (kirchliche) Bildungsanstalt im weitesten Sinne des Wortes. Heute haben wir freilich kaum mehr eine Vorstellung, welchen Einfluß sie (die Kirche) durch die liturgische Kunst damals übte ... Denken wir einmal an die Sammlungen in den großen Museen, die heute in unseren Großstädten aus den geplünderten Kirchen eines ganzen Landes zusammengebracht sind! Wem nutzen sie eigentlich? Sind sie nicht für das Volk geradezu verloren? Sucht man nicht absichtlich dem Volke Geschmack und Bildung zu rauben? Die Kunstwerke nimmt man aus den Landkirchen und gibt erbärmliche Machwerke dafür hin, die Ungeschmack predigen, so oft man sie sieht. Und man ärgert sich dann über die Geschmacklosigkeit des Volkes und tadelt die Geistlichen, die natürlich an Allem die Schuld tragen, daß sie der Verwilderung nicht steuern! Damals (im Mittelalter) standen diese Kunstschätze und tausende dazu, die unverständige Wuth inzwischen vernichtet hat, offen vor den Augen des Volkes in den Kirchen. Die Kirche gab sie ein. Das Volk zahlte freudig mit. Täglich sah es sie mit Andacht ... Es bildete seinen Geschmack daran. Es lernte sie nachahmen. Manche Kirche allein barg mehr Kunstwerke und, was mehr ist, mehr Vorbilder für das Volk in sich, als heute manches Museum. Man denke an die drei herrlichen Nürnberger Kirchen! .. Und da kamen sie nicht bloß ein paar bevorzugten Professoren zu gute, sondern dem Schlosser und Tischler und Weber und Drechsler und Steinmetzen, und dem Schulkinde, der Mutter, dem Volkslehrer und so dem ganzen Volke, und so wieder der wahren Kunst.

zu gönnen ist, das außerhalb der Kirche Jahr aus Jahr ein viel Mühe und Plage und selten einen Kunstgenuß hat; ihm wird ein schönes Gotteshaus und eine wahrhaft schöne Kirchenmusik noch mehr als Anderen zum Himmel auf Erden, der Gottesdienst darin zum Abbild der ewigen κατάπαυσις (Hebr. 4, 11) und der himmlischen Triumphgesänge. Eine Gefahr erwächst aus solchem Kunstgenuß für das kirchliche Kultleben nicht; denn wo gottesdienstliches Thun die Hauptsache ist, wie im katholischen Kultus, und wo der Einzelne mit seiner subjectiven religiösen Thätigkeit sich durchweg und engstens an die genau normirten liturgischen Acte der Kirche anzuschließen hat, darum nicht sich selbst überlassen ist, da erscheint die Gefahr als ausgeschlossen, daß durch das Heranziehen der Kunst in allen ihren Verzweigungen zum Kulte die wahre Andacht verdrängt und an deren Stelle der bloße Kunstgenuß oder sentimentale Gefühlsschwärmerei gesetzt werden könnte, die gar leicht in sinnliche Lust umschlägt. Eine Gefahr, und zwar eine große, läge nur dann vor, wenn die betreffenden Kunstleistungen nicht kirchlich, sondern weltlich wären.

5. Aus dem Gesagten dürfte klar sein, daß die Heranziehung ächter Kunst zum kirchlichen Kultus im Interesse der Kunst selbst gelegen war, da sie gerade im Dienste des Kultus ihre Aufgabe als religiöse Kunst in vollkommenster Weise, am leichtesten und für die weitesten Kreise zu lösen vermag. Diese Heranziehung lag aber auch im Interesse der Kirche, insofern nämlich, als durch den Gebrauch kunstschöner Formen der Kultus noch würdiger, der höchsten Majestät Gottes und den im Kult sich vollziehenden Mysterien angemessener und namentlich für den populus Dei, für die Colenten erhebender, erbaulicher, genußreicher und segenbringender gemacht wird. Und so hat sich denn mit einer Art von Nothwendigkeit und ganz naturgemäß ergeben, was uns die Kunstgeschichte aller Jahrhunderte bestätigt, daß überall — mit geringen Ausnahmen — die Kunst im Dienste des Kultus der Kirche gestanden hat; „der Kunsthaß der ersten Christen" gehört, wie jetzt allgemein anerkannt ist, in's Bereich der Fabel. Selbst die naturalistischen Aesthetiker unserer Tage müssen, obgleich sie die Richtung der mittelalterlichen Kunst verwerfen, doch zugestehen, daß im Mittelalter die Kunst auf allen ihren Gebieten es zu großer Vollkommenheit gebracht hatte (vgl. Belege bei Jungmann a. a. O. n. 253 ff.); Erzieherin dieser Kunst war aber die Kirche gewesen, welche ihr durch Zulassung zur Liturgie eine höhere Würde verliehen und in gewissem Sinne sie zur Theilnehmerin an ihrer Weltmission gemacht hat. So

---

der aus dem Volke herausgewachsenen und mit dem Volke verwachsenen Kunst. So erklärt sich ohne Mühe, woher der allgemein verbreitete Kunstgeschmack des Mittelalters stammt ... Bis es heute wieder dazu kommt, daß das niedere Volk so viel Geschmack entwickelt, bedarf es wohl großer Mühe. Man hat seit einiger Zeit durch Gewerbevereine, Gewerbeausstellungen, Gewerbesammlungen, Industrieschulen wieder bedeutende Fortschritte in der Bildung des gemeinen Geschmackes erzielt; aber noch sind wir weit von dem Ziele, an dem wir damals bereits standen, und zwar ohne diese Mittel, lediglich durch den Einfluß der kirchlichen (liturgischen) Kunst." Freilich gehört die Bildung des ästhetischen Volksgeschmackes nicht zu den eigentlichen und sozusagen wesentlichen Zwecken, welche die Kirche bei Heranziehung der Kunst zum Kulte stets im Auge behielt; aber es hat sich eben auch hier, wie in vielem Andern, gezeigt, daß die vom heiligen Geist beeinflußte Thätigkeit der Kirche, wenn sie ungehemmt sich entfalten kann, auf alle Verhältnisse, auch auf die des Alltagslebens, verklärend einwirkt.

lang die Kunst im Dienste des Kultus blieb und als liturgische Kunst im Sinn und Geist der Kirche schöpferisch thätig war, entfaltete sie ein stetiges, herrliches Wachsthum; seitdem und insoweit sie aber unter dem Einfluß des sogen. Humanismus vom Geiste der Kirche sich mehr und mehr emancipirte und selbst an heiliger Stätte nicht mehr in Wahrheit zur Ehre Gottes und der Gläubigen Erbauung, sondern im Geiste der Welt und des Naturalismus arbeitete, gerieth sie in immer tieferen Verfall; das, was in der Kunst das Erste und Höchste sein soll, nämlich das geistig Schöne, das natürlich und übernatürlich Ideale, ging ganz zu Verlust, oder wurde doch in den Hintergrund gedrängt, dagegen das Hauptgewicht auf jene bloß sinnenfällige Schönheit gelegt, die, weil der Idealität entbehrend, den Geist nicht einmal natürlich, geschweige denn übernatürlich zu erheben, wohl aber als üppige Nachahmung der unerlösten Natur die Lust des Fleisches zu reizen und dem Sinnenmenschen einen momentanen Genuß zu bieten vermag. Aber auch dieses ihr entartetes Kind hat die Kirche als pia mater nicht sofort und gänzlich vom Kulte ausgeschlossen, sondern, wie wir noch sehen werden, in möglichster Geduld und Schonung ertragen, um es wieder für sich zu gewinnen, was in neuerer Zeit wenigstens theilweise gelungen ist (vgl. oben S. 135).

a. Es wäre hier vielleicht der Ort, einen Ueberblick über die Geschichte der Kunst im Dienste des Kultus zu geben; allein um für die eigentlich liturgischen Materien den Raum zu sparen, müssen wir uns mit etlichen Notizen begnügen; des Näheren vergleiche man Jakob, „die Kunst im Dienste der Kirche".

Was vorerst die Lüge vom Kunsthaß der alten Christen betrifft, so verweisen wir, wie auf das schon oben (S. 286) citirte Schriftchen von Vögelin, so ganz besonders auf die gründliche Widerlegung jener Lüge von Kraus in der Schrift „die christliche Kunst in ihren frühesten Anfängen" (Leipzig 1872), wo auch eingehend gezeigt ist, daß die Christen in ältester Zeit, ohne die Sculptur grundsätzlich auszuschließen, vorwiegend Malerei, welche sich zum Ausdruck tiefer Innerlichkeit mehr eignet, im Dienste der Religion verwertheten, und daß sie in ihrer Kunstthätigkeit sich von den hergebrachten heidnischen Kunstformen noch nicht zu emancipiren vermochten, sie aber doch insofern christianisirten, als sie mittelst derselben specifisch christliche Wahrheiten und Thatsachen darstellten. Noch nicht im Stande, die erhabenen specifisch christlichen Ideen in vollkommenerer Weise sinnenfällig zum Ausdruck zu bringen, gebrauchten sie mit Vorliebe symbolische und typische Darstellungen, die uns zahlreich wie in den Katakomben so in den alten christlichen Basiliken neben historischen Darstellungen aus dem alten und neuen Testamente begegnen[1]. Als längst das Christenthum unter Constantin frei und im Orient wie im Occident herrschende Religion geworden war, dauerte es doch noch Jahrhunderte, bis die antik-heidnischen Kunstformen auf dem Gebiete der Architektur, der Malerei und Plastik durch den Geist und die Kunstübung des Christenthums theils gänzlich abgestreift, theils in specifisch christliche Formen umgestaltet und verklärt wurden. Die erste Epoche der christlichen Kunst, welche man als die antik-christliche bezeichnen mag, erstreckt sich im Großen und Ganzen bis zum Ablauf des ersten Jahrtausends; bei aller Steifheit der Formen (namentlich in den zahlreichen Mosaiken und Wandmalereien) haben ihre Gebilde gleichwohl einen reichen geistigen Gehalt, erscheinen, selbst wenn die sinnenfälligen Formen unschön sind, vielfach doch als geistig schön und ausdrucksvoll. Einfach und ernst, aber voll des christlichen

[1] Vgl. des Näheren Kraus in der eben genannten Schrift, und Schwarz, Archiv für christl. Kunst, 2. Jahrg. S. 1 ff.; auch Kreuser a. a. O. II. S. 16 ff.

Geistes ist auch die in dieser Epoche ausschließlich herrschende Form der Kultusmusik, der Gregorianische Choral.

b. Im Orient trat in Folge der Losreißung vom belebenden Herzen der Einen Kirche schon im früheren Mittelalter (seit Photius, besonders seit Cärularius) ein Zustand der Erstarrung auf dem Gebiete der Liturgie ein, die fortan ohne reichere Weiterentwickelung blieb, während die römische Liturgie, welche seit Karl d. Gr. fast im ganzen Abendlande in Gebrauch stand (vgl. S. 341), einer continuirlichen, überaus reichen Entwickelung sich erfreute, und zwar in der Art, daß bei aller Einheit im Großen und Ganzen doch die einzelnen Nationalitäten viel Eigenthümliches bewahrten. Gleich der Liturgie erstarrte im Orient auch die liturgische Kunst, resp. Kunsttradition schon im früheren Mittelalter und behielt das Gepräge solcher Starrheit (Byzantinismus) bis in die Gegenwart bei[1]. Dagegen sehen wir im Abendlande die Kunst schon seit dem 10. und besonders seit dem 11. Jahrhundert bis gegen Ende des Mittelalters im Dienste der Liturgie unter den Händen und dem Einfluß der Mönche und Weltgeistlichen sich immer reicher gestalten. Die antiken[2], nicht selten unschön ausgeführten Formen wurden im christlichen Geiste selbständig weiter entwickelt, und so erblühte nach und nach eine specifisch christliche Kunst des Abendlandes, deren stetiges Ringen darauf gerichtet war, Geist und Materie immer vollkommener in Eins zu bilden, die erhabenen Ideen des Christenthums im Dienste der Liturgie in möglichst erbaulichen Formen so darzustellen, daß stets das religiös-geistig Schöne die Hauptsache blieb, die weniger betonte sinnliche Schönheit aber als durchgeistigt, als übernatürlich verklärt erschien. Vollkommener als in der sogenannten romanischen Kunstperiode (11. bis 13. Jahrhundert), in welcher die Architektur entschieden über die weniger entwickelte Plastik und Malerei herrschte, gelang die Ineinsbildung des geistig und körperlich Schönen in der sogenannten gothischen[3] Kunstepoche (13. bis 15. Jahrhundert), wo der die ganze damalige Gesellschaft durchwaltende christliche Geist nicht bloß in der Architektur die relativ vollendetsten Formen schuf, sondern wo es auch den Schwesterkünsten, der Plastik und Malerei, gelang, das geistig Schöne, die übernatürlichen Ideen in wundersam anziehenden Formen (besonders des Gesichtes) unter allseitiger Verwerthung des herrlichsten Farbenglanzes zu wahrhaft erbaulichem Ausdruck zu bringen. Es ist erstaunlich, was namentlich die gothische Kunst — zumal in Deutschland — geschaffen durch „Kirchen bawen und schmocken, durch gemeld und bilde und sunstige Ornament was zu andacht anreizet und innigkeit der Menschen" (Janssen, Geschichte des deutschen Volkes, I. S. 150 ff.). Der Kultus der Kirche war es, um den die Künste sich schaarten; Kirchen zu bauen und diese würdig mit den Werken der Sculptur und Malerei zu schmücken, war bis gegen Ende des 15. Jahrhunderts fast einziger Beruf der Kunst. Für Reinerhaltung der kirchlichen Kunsttraditionen war durch die Bau-

[1] Speciell die liturgische Malerei hat bei den Griechen seit dem neunten Jahrhundert keinerlei Veränderung erfahren; „die Gegenstände, die Art, wie, und die Ausdehnung, in der die Kirchen bemalt wurden und werden, sind im 19. Jahrhundert dieselben, wie im neunten."

[2] Analog, wie man die im früheren Mittelalter auf Grundlage der römischen (lateinischen) Sprache entwickelten Sprachen (die italienische, französische, spanische, portugiesische, rhäto-romanische) als romanische bezeichnet hat, benennt man auch den christlichen Kunststil, welcher aus dem antik-römischen heraus sich entwickelt hat, als den romanischen, welcher durchweg das Gepräge erhabenen Ernstes, feierlicher Ruhe, aber auch einer nur sehr allmählich überwundenen Steifheit an sich trägt.

[3] Der Name „gothisch" wurde im Sinne von barbarisch (weil die Gothen als Barbaren galten) auf die Kunst des 13.—15. Jahrhunderts zuerst von Giorgio Vasari (Mitte des 16. Jahrhunderts), einem leidenschaftlichen Gegner der mittelalterlichen Kunstrichtung, angewendet, war also ursprünglich ein Schimpfname.

hütten und Innungen nachhaltig gesorgt. Charakteristisch für die romanische und gothische Kunst ist gerade ihr enger Anschluß an die Kirche[1], welche ihr aber innerhalb der Grenzen, die im Dogma, in den Zwecken der Liturgie und in der allgemeinen kirchlichen Kunsttradition gegeben waren, genug freien Spielraum ließ. Die einzelnen Nationen des Abendlandes hatten, wie in Sachen der Liturgie, so auch auf dem Gebiete der Kunst trotz aller Einheit im Ganzen viel Eigenthümliches; ganz besonders thaten sich die Germanen, und unter ihnen selbst wieder sogar einzelne Städte und deren Meister durch specifische Kunsteigenthümlichkeiten hervor. Parallel mit Architektur, Plastik und Malerei, die auch noch während der gothischen Periode für die Zwecke des Kultus engstens verbündet waren, entwickelte sich auf der festen Basis des einfachen Gregorianischen Chorals, von höchst bescheidenen Anfängen aus, besonders seit dem 13., dann immer reicher im 14., 15., auch noch im 16. Jahrhundert die polyphone (contrapunktische) Kirchenmusik; deßgleichen trieb die liturgische Poesie herrliche Blüthen in den zahlreichen Sequenzen (z. B. Veni sancte spiritus, Victimae paschali, Lauda Sion, Dies irae, Stabat mater) und religiösen Volksliedern aus genannter Zeit.

c. Zunächst unter dem Einflusse des jüngeren sogenannten Humanismus war vorerst in Italien (theilweise schon in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts), dann allmählich auch in Deutschland[2] und anderwärts eine Geistesrichtung in immer weiteren Kreisen herrschend geworden, welche in Wissenschaft und Kunst das christlich Althergebrachte vielfach grundsätzlich verachtete und bekämpfte, an die Stelle der kirchlichen Auctorität und Tradition den Subjectivismus und Individualismus setzte, in Folge dessen die christlichen Glaubenslehren entweder ganz verwarf oder doch rationalistisch verflachte, die Moral auf den Standpunkt der Heiden Plato, Aristoteles, Cicero und Seneca zurückdrängte und in ihrer Schwärmerei für die altklassische Kunst von geistig idealer Schönheit nichts wissen wollte, sondern als höchste Schönheit die Leibes- und Naturschönheit, und als Hauptaufgabe der Kunst die Nachahmung des Altklassischen, sowie das Studium und die Nachahmung der Natur (Naturalismus — Realismus), speciell die möglichst naturgetreue Darstellung des Nackten betrachtete. Es ist sehr begreiflich, daß die Männer dieser bald mehr bald weniger paganisirenden Richtung gleich der mittelalterlichen Wissenschaft (Scholastik) auch die Kunst des Mittelalters als barbarisch (gothisch) bezeichneten, dagegen in ihren eigenen artistischen Leistungen die Wiedergeburt (renaissance — rinascimento) der Kunst erblickten. Hatte die Gothik (zumal in ihrer Blüthezeit) Kirchen gebaut, die einem Organismus voll Einheit, Leben und Bewegung glichen, an denen die himmelanstrebenden Massen wie vergeistigt erschienen und die in ihrer reichen Symbolik und Typik als Abbilder des himmlischen Sion sich darstellten, so sehen wir in der Renaissance (am frühesten und zahlreichsten in Italien) Kirchen erstehen, welche nach den wenigstens in formeller Beziehung allein für maßgebend gehaltenen Normen Vitruvs und nach dem Vorbilde heidnischer (zumeist römischer) Tempel gebaut sind, gleich diesen ohne höheren Schwung auf der Erde sich behaglich und breit, nicht selten gewaltig und massenhaft ausdehnen, die von der tiefsinnigen Symbolik und Typik des mittelalterlichen Kirchengebäudes wenig oder nichts mehr an sich tragen und denen daher das Gepräge des christlich Idealen nicht selten gänzlich fehlt. Waren in der ro-

[1] Die Verdienste der großen religiösen Orden des Mittelalters, der Benedictiner, Cistercienser, Franziskaner und Dominikaner um die kirchliche Kunst sind sehr gut von Beissel gewürdigt worden in den Laacher Stimmen Bd. 18, S. 183 ff. Im 27. Band hat derselbe Auctor speciell an der Kunstthätigkeit des Trierer Bischofs Egbert dargethan, daß in der deutschen Kunst des 10. Jahrhunderts keineswegs der Byzantinismus herrschte, sondern daß sie selbständig sich entwickelte.

[2] Vgl. Janssen, Gesch. des deutschen Volkes, II. S. 1 ff.

manisch-gothischen Kunstperiode die religiöse Plastik und Malerei mit ihren idealen Gestalten meist von der Architektur abhängig und auf deren Rahmen angewiesen gewesen, so traten sie jetzt mehr und mehr selbständig auf und machte namentlich in der Malerei, welche die ehrwürdigen Heiligengestalten „von dem idealen Goldgrunde der mittelalterlichen Kunst erlöste und sie mitten in die lachende Schönheit der Natur hinein stellte" (Lübke), zumeist jener vielgepriesene Realismus sich geltend, den man vielfach besser als verweichlichten Naturalismus bezeichnen kann. Ihm mußte das Heiligste und Ergreifendste dienen, wie wir z. B. an dem kreuztragenden Christus von Correggio (1494—1535) sehen, den uns Albert Weiß (a. a. O. S. 918) — freilich etwas übertreibend — also schildert: „ein weichlicher feiner Jüngling mit seinen weichlichen Zügen, in vornehm weichlicher Haltung, mit weichlich blickenden Augen, in weichlicher, vor dem Spiegel einstudirter Ruhe. Er trägt das Kreuz so elegant und blickt uns so eindringlich an, daß man leicht merkt, er will unsern Beifall haben. Es ist ihm nicht Ernst mit dem Kreuztragen; was er eigentlich im Sinne hat, das ist einzig, uns die wunderbar feine, weiche Hand zu zeigen, die zum Kreuztragen einmal zu schön ist." Von den Madonnen und Magdalenen Correggio's sagt Lübke, „sie zeigen mehr genrehafte Gesichtsbildung, denselben feuchten, verschwimmenden, zärtlich schmachtenden Blick, die kleine Nase und den überzierlichen, ewig lächelnden Mund, wie seine Danae, Leda oder Jo" (Grundr. d. Kunstgesch., 8. Aufl. II. S. 224), und bekanntlich hat selbst Rafael in seinen zahlreichen Madonnenbildern über das natürliche Ideal einer Mutter zu dem der Gottesmutter sich nicht so recht zu erheben vermocht[1]. Schwärmend für die sogenannte Carnation, wählten vielfach die Maler auch behufs Darstellung in Kirchen, auf Altären u. dgl. mit Vorliebe solche Objecte, an denen es Nacktes darzustellen gab, was denn auch am hl. Sebastian, an der hl. Agatha, Agnes, beim bethlehemitischen Kindermord und wo es sonst irgend thunlich war, oft in maßlosester Weise geschah. „Ohne einen schlangenartig verwickelten Knäuel von entblößten Beinen oben am Himmel, ohne die unentbehrliche Zuthat von unanständigen Amoren und Amorinen rechts und links, die man jetzt Engel nannte zum Ersatz dafür, daß man Gott Vater als Jupiter und die allerseligste Jungfrau als Diana oder als keusche Lucina begrüßte, konnte man keine Geburt Christi, keine heilige Jungfrau mehr malen. Für das Christuskind waren sogar die ärmlichen Windeln, wie es schien, ein unerträglicher Luxus geworden. Kaum daß man dem Herrn am Kreuze die ärgste Schmach ersparte. Wo eine Gestalt noch überhaupt Reste von Kleidung trug, nahmen diese, zumal bei weiblichen Figuren, die Form von chirurgischen Bandagen oder feuchten Schleiern an, die nur dazu da schienen, um erst recht hervorzuheben, was sie verhüllen sollten" (Weiß a. a. O. S. 914 f.). Derlei Bildwerke, die entweder geradezu der Sinnlichkeit schmeichelten oder doch nicht über das Bereich des rein Natürlichen und Alltäglichen hinausführten, drangen leider fast überall (in Deutschland verhältnißmäßig am spätesten) auch in die Kirchen ein, wo vordem die stille, selige Anschauung des Reiches christlicher Ideen gewaltet

[1] Ein möglichst mildes Urtheil vom kirchlichen Standpunkt aus hat speciell über Rafael und über die Renaissance überhaupt Beissel gefällt a. a. O. Bd. 18, S. 472 ff.; übrigens läßt schon ein flüchtiger Ueberblick über die 110 Lichtdrucke von Rafaelischen Originalien bei Wessely (Klassiker der Malerei) klar ersehen, daß Rafael sehr oft bis in's Uebermaß dem Naturalismus huldigte. Gegen einseitige, ausnahmslose Verurtheilung der Renaissance im Dienste der Liturgie spricht sich mit Recht auch Hettinger (Aus Welt und Kirche Bd. II. S. 352 ff.) aus; ebenso Prof. Keppler in den histor.-polit. Blättern Jahrg. 1885, I. Bd. S. 17 ff., und Prof. Friedr. Schneider im Lit. Handw. Nr. 374. In manchen Punkten ganz gerecht und schlagend, aber mitunter doch auch ziemlich einseitig ist die Vertheidigung resp. Verherrlichung der Renaissance von Joh. Graus, „die kathol. Kirche und die Renaissance" 1885.

hatte, welche die Herzen befriedigte, die Gemüther zum Himmel emporzog, Trost und Ruhe in die gedrückten und zerrissenen Herzen der Menschen träufelte; selbst an heiligen Gefäßen, wie Kelche und Ciborien, an Taufbecken, Leuchtern, Weihwassergefäßen u. dgl. durften die ganz oder halb nackten Figuren nicht fehlen. Wenn auch das gläubige Volk und seeleneifrige Hirten desselben gegen solch' gefahrbringende Verunehrung des Heiligthums sich vielfach sträubten, — die aus dem Zeitgeist und dem (wenigstens in Deutschland) ihm verbündeten Geist der Reformatoren hervorgegangene, von den weltlichen Fürsten und nicht selten auch vom hohen und niedern Klerus geförderte moderne Kunst mit ihren Producten ließ sich auch von den Kirchen nicht mehr fernhalten, mochte auch Savonarola in Florenz, wo der Unfug am ärgsten war, wo die Porträte berühmter und berüchtigter Stadtschönheiten als Madonnen auf den Altären prangten, noch so sehr dagegen eifern. Wie viel Schaden diese Art von Kunst in den Kirchen angerichtet oder wie viel übernatürliche Erhebung und innere Kräftigung der Seelen sie wenigstens verhindert hat, weiß nur Gott; die Menschen gewöhnen sich nach und nach auch an das, was anfänglich störend und wehethuend auf sie einwirkt, und empfinden in Folge dessen das Nachtheilige und Schmerzliche der Einwirkung nicht mehr, was freilich in unserem Falle als bedauerliche Abstumpfung, als *habitus* vitiosus erscheint. Es wäre ungerecht und unhistorisch, wenn man behaupten wollte, all' die großen Meister der Renaissance seien Feinde der Kirche, seien glaubenslos gewesen; aber ihrem Glauben fehlte vielfach die übernatürliche Schwunghaftigkeit, sie hatten kein rechtes, lebensfrisches Verständniß für das Uebernatürliche im Christenthum.

Die Hauptquelle all' der Verirrungen, die wir an der Renaissance — der späteren insbesondere — zu beklagen haben, ist in dem maßlosen Subjectivismus, in dem egoistischen, weil dem Geiste des Christenthums entfremdeten Individualismus ihrer Vertreter gelegen; „es war ein vornehmes, stolzes, insulares Dasein, das die Männer der Renaissance führten." Ganz wahr ist, was Lübke (freilich zum Lobe der Renaissance) sagt: „was für alle Richtungen (derselben) die gemeinsame Grundlage ausmachte, war die Herrschaft der individuellen Phantasie über die Tradition[1]. Nicht mehr, was die Kirche vorschrieb, sondern was der einzelne Künstler in tiefer Seele als wahr und göttlich empfand, wurde Gegenstand der Darstellung; und nicht mehr, weil es jene bekannten geheiligten Geschichten (der Bibel und Legende) enthielt, sondern weil es eine Welt selbständig empfundener Schönheit umschloß, wurde das Kunstwerk Gegenstand der Schätzung und Bewunderung" (a. a. O. S. 84 u. 87). Nicht daß überhaupt die Subjectivität oder Individualität des Künstlers in der Renaissance sich geltend machte, war ihr Fehler — auch im Mittelalter hatte die Subjectivität des Künstlers in der römischen Kirche (anders in der griechischen) — genug freien Spielraum gehabt —, sondern daß diese Subjectivität vielfach eine maßlose, egoistische, daß sie nicht vom christlichen Geist durchwaltet und verklärt war, denn sonst wäre ihre Geltendmachung wohl berechtigt und segenbringend gewesen. Da es unter der Sonne überhaupt nichts Vollkommenes gibt, so wird gewiß Niemand behaupten wollen, die Kunst der Gothik, selbst die der besten Zeit nicht ausgenommen, sei vollkommen und darum eine wahre Weiterentwickelung und Vervollkommnung der kirchlichen Kunst gar nicht mehr möglich gewesen. Daß die Künstler der Renaissance, dem Geiste der Zeit und ihrer eigenen Subjectivität Rechnung tragend, auf Anatomie und Perspective, auf die Schönheit des menschlichen Leibes und der äußeren Natur, sowie auf Studium und Benützung der

[1] Ueber die Mißachtung der kirchlichen und artistischen Tradition als einen Hauptgrund der Verirrungen in der Renaissance vgl. die zwar schneidigen, aber in der Hauptsache wahrheitsgemäßen Aeußerungen von Kreuser a. a. O. II. S. 3 ff.

Antike besonders für die Architektur größeres Gewicht legten, als die mittelalterlichen es gethan hatten, war gewiß nichts an sich Verwerfliches und hätte, wenn die Künstler fromm gläubig, tief religiös, für die Ehre Gottes und für den Schmuck seines Hauses übernatürlich begeistert und keine Verächter der kirchlichen Kunsttradition gewesen wären, zu einer wahren Förderung, zu einem erfreulichen Aufschwung der Kunst führen können, wie ein solcher gegenüber der vielfach sehr entarteten und abgelebten Spätgothik nur erwünscht hätte sein können. Daß diese unsere Ansicht richtig sei, bezeugen die Leistungen von Giotto[1], Orcagna, Fiesole, Fra Bartolomeo, Leonardo da Vinci (vgl. Frantz S. 86 f.), und bezeugt theilweise auch die Architektur der Frührenaissance, von deren Wirken Sighart mit Recht sagt, daß sie, wenn auch den besseren gothischen Bauten nachstehend, „doch das Gepräge der Großartigkeit, der harmonischen Ruhe, der Klarheit, Solidität und oft der malerischen Schönheit an sich tragen", was imgleichen bezüglich gar mancher plastischer und malerischer Darstellung der Renaissance gilt. Allein durch den Einfluß des jüngeren Humanismus und durch die geistige Verwirrung, Verwilderung und allseitige Zersplitterung, welche die sogenannte Reformation hervorgerufen hatte, war unläugbar in den weitesten Kreisen der Geist dieser Welt, der gottentfremdeten Welt nämlich, zur Herrschaft gelangt, der eitel und ruhmsüchtig ist, mit Geringschätzung auf die Leistungen der Vergangenheit blickt, um Tradition sich grundsätzlich nichts kümmert, nicht in erster Reihe die Ehre Gottes, sondern sich selbst sucht und irdisches Sinnenbehagen über Alles hochhält; es ist der Geist des Egoismus und falschen Individualismus, der besonders in der späteren Renaissance und im Rococo sich geltend machte. Ulrici (a. a. O. S. 71) möchte die Periode der neueren Kunstgeschichte von der zweiten Hälfte des 16., dann des 17. und 18. Jahrhunderts als die Periode der „Verweltlichung" der Kunst bezeichnen, wogegen nichts einzuwenden ist, nur sollte er die Schuld an dieser Verweltlichung nicht kurzweg der katholischen Kirche zuschieben. Wohl haben auch Päpste (z. B. Nikolaus V., besonders Leo X.) und Bischöfe die Renaissance, zumal in ihrer früheren, besseren Gestalt bevorzugt und gefördert, und ist es ja bekanntlich noch in der Zeit des regellosen Zopfes häufig vorgekommen, daß dem geschmacklosesten Rococo zulieb auch in Kathedralkirchen die schönsten Werke mittelalterlicher Kunst zerstört wurden; es steht eben jeder Mensch namentlich in Kunstsachen mehr oder weniger unter dem Einfluß der Geistesströmung seiner Zeit, was sich selbst am Jesuitenorden zeigte, dessen Kirchenbauten sammt der inneren artistischen Ausstattung eben auch der Renaissance, wenngleich in der Regel einer etwas mehr geläuterten angehören[2]. Auch darf man nicht vergessen, daß die Kunst der Renaissance und selbst des Rococo nicht an sich verwerflich, nicht schlechthin unliturgisch ist, weßhalb sie niemals als Kunstrichtung durch kirchliche Gesetze verurtheilt wurde und durch mehr als drei Jahrhunderte im Dienste der Kirche gestanden hat. Wohl aber hat die Kirche besonders häufig in der Periode der Renaissance auf Synoden und durch einzelne erleuchtete Kirchenfürsten sich entschieden gegen die Zulassung von solchen Sculpturen und Malereien zum Kultus ausgesprochen, welche um ihres weltlichen oder gar lasciven Charakters willen unzweifelhaft nur Schaden an heiliger Stätte anrichten konnten[3]; auch bezüglich der

[1] Von der Schule Giotto's, die in Fiesole gipfelt, sagt Keppler: „sie wahrt noch Verwandtschafts- und Aehnlichkeitszüge mit ihrer Mutter, der byzantinisch-romanischen Malerei, sie nimmt dann das frische, feurige Leben der Gothik in sich auf, ja sie verarbeitet zuletzt in ihre Kunstwelt hinein auch alle assimilirbaren Elemente der Renaissancebewegung" (Archiv für christl. Kunst 1885, S. 46).

[2] Vgl. darüber Beissel a. a. O. Bd. 18, S. 478 ff., und Graus a. a. O. S. 17 ff. u. S. 36.

[3] Hätte Graus in seiner Apologie der Renaissance auch auf Sculptur und Malerei

Kirchenmusik, die zu gleicher Zeit (noch im 16., besonders im 17. und 18. Jahrhundert) und unter denselben Einflüssen wie die anderen Künste verweltlichte, wurden wiederholt entschiedene Anordnungen und resp. Verbote Seitens der Kirche erlassen, wie wir später noch des Näheren zeigen werden. Daß der entartete Humanismus auch auf die liturgische Poesie seinen Einfluß geltend machte, zeigen einzelne aus jener Zeit stammende Hymnen unseres römischen Breviers, z. B. die schon S. 395 erwähnten Hymnen mehrerer Leidensofficien, die Hymnen am Feste der hl. Martina und am Feste der sieben Stifter des Servitenordens. Es war ein Glück, daß die Humanisten einen ausschlaggebenden Einfluß auf das römische Brevier nicht gewinnen konnten; was sonst aus dessen einfachen und doch erhabenen Hymnen würde geworden sein, läßt ein Blick in die mit Approbation Clemens' VII. herausgegebene Hymnensammlung des Bischofes Zacharias Ferreri ersehen, welche betitelt ist: „hymni ecclesiastici juxta veram metri et latinitatis normam", 1525; auch die unter Urban VIII. vollzogene „Verbesserung" der Hymnen im römischen Brevier ist vielfach keine solche (vgl. Studien und Mittheilungen aus dem Benedictinerorden, Jahrg. 1885, S. 442 ff.).

d. Schon S. 135 wurde darauf hingewiesen, daß durch den Aufschwung, welchen gleichzeitig mit dem nationalen auch das religiöse Leben und die kirchliche Wissenschaft während der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Deutschland genommen hat, auch ein Aufschwung der Kunst, speciell der kirchlichen Kunst bedingt war, um die sich besonders König Ludwig von Bayern großes Verdienst erwarb; wir brauchen nur die Namen Gärtner (Ludwigskirche in München), Ohlmüller (Auer Kirche), Ziebland (Basilika daselbst) für kirchliche Architektur[1], Cornelius, Führich, Heß, Overbeck, Schraudolph, Steinle und Veit für religiöse Malerei zu nennen. Allbekannt ist, welch' eingehende Aufmerksamkeit die kirchliche Gesetzgebung auf Provinzial- und Diöcesansynoden in den letzten Jahrzehnten der liturgischen Kunst zugewendet hat, wie viele romanische und gothische Kirchen mit tiefem Verständniß mitunter prachtvoll restaurirt wurden, wie hoch alte Sculpturen und Gemälde wieder gewerthet werden, wie sehr auch bei Neuanschaffungen für Kirchen von allen Einsichtigen nicht bloß auf Formschönheit, sondern auch auf übernatürlich-idealen Gehalt der Gemälde und Sculpturen gesehen wird. Für allmähliche Ueberwindung der aus dem Renaissancezeitalter stammenden weltlichen Richtung in der Kirchenmusik und für Pflege des Chorals sowohl als des bald strenger bald freier sich bewegenden polyphonen Gesanges ist durch den deutschen Cäcilienverein Außerordentliches geleistet worden. Leider geht neben dieser religiös-idealen Richtung der Kunst unserer Tage eine sehr weit verbreitete andere einher, der es (namentlich in Sculptur und Malerei) nicht bloß an jeglichem religiösen, sondern überhaupt an jedem idealen Gehalt gebricht, die noch mehr dem Naturalismus huldigt, als die Kunst in der schlimmsten Zeit der Renaissance, und die in religiös-sittlicher Hinsicht vielfach großen Schaden anrichtet, worüber Papst Pius IX. in einem Schreiben de recto christianoque artium usu (7. Aug. 1873) laute Klage erhoben hat. Selbst Männer, die sonst keineswegs unserer Gesinnung sind, klagen über diesen „Materialismus in den bildenden Künsten, die sich blutwenig um Ideen, sehr viel aber um handfeste Technik, um die Wiedergabe der niedern, gemeinen, häßlichen oder sinnlich reizenden Außenwelt kümmern" (Carriere in der Augsb. Allg. Ztg., Jahrg. 1880, Beil. Nr. 49; vgl. ebendaselbst Pecht Nr. 7). Daß diese Art von Kunst, welche die

---

dieser Periode entsprechend Rücksicht genommen, dann würde sein Urtheil objectiver ausgefallen sein.

[1] Zu einem irgendwie selbständigen Baustil hat es übrigens unser Jahrhundert nicht gebracht, denn der sogen. Maximiliansstil ist geistloser Mischmasch.

Idee des Schönen verloren hat und darum dem Luxus und der Frivolität Knechtsdienste leistet, dem religiösen Kult nicht dienen will und für die „Heiligenmaler" nur Spott hat, ist für die Kirche ein Glück, so sehr es im Interesse der Kunst selber, die auf solchen Wegen nur tief verkommen kann, höchlich zu beklagen ist.

e. Daß durch die sogen. Reformation die christliche Kunst nicht bloß nicht gefördert, sondern vielmehr — namentlich als bildende Kunst — in hohem Grade geschädigt wurde, ist über allen Zweifel erhaben[1] und wird selbst von einsichtigeren Protestanten zugestanden. Wohl mißbilligten Luther und Melanchthon die förmliche Bilderstürmerei und gingen principiell nicht soweit als die Reformirten, welche in den Kirchen sämmtliche Kunst- und Bildwerke zerstörten, gemäß ihrem Axiom: „*praedicari* jussit Dominus Evangelium, *non pingere* et pictura erudire laicos; Sacramenta quoque instituit, *non statuas* constituit" (2. Conf. helvet. IV. 4); allein die Grundlehren des Protestantismus und besonders seine Kultprincipien waren an sich der Pflege religiöser Kunst für die Zwecke des Kultus ungünstig. Wir wollen gar nicht reden von der schroffen Verwerfung des Heiligenkultes und vom Verbot jeglicher Bilderverehrung (vgl. oben S. 291); eine Hauptursache, warum die Kunst im protestantischen Kultus keine Heimstätte finden konnte, lag darin, daß man der falsch verstandenen (vgl. S. 193) „Anbetung im Geiste und in der Wahrheit" zulieb alles Sinnenfällige, was nicht als schlechthin nothwendig erschien, vom Gottesdienst verbannte, hierin sich fälschlich auf die Praxis der alten Kirche berufend. Wie sollte in einem Kult, der gleich dem protestantischen es mit Fernhaltung symbolischer Handlungen und stehender Symbole bis zur Widernatur treibt (vgl. oben S. 154 u. S. 374 f., 390 f.), und in welchem die Predigt fast die Alleinherrschaft führt, sich noch Raum finden für wahrhaft schönen, formreichen Kirchenbau und für die bildenden Künste, die ihrer innersten Natur nach symbolisch sind und die ferner im Gotteshaus nicht primär dem Zweck der Belehrung, sondern dem der Verherrlichung Gottes dienen sollen? „Kommt nach Luthers Grundsatz beim Gottesdienst Alles auf die Predigt an, und hat er sich ausschließlich im Wort und in der Rede zu bewegen, so bedarf es dazu nur großer, zu Versammlungen geeigneter Räume, in denen man, vor Wind und Wetter geschützt, bequem sitzen und gut hören kann, die lediglich darauf eingerichtet zu sein brauchen, daß der geistliche Redner überall verstanden wird. Eine Kirche, die nicht so flach und stubenmäßig gebaut ist, daß jedes Wort des Predigers überall deutlich gehört werden kann, kann der protestantische Gottesdienst gar nicht brauchen, sie ist für ihn eine reine Antiquität, mit der er nichts anzufangen weiß. Ueber den protestantischen Kirchenbau haben in neuerer Zeit viele Erörterungen stattgefunden; Theologen und Architekten haben sich bemüht, ein Princip dafür aufzufinden; bis jetzt war aber alle Mühe vergeblich und wird

[1] Vgl. die trefflichen Artikel im 97. Bd. der histor.-polit. Blätter über „Reformation und bildende Kunst", wo des Einzelnen nachgewiesen ist, wie barbarisch namentlich die Reformirten sowohl in der Schweiz als in Süddeutschland und in den Niederlanden gegen alle kirchliche Kunst verfuhren. Tausende der herrlichsten Altäre wurden zertrümmert, die kunstvollsten Statuen und Bildertafeln haufenweise verbrannt, die herrlichsten Wandgemälde abgekratzt und übertüncht, die werthvollsten Monstranzen, Kelche u. s. w. zerschlagen und eingeschmolzen, in vielen Städten selbst die Orgeln zerstört. Erasmus von Rotterdam war Augenzeuge des Bildersturmes in Basel und schrieb darüber an Pirkheimer: „nichts blieb an Bildwerken übrig, weder in den Kreuzgängen, noch an den Portalen oder in den Klöstern; was an gemalten Bildern da war, wurde mit Tünche überschmiert, was brennbar war, auf den Scheiterhaufen geworfen, was nicht, in Stücke geschlagen; weder Geldwerth noch Kunstwerth vermochte irgend etwas zu retten." Auch Seitens der Protestanten wurde nicht selten in ähnlicher Weise verfahren, wie aus Janssen (Bd. III) zu ersehen ist.

es auch künftig bleiben, solange als Princip des Gottesdienstes die Ober- und Alleinherrschaft der Predigt feststeht. Läßt der Protestantismus davon nicht, so kann er nichts Anderes bauen als Hörsäle, und jede andere Bauart der Kirchen wäre eine principwidrige Inconsequenz. Entweder müssen wir unsere Hörsäle mit ihren vielen Bänken und schachtelähnlichen Emporen, mit ihren schönen weißen Wänden, mit ihren flachen Decken, mit ihren viereckigen Kasernfenstern behalten, oder der Predigt ihre bisherige Alleinherrschaft beim Gottesdienst entziehen." So der Protestant Bähr (der protest. Gottesdienst S. 26), welcher der Meinung ist, wenn im protestantischen Gottesdienst nur das subjectiv latreutische Element als gemeinsames Anbeten, Danken, Bitten u. s. w. Seitens der Gemeinde wieder zu seinem Recht käme, dann würde der Protestantismus auch wieder Kirchen bauen, die einen ähnlichen Eindruck zu machen vermöchten, wie der Kölner und Freiburger Dom, und dann würden auch die bildenden Künste, Sculptur und Malerei, an heiliger Stätte wieder gepflegt werden. Schon oben (S. 165. 270) haben wir bemerkt, daß nicht im Mangel subjectiver latreutischer Elemente, sondern darin die Hauptursache der von Bähr beklagten Verbannung der Kunst aus dem protestantischen Kulte gelegen ist, daß dieser kein Opfer, keine reale Gegenwart des gottmenschlichen Hauptes der Gemeinde hat, daß in Folge dessen die protestantischen Kirchen nicht geheimnißvolle Wohnstätten Gottes, sondern Hörsäle und etwa auch noch Bethäuser sind [1]. Erste Aufgabe der liturgischen Kunst ist die Verherrlichung Gottes, der sich schon durch die kirchliche Consecration des Gotteshauses in besonderer Weise mit seiner Gnadengegenwart an selbes bindet, der sodann als Gottmensch im Kulte, speciell im Opfer und Sacrament im katholischen Gotteshause persönlich gegenwärtig und als verklärtes Haupt für seine Glieder und im Zusammenschluß mit ihnen latreutisch thätig ist; nach katholischer Lehre ist das Kirchengebäude in aller Wahrheit Palast des himmlischen Königs, mit welchem auch seine himmlischen Diener, die Engel und Heiligen, beim Opfervollzug unsichtbar gegenwärtig sind, es ist der verhüllte Himmel auf Erden, coeli corusca civitas, Christo jugata principi (vgl. unten § 54, n. 2); und da ist es nun doch wohl selbstverständlich und durch eine Art von Naturgesetz gefordert, daß man diesen geheimnißvollen Gottesbau mit dem Besten, was die Kunst zu bieten vermag, und so herrlich als möglich ausstatte, daß man dem Gebäude und seiner Einrichtung ein höheres, himmlisches Gepräge ausdrücke, indem man die übernatürlichen, den Kult bewegenden und erfüllenden Wahrheiten und Ideen in einfachen Symbolen und in eigentlichen Werken der Kunst sinnenfällig darstellt, um so mehr, als hierdurch auch den Gläubigen ihr subjectives colere Deum erleichtert, neben der gloria Dei auch die aedificatio fidelium, somit der zweite Zweck der liturgischen Kunst gefördert wird. Daß eine Mitursache des Verschwindens der Kunst aus dem protestantischen Gottesdienst im Mangel an subjectiv latreutischen Elementen gelegen sei, kann man Bähr unbedenklich zugeben; denn ein Kult, der fast keine λατρεία hat, bedarf auch der Kunst zum Zwecke der Erbauung nicht; höchstens könnte ihr noch zum Behuf des Belehrens

[1] In dieser Ueberzeugung hat mich neuerdings das Schriftchen von V. Schultze, „das evangelische Kirchengebäude", bestärkt. Wohl fordert der Verfasser dringlich, daß auch von den Protestanten die Kunst in ergiebiger Weise für den Bau und Schmuck der Kirchen herbeigezogen werde, redet speciell der romanischen und gothischen Kunst das Wort, aber er motivirt seine dießbezüglichen Forderungen zumeist nicht aus den Kultprincipien heraus, sondern einfach durch Berufung auf die historische Tradition. Sehr oft muß man bei der Lectüre des interessanten Büchleins sich fragen: wie paßt dieses und jenes, was der Verfasser empfiehlt, zur lutherischen Kultustheorie und zu der Definition der Kirche als Haus, „wo die göttlichen Gedanken hernieder- und der Menschen Gedanken emporsteigen" (§ 17).

ein Plätzchen eingeräumt werden, wie Luther (vgl. oben S. 291) es wohl in der Theorie, aber der Protestantismus schon zu Luthers Zeit nachweislich praktisch nicht mehr gethan hat (vgl. Alt, der christl. Kultus, 2. Aufl. Bd. II. S. 117 ff.). In Beziehung auf den erbaulich-belehrenden Einfluß der liturgischen Kunst möge aus Bähr (a. a. O. S. 25) nachfolgende Stelle hier noch Platz finden: „Mag die Rede (Predigt), das Wort noch so sehr unmittelbar den Geist anregen und das Denken beschäftigen, es ist einmal Thatsache und Niemand kann es anders machen, daß unter gewissen Umständen und bei gewissen Gemüthern ein Kunstproduct einen Eindruck macht, den keine Rede in gleicher Weise hervorzurufen im Stande ist. Das Bild des Gekreuzigten im Gotteshause, das der Gemeinde beständig vor Augen schwebt, prägt sich dem Gemüthe von Jugend an so tief ein, daß es kaum mehr daraus verdrängt werden kann, und ist darum von größerer und bleibenderer Wirkung, als manches Dutzend Charfreitagspredigten, die eines Breiten von dem großen Lehrer handeln, der für seine Lehre gestorben ist. Recht gut erinnere ich mich noch der Reihe von biblischen Bildern aus der Geschichte des alten und neuen Testamentes, welche ich oft als kleiner Knabe neben meiner Mutter sitzend in einer altlutherischen Kirche betrachtete. Einzelne Darstellungen, wie Daniel in der Löwengrube, Absalon am Baume hängend, Adam und Eva im Paradies, Christus die fünftausend Mann speisend, Jonas mit dem Wallfisch u. s. w., haben sich mir, so mangelhaft sie auch in künstlerischer Beziehung waren, doch so tief eingeprägt, daß sie heute noch lebhaft vor meiner Seele stehen; von den Predigten aber, die ich damals in jener Kirche gehört, weiß ich, offen gestanden, nicht das Mindeste mehr. Aehnlich verhält es sich mit dem Kirchengebäude überhaupt (Architektur). Ich habe schon manche gute und treffliche Predigt gehört, die mich in hohem Grade angesprochen hat, und für die ich sehr dankbar bin; aber gerade den eigenthümlichen, in seiner Art einzigen Eindruck, den ich beim jedesmaligen Eintritt in den Kölner Dom oder in den Freiburger Münster hatte, konnten eben doch jene Predigten nicht hervorbringen. Und daß dieser Eindruck, daß die Stimmung des Gemüthes, in welche jene Gotteshäuser versetzen, nicht zu verwerfen sei, wird doch wohl der entschiedenste ‚Anbeter im Geist und in der Wahrheit' zugestehen." Sofort stellt sich Bähr die Frage, warum der Protestantismus keine solchen Bauwerke produciren könne, und beantwortet sie in der schon oben angegebenen, ungenügenden Weise. Aehnliche Klagen über den Verfall der liturgischen Kunst unter dem Einfluß des Protestantismus kann man, wie bei Bähr, so auch bei anderen Protestanten der Neuzeit lesen[1], deßgleichen Vorschläge für deren Hebung; sollte aber eine solche von bedeutendem Erfolge sein, so müßten allererst die Kultprincipien geändert werden. Auch die protestantische (lutherische) Rechtfertigungslehre ist dem ächt christlichen Kunstbetrieb nichts weniger als förderlich. Wir redeten oben (S. 438 ff.) von Wiedergeburt der Kunst im Christenthum; diese Wiedergeburt ist aber auch bedingt durch die vorausgehende reale Wiedergeburt der Menschen, eine Wiedergeburt, welche durch die lutherische Zudeckungstheorie ausgeschlossen ist. Nur wenn der Künstler selbst zuvor durch und durch eine nova creatura in Christo geworden, seine Seele und sein Leib von übernatürlichem Leben durchwaltet und

[1] Vgl. Alt a. a. O. S. 49 f. 121 u. ö.; ferner die Schriften von Karl Meyer, über Verhältniß der Kunst zum Kultus, Zürich 1837; Koopman, der evangel. Kultus und die evangelische Kunst, 1854; Kottmaier, die Darstellung des Heiligen durch die Kunst, 1857. Uebrigens hat der Protestantismus, hinter dem sich der schon früher charakterisirte schlimme Humanismus versteckte, auch auf die Kunstentwicklung unter den Katholiken in Deutschland namentlich dadurch schädigend gewirkt, daß er innere und äußere Kämpfe hervorrief, unter deren Stürmen die zarte Blüthe der Kunst unmöglich gedeihen konnte; vgl. histor.-polit. Blätter 97. Bd. S. 341 ff. und Graus a. a. O. S. 29.

durchleuchtet ist, wird er so recht im Stande sein, von seinem innern Gotteslicht auch auf die Werke seiner Kunst überströmen zu lassen und selbst seine Darstellungen der äußeren Natur übernatürlich zu verklären, wie ja auch die Kirche nicht bloß auf den Menschen, sondern in ihren Realbenedictionen, deßgleichen durch die Beiziehung zahlreicher Naturalobjecte zur Liturgie auch auf die unfreie Natur weihend und geheimnißvoll verklärend einwirkt. Wie düster erscheint der Protestantismus mit seiner halbdualistischen Rechtfertigungslehre im Vergleich mit dem Katholicismus, nach dessen Lehre das ecce nova facio omnia bereits an der diesseitigen Kirche sich bewahrheitet, welche eben deßhalb auch schon ein himmlisches Gepräge trägt, was auf den Charakter ihrer Kunst nicht ohne verklärenden Einfluß bleiben konnte. — Endlich sei noch darauf hingewiesen, daß Luther es als Greuel verurtheilte, wenn Jemand ein Bild u. s. w. für die Kirche in der Absicht anschaffte, um Gott einen Dienst zu erweisen, sich ihm dankbar zu zeigen und ein verdienstliches Werk zu vollbringen. All' die Opfer aber, welche die Gläubigen im Mittelalter für Pflege der Kunst an heiliger Stätte brachten und welche sie noch bringen, zielen darauf ab, Gott einen Dienst, eine λατρεία zu erweisen, und durch solchen Dienst zugleich ein Verdienst vor Gott sich zu erwerben. In der Verkehrtheit der Lehre Luthers von den guten Werken liegt gewiß nicht der letzte Grund, warum die religiöse Kunst im Protestantismus in tiefen Verfall gerieth. Weil der Katholik gläubig überzeugt ist, daß im Gotteshaus sein Heiland täglich sich opfert und gerade im Opfer die erhabenste λατρεία vollzieht, darum bringt auch er in dankbarem, werkthätigem Anschluß an das Haupt in mannigfacher Weise freudig Opfer; als solch' ein Opfer betrachtet er auch die Spenden für den künstlerischen Schmuck des Gotteshauses; und weil er alle diese Opfer in Vereinigung mit Christo und seinem Opfer bringt, hält er sie auch mit Recht für verdienstlich.

§ 31.

Die wesentlichen Eigenschaften der Kunstformen im Kult; ihre Controle durch die Kirche.

1. So nahe nun auch dem (§ 29 u. 30) Erörterten zufolge die Beziehungen zwischen Kunst und Kultus sind und von jeher waren, es muß gleichwohl principiell festgehalten werden, daß die katholische Liturgie zur Erreichung ihrer wesentlichen Zwecke der Kunst nicht bedarf. Der latreutische Kult sowohl als der sacramentale könnten gegebenen Falles auch in einem Bretterhaus ohne allen Schmuck, sie könnten auch jetzt noch wie vor Alters in Grabkammern und Gefängnissen in den einfachsten Formen des Wortes und der wesentlichen liturgischen Handlungen giltig vollzogen werden; und thatsächlich gibt es auch in der Gegenwart allüberall nicht wenige Kirchen, von denen man keineswegs sagen kann, daß sie als Bauwerke einen eigentlichen Kunstwerth haben, und deren Einrichtungsgegenstände nicht einmal technisch- oder handwerksschön, geschweige denn kunstschön genannt werden können, von der Musik, die in ihnen ertönt, gar nicht zu reden. Wenn nun aber die Kunst kein wesentlicher Factor im katholischen Kult ist, dann hat sie selbstverständlich bei demselben eine den wesentlichen Kultzwecken untergeordnete Stellung einzunehmen, hat im Kulte nicht zu herrschen, sondern zu dienen, freilich nicht als Sclavin, sondern als freigeborene (Gal. 4, 31), weil in Christo wiedergeborene (vgl. S. 438 f.) Tochter der Kirche; darum

hat Dr. Jakob seinem bekannten vortrefflichen Buche ganz passend den Titel gegeben: „Die Kunst im Dienste der Kirche", näher: im Dienste der kirchlichen Liturgie. Zu dienen aber hat die Kunst in unserem katholischen Kulte dem wiederholt genannten doppelten Zweck: der Verherrlichung Gottes — in gloriam Dei — und der Erbauung der Gläubigen — in aedificationem fidelium (vgl. S. 442 f.). Aus dieser Zweckbestimmung ergeben sich nun wie von selbst die Forderungen, welche an die Kunst im Kulte gestellt werden müssen, resp. die Eigenschaften, welche die Werke der liturgischen Kunst haben sollen; es sind im Wesentlichen dieselben, welche nach § 26 jegliche Kultform haben soll.

2. Dem eben bezeichneten Doppelzwecke entsprechen Kunstformen oder Kunstwerke durchschnittlich um so vollkommener, je bedeutender ihre wirkliche Schönheit, je größer ihr wahrer Kunstwerth ist[1]. Deßhalb wird jeder Pfarrer, dem Gottes Ehre und der Seelen größtmögliche Erbauung am Herzen liegt, nach Kräften dafür Sorge tragen, daß sein Kirchengebäude, daß Sculpturen, Gemälde und Musik in demselben womöglich kunstschön seien und daß selbst die untergeordnetsten Einrichtungsgegenstände desselben durch Reinheit, Einheit und Stilgemäßheit ihrer Formen das Prädicat technisch schön verdienen. Keinenfalls sollte das Auge im Gotteshaus sinnenfälligen Formen und Gestalten begegnen, die entschieden unschön, häßlich oder lächerlich sind, da sie, anstatt Gottes Ehre zu fördern, dessen Haus verunzieren, und anstatt die Gläubigen in religiöser Erkenntniß und namentlich in der Andacht zu fördern, dieselben stören und verstimmen; „quae intuentium risum aut spretum moveant, vel pietatem quavis ratione imminuant omnino amoveantur" (Concil. Neogranat. a. 1868. Coll. Lac. tom. VI. col. 532).

Die wahre, hier allein in Betracht kommende Schönheit jeglichen Kunstwerkes ist, wie oben S. 441—442 gezeigt wurde, erstlich bedingt durch die Beschaffenheit der in ihm sich verkörpernden Idee, sodann durch die möglichst vollkommene Angemessenheit der sinnenfälligen Formen an die zu Grunde liegende Idee, also durch möglichst adäquate Ineinsbildung von Materie und geistiger Form (Idee). Im katholischen Kultus nun handelt es sich durchweg um Uebernatürliches, um Natürliches nur insofern es in wesentlicher Beziehung zum Uebernatürlichen steht, schon irgendwie verübernatürlicht ist oder es werden soll; auch die subjective (latreutische) Thätigkeit der Gläubigen beim Gottesdienst soll übernatürlichen Werth haben, das Gepräge der Ewigkeit an sich tragen. Daraus ergibt sich die Forderung, daß die Ideen, welche im Dienste der Liturgie zu kunstschönem Ausdruck gebracht werden sollen, aus dem Gebiete der positiven (alt- und neutestamentlichen) Offenbarung, aus dem Bereich des übernatürlichen Glaubens oder Lebens entnommen oder doch dazu in Bezug gesetzt sein sollen, daß also die liturgische Kunst insoweit übernatürlichen Charakter haben soll, als sie regelmäßig Uebernatürliches zur Darstellung bringt. „Der Vorwurf eines religiösen Kunst-

[1] Reichensperger sagt: „der Kultus der höchsten Wahrheit erheischt die höchste Schönheit", ein Satz, der freilich nicht für jeden Fall urgirt werden darf. Daß wahre Schönheit den subjectiven Kult fördere, betont das Wiener Provincialconcil von 1858, da es verordnet: „Moneantur parochi, pietatis incitamenta augeri non minui, *si pulchri veri talis* ratio habeatur. Collect. Lac. tom. V. col. 179.



werkes", sagt Jungmann (n. 380), „ist immer ein übernatürlicher Gegenstand." Selbst die bloßen Symbole, von denen noch das Mittelalter in der kirchlichen Architektur und in der bildenden Kunst mit Recht sehr reichen Gebrauch machte, sollen stets etwas Uebernatürliches oder was damit in Beziehung steht zum Ausdruck bringen[1].

3. Weil das Uebernatürliche nicht Product des Menschengeistes, sondern positiv von Gott durch die Kirche gegeben ist, weil die Offenbarungswahrheiten und Offenbaruugsthatsachen auf Grund des inspirativen Charakters der heiligen Schriften und auf Grund der kirchlichen Auctorität unverrückbar feststehen, so darf der Künstler bei deren Darstellung sie nicht nach seinem individuellen Belieben gestalten und umgestalten, sondern ist in allem Wesentlichen an die Schrift, an die Tradition, an den kirchlichen traditionellen Typus gebunden, während seiner Individualität in Beziehung auf Accidentelles freier Spielraum gelassen ist, woher es kommt, daß die künstlerische Darstellung biblischer Personen, Thatsachen und Wahrheiten bei aller Einheitlichkeit im Großen und Ganzen gleichwohl nach Verschiedenheit der Jahrhunderte, der Länder und der Künstler in untergeordneten Dingen mannigfach verschieden ist, wenigstens im Abendlande, wo die Kunst ungleich freier war und ist, als bei Griechen und Orientalen. Der Kirchenrath von Trient (sess. 25) betont, daß die bildlichen Darstellungen der Thatsachen unserer Heilsbereitung auch die Bestimmung haben, das Volk in den Glaubensartikeln zu unterrichten (erudire) und zu befestigen, und schärft daher den Bischöfen ein, streng darüber zu wachen, daß keine *„imagines falsi dogmatis"*, überhaupt keine Bildwerke in der Kirche sich befinden, welche beim Volk irrthümliche Vorstellungen hervorrufen könnten. Seit dem Tridentinum ist fast keine Synode abgehalten worden, die nicht gleich Papst Urban VIII. (s. oben S. 327) eingeschärft hätte, daß die Künstler bei biblischen Darstellungen sich an die heilige Geschichte, an die kirchliche Tradition und an den in der Kirche hergebrachten Typus („juxta *veritatem historiae* ac receptam et probatam *ecclesiae traditionem*") zu halten haben. Auch bei Abbildung von Heiligen hat der Künstler den in der ganzen Kirche oder in der betreffenden Kirchenprovinz herkömmlichen Typus (einschließlich der hier besonders wichtigen Embleme oder Attribute) einzuhalten (s. oben S. 327). Bildwerke, die vom kirchlichen Herkommen auffällig abweichen (imagines *insolitae*), dürfen nach Vorschrift des Tridentinums und unzähliger Synoden ohne specielle Erlaubniß des Bischofes in Kirchen nicht aufgestellt werden. Auch in Beziehung auf den Kirchenbau gibt es gewisse durch die Tradition geheiligte Normen, deren

[1] Aus dem Gesagten darf man nicht mit den modernen Künstlern folgern, daß die Kirche „naturfeindlich" sei; zieht sie ja eine Menge von Naturalobjecten (Brod, Wein, Wasser, Oel, Salz, Asche u. s. w. u. s. w.) zu ihrem Kult herbei, drückt ihnen aber durch die Benediction den Charakter der Uebernatur auf. Analog will sie, daß in der liturgischen Kunst auch das Natürliche in übernatürlicher Beziehung erscheine; ja die meisten Kunstwerke, ehe sie in den Dienst des Kultus übergehen, z. B. gemeißelte und gemalte Heiligenbilder u. s. w., sowie das materielle Kirchengebäude selber werden zuvor auch noch geweiht und dadurch in ganz realer Weise in's Bereich der Uebernatur hinauf gehoben; zahlreiche Synoden schreiben die Weihe der Bilder vor, die in den Kirchen, zumal auf dem Altar aufgestellt werden sollen.

genaue Beobachtung neuestens (1860) sehr eindringlich durch das Prager Privinzialconcil (Collect. Lac. tom. V. col. 525—528) eingeschärft wurde. Doch von den kirchlichen Vorschriften bezüglich des Kirchenbaues und der Kirchenmusik wird weiter unten noch eigens die Rede sein. Hier sei nur noch bemerkt, daß enger Anschluß an das kirchliche Herkommen in allem Wesentlichen und Wichtigen auch aus dem Grund gefordert werden muß, weil gleich allen übrigen Kultformen (vgl. S. 394 f.) auch die kunstschönen populär, d. h. so beschaffen sein müssen, daß sie nicht nur auf einige Wenige, sondern auf den gesammten populus Dei, also auch auf die Nichtgebildeten, im Großen und Ganzen einen bestimmten, sowohl belehrenden als erbauenden Eindruck machen können, was nicht möglich wäre, wenn der Individualität des einzelnen Künstlers völlig freier Spielraum gegönnt würde. Wie die gesunde Weiterentwickelung der liturgischen Kunst, so ist auch deren sicheres Verständniß nur auf der festen Grundlage der Vergangenheit zu gewinnen.

4. Noch größeres Gewicht, als auf den Einklang mit der heiligen Geschichte und Tradition, legen die kirchlichen Bestimmungen darauf, daß die kirchlichen Kunstwerke nicht das Gepräge des Profanen, Weltlichen oder gar des sinnlich Reizenden an sich tragen, weil sonst ihr Doppelzweck, die Verherrlichung Gottes und die Erbauung der Gläubigen, nicht erreichbar wäre. Dieser wird nur erreicht, wenn das Uebernatürliche, welches Gegenstand der künstlerischen Darstellung ist, auch klar und deutlich, ja allbeherrschend heraustritt, wenn durch das geistig Schöne die natürliche Schönheit verklärt und dadurch der Eindruck des Weltlichen, sinnlich Reizenden unmöglich gemacht wird. Die Forderung, das Uebernatürliche, das geistig Schöne müsse im Vordergrund stehen, ist unerläßlich, weil gerade dieses geistig Schöne es ist, was zur Verherrlichung Gottes dient und was belehrend, erbauend, begeisternd und tröstend auf die Gläubigen wirkt. Ein Kunstwerk, an welchem das übernatürlich Ideale gar nicht oder doch nicht zum klaren, ergreifenden, allbeherrschenden Ausdruck kommt, paßt nicht für die Zwecke des Kultes oder wird sie nur sehr unvollkommen realisiren helfen. Das ist es gerade, was die mittelalterliche Kunst so recht eigentlich zur kirchlichen Kunst machte, daß sie überall auf den Ausdruck des geistig Schönen, auf das Uebernatürliche den Hauptaccent legte, daß sie es verstanden hat, in einfachen, ja sogar in mangelhaften Formen die Idee oft in anziehendster, erbaulichster Weise zum Ausdruck zu bringen. Im geistig Schönen, im idealen Inhalt liegt der Grund, warum selbst solche anspruchslose Formen uns um so mehr fesseln, je länger und eingehender wir sie betrachten. Uebrigens folgt daraus, daß bei kirchlichen Kunstwerken das übernatürlich und geistig Schöne die Hauptsache sein soll, durchaus nicht, daß der Künstler nicht auch die größtmögliche Schönheit der sinnenfälligen Formen anstreben soll, oder daß die körperliche und natürliche Schönheit überhaupt nicht belangreich sei. Mag ein Mensch (durch seine übernatürliche Gottebenbildlichkeit, seine Tugenden u. s. w.) seelisch noch so schön sein, wenn seine Leibesgestalt unschön ist, dann mangelt ihm die vollkommene Schönheit. Analog verhält es sich auch auf dem Gebiete der kirchlichen Kunst. Nur wo Beides vorhanden ist und in voller Harmonie steht, das geistig Schöne und die sinnen-

fällige Form, wo die natürlich-körperliche Schönheit von der übernatürlich-geistigen verklärt und ganz beherrscht ist, kann von vollendeter Schönheit die Rede sein. Hettinger (a. a. O. S. 23 und in „Aus Welt und Kirche" II. S. 355) hat gewiß Recht, wenn er meint, es wäre einseitig und Schaden bringend, über dem idealen Moment die Technik zu vernachlässigen, welche auf allen Gebieten und in vielen Beziehungen große Fortschritte gemacht hat und noch macht. Wir haben schon oben (S. 451) auf Giotto, Fiesole, Fra Bartolomeo u. A. hingewiesen, welche hohe Formvollendung, wie ihre Zeit gebieterisch sie forderte, mit dem reichsten idealen Inhalt lebensvoll zu verbinden wußten, was auch von gar manchen religiösen Künstlern auf dem Gebiete der Sculptur und Malerei sowohl als dem der Kirchenmusik in der Jetztzeit gesagt werden kann. Ueber Giotto's Fresken in der Kirche von S. Croce in Florenz schreibt Frantz: „Die höchste Unmittelbarkeit des Ausdruckes, die größte Durchsichtigkeit der Composition, vollendete Abwägung der Massen, hinreißende dramatische Gewalt und Züge rafaelischer Schönheit, die ganz dem folgenden Jahrhundert angehören, Alles in göttliche Ruhe und Würde getaucht, getragen von idealen und großen Anschauungen, das ist der Charakter dieser Fresken" (a. a. O. S. 5). Wo solch' ideale, tief religiöse Anschauungen nicht zum Ausdruck kommen, da wird die Kunst profan, die Schönheit ihrer Werke, und mag sie rein natürlich angesehen noch so hoch stehen, wird sinnlich reizend und nur allzu oft lascív; nur weil und wo die ideale, geistige Schönheit fehlt, kann man in der Nacktheit der Figuren etwas Schönes, ja die Schönheit finden, kann man die Darstellung des Nackten als höchste Aufgabe der Plastik und Malerei betrachten. Kunstwerke dieser Art will die Kirche entschieden von ihrem Kult ausgeschlossen wissen, weil dieselben als Profanation des Heiligthums erscheinen und die Gläubigen in's Bereich dieser Welt herabziehen würden, anstatt sie im Verständniß der übernatürlichen Wahrheit und in der liebenden Hingabe an Gott zu fördern[1]. Die Kirche hat niemals für die Zwecke der Liturgie einen bestimmten Kunst-Stil vorgeschrieben, hat vielmehr die verschiedensten Kunstrichtungen, die im Lauf der Jahrhunderte sich entwickelten, zugelassen und gepflegt, aber jederzeit suchte sie weltliche oder gar ärgerliche Kunstwerke und Kunstformen durch ihre Gesetze vom Kult fern zu halten, was ihr freilich nicht immer gelungen ist; auch in diesen Dingen ist sie leidende und streitende Kirche. Ein besonders wachsames Auge hat sie stets auf Sculpturen und Malerei gerichtet, welche den göttlichen Heiland und die Gottesmutter darstellen, deßgleichen auf die Heiligenbilder; daß gerade bei diesen Bildwerken das Ideale, Uebernatürliche und resp. Göttliche im Vordergrund stehe und daß an ihnen wie alles rein Weltliche, so namentlich die Nuditäten möglichst vermieden seien, ist für Erreichung der Kultzwecke von höchster Wichtigkeit.

a. Im Hinweis darauf, daß wir aus uns allein nichts übernatürlich Gutes vollbringen, daß wir nicht einmal gläubig und innig sagen können: „Herr Jesus,

[1] Ich kannte einen alten, ehrwürdigen Pfarrer, der einem berühmten Maler, als er ein für die Pfarrkirche bestimmtes, reizend schön gemaltes Muttergottesbild brachte, entschieden erklärte: das Bild können Sie wieder mitnehmen, denn vor dem kann man nicht beten, in das würden meine ledigen Bursche sich sinnlich verlieben.

es sei denn im heiligen Geiste" (I Kor. 12, 3), erklärt Jungmann (n. 273) mit Recht: „es wäre pelagianische Häresie, wenn Jemand glauben wollte, ein noch so vollendetes Werk der religiösen Architektur, ein noch so meisterhaft vorgetragener liturgischer Gesang, eine noch so gelungene Darstellung des Herrn am Kreuze oder seiner gebenedeiten Mutter wäre für sich allein, ohne die Mitthätigkeit des heiligen Geistes, im Stande, auf ein Menschenherz auch nur den mindesten religiösen Eindruck zu machen, in einer Seele auch nur den flüchtigsten Gedanken von übernatürlichem Werth hervorzurufen." Und in der That, soll die Kunst im Kulte der aedificatio hominum dienen, soll durch sie der Glaube angeregt und vertieft, das Gemüth von übernatürlicher Liebe zu Gott erfüllt und in Andachtsgluth entflammt werden, so muß dazu der heilige Geist mitwirken, woraus sich dann von selbst die Forderungen ergeben, welche Jungmann stellt: „erstens ein religiöses (liturgisches) Kunstwerk darf nichts enthalten, wodurch die Mitthätigkeit des heiligen Geistes ausgeschlossen oder beeinträchtigt wird; zweitens: jedes Werk der religiösen (liturgischen) Kunst soll so gearbeitet sein, daß es dem Sinne des heiligen Geistes und der Weise, in welcher seine Gnade zu wirken pflegt, möglichst entspricht und sich anschließt" (a. a. O.). Selbstverständlich ist ein Kunstwerk der Wirksamkeit und Wirkungsweise des heiligen Geistes um so angemessener, je reicher sein übernatürlicher Gehalt und je vollkommener dieser zum Ausdruck gebracht ist; Kunstwerke und Kunstformen hingegen, welche ganz und gar weltlich, vielleicht sinnlich reizend und lasciv sind, werden das Mitwirken des heiligen Geistes erschweren oder ganz unmöglich machen.

b. Sehr zahlreich sind — namentlich seit dem Concil von Trient und gegenüber der entarteten Renaissance — die Vorschriften der Provinzialconcilien und Diöcesansynoden in Beziehung auf die Bilder in den Kirchen; sie basiren durchweg auf den einschlägigen Bestimmungen des Tridentinums; hier sollen nur ein paar aus neuerer und neuester Zeit angeführt werden. Das Provinzialconcil von Fermo im Jahre 1726 verordnete: „Pictorum et sculptorum licentia fraenetur, qua quidlibet etiam in sacris audent... cum domum Dei decet sanctitudo, *lascivia* omnis et *procax venustas* in angelorum et sanctorum imaginibus vitetur, *nec illae corporis partes, quas verecundus pudor tegere consuevit, nudatae unquam appareant*, nec lubricum quid aut profanum in ecclesia ullibi inveniatur" (Collect. Lac. tom. I. col. 604). Das Provinzialconcil von Bourges im Jahre 1850 schrieb vor: „Accurate seligantur imagines sculptae et depictae, quae in ecclesiis sunt ponendae. Requiratur, ut *nihil mundanum, profanum et carneum* referant, sed *quid pium, castum ac divinum spirent*. Posthabenda siquidem arte voluptaria venustius formosiusque conficta, potiora autem ducenda christiana solertia verius et sanctius elaborata" (l. c. tom. IV. col. 1113). Das Provinzialconcil von Ravenna im Jahre 1855 verlangt von den Bischöfen, daß sie bei Approbation von Bildwerken für die Kirchen gewissenhaft zu Werke gehen, und gibt die Eigenschaften, welche dieselben haben müßten, um approbirt werden zu können, also an: „nihil indecens, indecorum profanumque, multo minus lascivum prae se ferant, vel potius *tales sint et habitu et vultu et toto corporis statu, ut in illis inspiciendis pietas* excitetur. Cavendum etiam, ne quidquam in eis appareat, quod prototypo et exemplari suo ex approbata ecclesiae consuetudine non conveniat. Sanctissimae Trinitatis personae et angeli sub iis tantum formis exprimantur, sub quibus constat ex scripturis apparuisse" (l. c. tom. VI. col. 180). Das Prager Concil vom Jahre 1860, welches gleich dem Kölner vom gleichen Jahre ganz besondere Aufmerksamkeit der kirchlichen Kunst zugewendet hat, verbietet nach dem Vorgang vieler älterer Synoden ganz speciell, daß man in den Kirchen Porträte lebender Personen als Heiligenbilder

anbringe, ein Unfug, der namentlich von italienischen Malern im 16. Jahrhundert (Rafael nicht ausgenommen) mitunter in schamloser Weise getrieben wurde (mehrere Belege bei Jungmann n. 274, 277, 286), übrigens auch in jüngster Zeit noch vorkam, so daß die kirchliche Behörde einschreiten mußte; der berüchtigte Fra Filippo war schon um die Mitte des 15. Jahrhunderts so weit gegangen, daß er seine Geliebte als Madonna porträtirte.

c. Wir erwähnten bereits früher (S. 448 f.), das Hauptgebrechen der Renaissance habe darin gelegen, daß ihren religiösen Darstellungen die ideale, übernatürliche Schönheit zumeist fehlte, daß sie das Heilige in's pur Natürliche herabzog, daß sie über dasselbe sogar bei den Darstellungen Christi und der Gottesmutter sich selten zu erheben vermochte. Wie ganz anders unsere altdeutschen Meister[1] und in Italien noch Giotto und Fiesole! Wo immer Giotto (c. 1303) Maria als Gottesmutter in ihrem Verhältnisse zum göttlichen Kinde (wie auf den Fresken der Kirche Maria dell' Arena zu Padua) darstellt, „wird der (natürlich) mütterliche Affect durch die innigste Andachtsstimmung verklärt und gehoben, unter dem Kreuze ist sie die Mutter der Welt, welche die volle Wucht des Opfers empfindet, aber deren Leid verklärt ist durch ihr hohes Verständniß für den göttlichen Erlösungsplan und ihre Theilnahme daran. In dem lieblichen Kinde, das in der Krippe ruht, von wogenden Engelschaaren verehrt, von tiefster Heiligkeit und Anbetung umfluthet, oder in den Mantel der Mutter gehüllt wie ein tiefes Geheimniß durch die Wüste getragen wird, oder mit Würde und tiefem Ernst die drei Könige segnet, liegt die thronende Gottheit verhüllt. Der Knabe, der die Schrift auslegt, die majestätische Gestalt, welche den Lazarus in's Leben ruft, der erhabene Kreuzträger, die ruhige, große und heilige Gestalt am Kreuze, der Leichnam im Schooße der Jungfrau, sie alle legen Zeugniß ab, auf wie gesundem, religiösem Boden die Kunst Giotto's erwachsen ist. Ueberall ist das höhere Moment mit Sorgfalt betont, tritt die göttliche Würde in Vordergrund"; seine Heilandsgestalt ist allzeit der Idee des Gottmenschen, seine Madonnengestalt der Idee der Mutter Gottes, der Idee der reinsten, heiligsten, ganz in Gottes Willen ergebenen Jungfrau, der demüthigen Magd des Herrn, entsprechend (vgl. Frantz a. a. O. S. 6—7). „Giotto ist der erste Künstler, der einen würdigen (und eigentlich kunstschönen), vielleicht ewig mustergiltigen Ausdruck des gekreuzigten Herrn in die Kunst einführte.... Wie ein Gebet tritt diese einfache Erscheinung (seines Crucifixus), frei von der Verzerrung und Zerdehnung, welche die griechische Kunst und die alten (italienischen) Meister suchten, vor die Seele. Von guten anatomischen Verhältnissen, maßvoller Formgebung, repräsentirt diese Gestalt vor Allem die Erhabenheit des Opfers. In dem edlen Leibe mit sanft geneigtem Haupte, geschlossenen Augen, ohne auffällige Zeichen der Marter, schildert Giotto den Tempel der Gottheit. Die Opferidee erfaßt er mit der Kraft des Glaubens und stellt sie in Andacht erweckender Form dar. Um die göttliche Würde zu betonen, mußte er die realistischen Züge der Zertrümmerung des heiligen Leibes entfernen und erhabene Ruhe über die Gestalt ausgießen[2]. So wächst seine Darstellung aus dem Geiste der kirchlichen Idee des Erlösers heraus und ist sein Cruzifixus in seiner monumentalen Einfachheit und Größe die Hülle unsterblichen

[1] Ueber den idealen, übernatürlich weihevollen Charakter speciell der altdeutschen Malerei im Unterschied von dem der Renaissance vgl. histor.-polit. Blätter Jahrg. 1885, Bd. I. S. 342 ff.

[2] Noch viel weniger als bei Giotto kommt in den Passionsdarstellungen aus ältester Zeit und aus dem frühen Mittelalter der Schmerz zum Ausdruck; die göttliche Majestät erscheint überall im Vordergrund, und die Leidensscenen verwandeln sich in Scenen der Verherrlichung Jesu, sind beleuchtet vom Licht der Glorie, erscheinen mehr unter dem Gesichtspunkte des Triumphes als der Exinanition.

Lichtes, dessen Strahlen aus den großen Zügen der Formgebung hervorschimmern" (Frantz S. 7—8). Fast noch ausdrucksvoller sind die Crucifixbilder Fiesole's; von ihnen und denen Giotto's kann man in Wahrheit sagen, sie drücken augenfällig aus, was Petrus in den Worten bekannte: „Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes", und das Gleiche sollte man von jedem Crucifixbild und von jedem andern Christusbild sagen können, das zum Dienste der Liturgie zugelassen ist[1].

d. Was die Nuditäten betrifft, so sind dieselben weder durch das Tridentinum, noch durch die Decrete der Provinzialconcilien von kirchlichen Bildwerken schlechthin ausgeschlossen, wie denn auch die christliche Kunst in der besten Zeit, sofern es durch die Geschichte erfordert schien (bei Adam und Eva im Paradies, bei der Taufe Jesu, bei der Darstellung der Geißelung, Kreuzigung), Nudität zuließ, aber in möglichster Beschränkung und in einer Weise, durch welche die christliche verecundia nicht verletzt werden konnte. Auf den älteren Abbildungen der Taufe Jesu hat der Heiland stets, wenn nicht das Unterkleid, so doch den weit hinaufreichenden Lendenschurz, während Engel sein Obergewand halten; am Kreuze hängend erscheint er in der frühesten Zeit mit einer Tunika bekleidet, in der romanischen Periode hat er den von der Mitte der Brust bis an die Kniee reichenden „Herrgottsrock", in der besseren Gothik noch einen umfänglichen Lendenschurz (perizonium), der aber schon in der Spätgothik immer kleiner wurde, bis er in der Renaissance zu einem schmalen, fliegenden Bandwimpel zusammenschrumpfte. Das Christuskind stellte die ältere Kunst niemals als nackt dar, sondern als bekleidet oder in Windeln gehüllt, und Jungmann ist gewiß im vollen Recht, wenn er sagt, „alle Darstellungen des Jesukindes seien als fehlerhaft zu betrachten, in denen dasselbe großentheils oder gar vollständig nackt erscheint", wie das auf den Bildwerken der Spätgothik und Renaissance zum Oeftern der Fall ist; das Gleiche gilt von den Abbildungen der Engel, die früherhin stets ein leichtes, wallendes Gewand trugen. Daß man an den Heiligenbildern (Agatha, Sebastian u. s. w.) der Kirchen keine Nuditäten dulden dürfe, deren Anblick fromme, keusche Seelen mit Schauder und Widerwillen, weniger fromme mit sinnlicher Lust erfüllen könnte, ist selbstverständlich. Die Bilder in der Kirche sollen die Gesammtheit, Junge und Alte, Männliche und Weibliche, Fromme und weniger Fromme erbauen, und darum hat man, so oft es fraglich wird, ob und inwieweit eine Nudität zuzulassen sei, auf die Gesammtheit und nicht auf einzelne abgehärtete und abgestumpfte Kunstliebhaber zu schauen, und hat man stets für das Tutius, das in der Bekleidung gelegen ist, sich zu entscheiden.

5. Das Kirchengebäude mit allem, was darin ist, soll ein irdisches Abbild des himmlischen Jerusalem sein. Als solches Abbild, als der Himmel

[1] Ueber die Verschiedenheit der Darstellungsweisen des Crucifixbildes je nach verschiedenen Zeitperioden haben wir schon S. 286—287 das Nöthigste bemerkt. Bezüglich der anderen Christusbilder müssen wir der Kürze halber auf Jakob und Kraus, Real-Encykl. s. v. Jesus Christus verweisen; von Letzterem wird eingehend die Frage erörtert, ob Christus während seines öffentlichen Lebens unscheinbare Knechtsgestalt an sich getragen habe, wie ältere Väter behaupteten, oder ob er schon hienieden der Schönste unter den Menschenkindern gewesen sei. Eine verlässige Tradition hierüber gibt es nicht, doch war es seit Ende des vierten Jahrhunderts fast allgemein herrschende Ansicht, der Heiland sei auch seiner Leibesgestalt nach „speciosus prae filiis hominum" gewesen; vgl. hierüber Jungmann n. 428 ff., welcher n. 282 ff. auch über das Madonnenideal und seine verschiedene Auffassung im Laufe der christlichen Kunstgeschichte ausführlich sich äußert; ferner A. Fäh, das Madonnenideal in den älteren deutschen Malerschulen, 1884, und Schreibershofen, die Wandlungen der Marienbarstellungen in der bildenden Kunst, 1886.

auf Erden wird es sich um so mehr und um so herrlicher präsentiren, wenn es auch in reicher, harmonischer Farbenpracht strahlt, wenn sodann alle kunstschönen Formen an und in demselben in Einheit zu einander stehen, den gleichen Stil haben und sich gegenseitig stützen und heben, wozu namentlich erforderlich ist, daß nach altem Herkommen die Malerei und Plastik der Architektur sich harmonisch unterordnen; selbst die heilige Musik[1], sofern sie eigentliche Kunstmusik und nicht einfacher Choral ist, der für jeden Stil paßt, soll dem Kirchengebäude und seiner artistischen Ausstattung angemessen, in Einheit mit ihnen sein; so entsteht die artistische Ruhe, das Abbild der ewig seligen Ruhe im himmlischen Jerusalem.

a. Das himmlische Jerusalem, als dessen Leuchte das Lamm bezeichnet wird (Offbg. 21, 23), ist keineswegs blaß van ungebrochenem Licht durchfluthet, sandern wird uns (auch wenn man ἶρις Offbg. 4, 3 nicht im Sinne van Regenbogen deuten wollte) als strahlend in Gold- und mannigfachem Farbenglanze geschildert (Offbg. 21, 18 ff.); kein Wunder daher, daß schan in den Katakomben, darnach in den alten Basiliken (Farben- und Goldmosaiken), deßgleichen in den romanischen und gothischen Kirchen Vergoldung und Farbenreichthum eine graße Ralle spielten. Es ist jetzt allgemein anerkannt, daß seit ältester Zeit und durch's ganze Mittelalter herab die Kirchen (auch die kleineren) regelmäßig sehr reich bemalt waren[2]; auch in der Periade der Gathik wurde die monumentale Malerei noch mit großer Liebe gepflegt; „wäre kein Beispiel da, als die Kathedrale van Chartres, im Jahre 1260 als eine der ersten im gothischen Stile gebauten graßräumigen, erhaltenen Kirchen vallendet, so würde sie schon genügen, um die Unhaltbarkeit der Behauptung zu widerlegen, daß der gothische Stil der monumentalen Malerei ungünstig sei, ihrer nicht bedürfe oder sie gar ausschließe; denn jene Kathedrale ist innerlich und äußerlich von 9000 bemalten und gemeißelten Figuren bewahnt.“[3] Selbst die ältere Renaissance hat, namentlich in Italien, die Kirchen nach reich bemalt, aber leider traten diese Wandmalereien nach und nach immer mehr selbständig auf, erscheinen wie Staffelmalereien, bis endlich im Rococo die Unterordnung der immer seltener werdenden Kirchenmalerei unter die Architektur ganz gelöst wurde. Noch schlimmer war es, wenn man die Kirchenwände ganz in das Leichentuch der bloßen Tünche, die Leibfarbe des bleichen Tades, kleidete, der allein farblas ist, während was Leben hat in frischer, blühender Farbe erscheint. Darum haben, wie jetzt gründichst nachgewiesen ist, schon die Griechen in der besten Zeit auch ihre Statuen, selbst die Marmorstatuen palychromirt, und es war ein gewaltiger Irrthum, in welchem die Eiferer für die Antike meinten, alle Farbe von der Plastik ausschließen zu

[1] Wer ein gründliches Verständniß der ächten Kirchenmusik, der Musikgeschichte und der gesammten Kunstgeschichte besitzt, wird sich von modernen und instrumentirten Compositionen noch unangenehmer berührt fühlen, wenn er sie in einer ehrwürdigen romanischen oder gathischen Kirche, als wenn er sie in einer Zopfkirche aufführen hört.

[2] Vgl. „Die Wandmalereien des christl. Mittelalters“, herausgegeben van Prof. Dr. Ernst Aus'm Weerth, Leipzig, Weigel, 1880, 55 Taseln.

[3] Archiv f. christl. Kunst Jahrg. 1884, S. 18; in einer Reihe trefflicher Artikel des genannten Jahrgangs orientirt Schwarz in Kürze zunächst über die Geschichte der monumentalen Malerei und gibt dann praktische Winke, wie man bei Ausmalung van Kirchen zu versahren habe, um die Malerei nicht als selbständig, sondern nur in gehöriger Unterardnung unter die Architektur auftreten zu lassen; im gleichen Jahrgang des Archives wird von Keppler die Schule Giatto's in ihrer inneren Fortbildung und Vervollkommnung bis zu Fiesole als Musterschule für monumentale Kirchenmalerei empfohlen; vgl. auch Jakob § 70 und Kreuser a. a. O. II. S. 25 ff. Augsb. Pstbl. 1868, S. 297 f.

müssen, ein Irrthum, der leider auch in die kirchliche Kunst mitunter Eingang fand, wiewohl im Ganzen der Wahrheit gemäß gesagt werden kann, „die Kirche mit ihren geschnitzten und bemalten Heiligenstatuen sei nach (dem Herrschendwerden obigen Irrthums auf dem Gebiete der profanen Kunst) wie vor die einzige Hüterin einer polychrom-plastischen Ueberlieferung geblieben." [1] Die kirchlichen Künstler haben „sogar den Sonnenstrahl gefärbt, der durch gemalte Fensterscheiben hereindrang"; aber gleich der Wandmalerei trug auch die Glasmalerei, welche seit dem 11. Jahrhundert sich immer mehr entwickelte, in ihrer besten Zeit stets den Charakter der Flachmalerei, stand in strenger Unterordnung unter der Architektur, bis unter dem Einfluß der Renaissance seit der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts auch sie mehr und mehr den Charakter der Staffelmalerei annahm, was entschieden verwerflich ist [2]. Oder wer möchte die Praxis vertheidigen, nach welcher z. B. Blicke und Andacht der Gläubigen vom Hochaltar als der Opfer- und Sacramentsstätte, und von den in seinem Ueberbau befindlichen, für den Zweck der liturgischen Verehrung benedicirten Heiligenbildern abgelenkt und auf die mit großer Selbständigkeit hervortretenden Heiligenbilder in den gemalten Fenstern rechts und links vom Hochaltar oder gar über demselben wie mit Gewalt hingezogen werden, obgleich diese Heiligenfiguren sammt allem, was drum und dran ist, nur distinguirte Lichtdurchgänge decorativer Natur sind und niemals kirchlich benedicirt werden, während alle religiösen Bilder, auf welche die Blicke der Gläubigen beim Kult mit Verehrung sich richten sollen, nach kirchlicher Vorschrift benedicirt sein sollen. Die monumentale Malerei in den Kirchen wieder eifrig zu pflegen, ist eine Hauptaufgabe unserer Zeit, wie selbst die Protestanten, die sonst für weiß oder bläulich-weiß getünchte Kirchen schwärmten, einsehen (Schultze a. a. O. § 52). Man benütze kräftige, lebhafte Farben, besonders zur Bemalung der Architekturtheile, und vergewissere sich im voraus ihrer Haltbarkeit; bezüglich der letzteren vgl. die praktischen Aufschlüsse von Georg Heckner, „Praktisches Handbuch der kirchlichen Baukunst", Freiburg, Herder 1886, §§ 83—90; in § 82 behandelt der Verfasser die kirchlichen Darstellungen der heiligen Dreifaltigkeit, Christi, Mariens, der Engel und Heiligen, und in § 87 gibt er ganz praktische Winke für die Anwendung der verschiedenen Arten von Glasmalerei in den Kirchen, und zwar nicht bloß in größeren, sondern auch in kleineren.

b. Daß bei kirchlichen Neubauten und Neuanschaffungen im Interesse größtmöglicher Schönheit auf Stileinheit zu dringen und daß unter den verschiedenen Kunststilen in der Regel dem romanischen und gothischen der Vorzug einzuräumen sei, kann dermalen als ziemlich ausgemacht gelten. Uebrigens hat man doch kein Recht, den Barockstil (Rococo), noch weniger den Renaissancestil kurzweg als unkirchlich zu bezeichnen; denn eigentlich unkirchlich sind nur jene Kunstformen im Kulte, welche gegen ausdrückliche Gesetze der Kirche oder gegen allgemeine, gesetzeskräftige kirchliche Gewohnheiten und Kulteinrichtungen verstoßen, oder die schon an sich und ihrer Natur nach oder doch unter den betreffenden Verhältnissen unzweifelhaft dem Doppelzweck der Kunst im Kultus, der Verherrlichung Gottes nämlich und der Erbauung des Volkes, widersprechen. Wir haben (§ 23, n. 4) in Sachen des Ritus nachdrucksamst auf das Gewohnheitsrecht hingewiesen, und

[1] Vgl. Dr. Georg Treu in dem interessanten Schriftchen: „Sollen wir unsere Statuen bemalen", Berlin 1884, S. 26.

[2] Behufs kurzer Orientirung über Glasmalerei vgl. Jakob § 74, die trefflichen Artikel von Pfr. Detzel im Archiv f. christl. Kunst 1884, Nr. 6—10, und dessen gründliche Abhandlung in der Tübinger Qu.-Schr. Jahrg. 1880; ferner Karl Schäfer, die Glasmalerei des Mittelalters und der Renaissance im Abriß dargestellt, Berlin 1881, und Kolbs vortreffliche Sammlung der Musterwerke von Glasmalerei des Mittelalters und der Renaissance, Stuttgart, Wittwer (in zehn Lieferungen à 10 *M.* erscheinend).

thun es auch hier bezüglich der liturgischen Kunst, nicht als meinten wir, man brauche in Sachen der Kunst im Kultus nicht immer das Vollkommenere möglichst zu erstreben, sondern lediglich um auch in diesem Betreff vor Rigorismus und Purismus zu warnen, namentlich wenn zu besorgen ist, daß durch Beseitigung von objectiv weniger schönen, vielleicht unschönen Formen ein tiefgewurzeltes religiöses Gefühl der Gläubigen verletzt werde, wie z. B. durch Entfernung unschöner Wallfahrtsbilder. Ehe man etwas entfernt, woran das Volk mit Pietät hängt, überlege man reiflich, ob man etwas wirklich und entschieden Besseres an die Stelle setzen kann und ob es sich ziemt, mit rauher Hand die heiligsten Gefühle der Gläubigen anzutasten.

Während man bei Neubauten und Neuanschaffungen mit aller Entschiedenheit auf Stileinheit dringen darf und soll, muß man bei Restaurationen von Kirchen, die rücksichtlich ihres Baues und ihrer Einrichtung verschiedenen Kunstperioden angehören, sehr vorsichtig und schonend zu Werke gehen, und zwar auch dann, wenn es an materiellen Mitteln nicht gebricht; als Regel und im Allgemeinen wird übrigens auch hierin zu gelten haben, was das Concil von Utrecht (1865) vorschreibt: in *restaurandis*, amplificandis aut alia ratione mutandis sacris aedibus id semper pro oculis sit, ut instituenda *mutatio fiat observato genere seu stylo aedificii* (Coll. Lacens. tom. V. col. 865; cf. 179); und was das Concil von Prag (1860) bezüglich der Restauration von Altären anordnet: dum nova altaria eriguntur vel vetustate consumta *restaurantur*, *aedis architecturae optimo quoque modo conveniant* (Collect. Lacens. tom. V. col. 531). Dem principiellen sowohl als dem praktischen Standpunkte ist in besonnener Weise Rechnung getragen in den Grundsätzen, welche Schwarz im „Archiv für christliche Kunst", Jahrg. 1883, n. 5 ff. in Beziehung auf Kirchenrestaurationen entwickelt, deßgleichen bei Jakob § 26, n. 11, und Heckner a. a. O. § 97—102.

6. Werke, welche dem Doppelzweck der Kunst im Kulte entsprechen, vermögen nur Künstler zu schaffen, die wahrhaft religiös sind und die eben darum das übernatürlich Ideale, das geistig Schöne im Christenthum mit gläubigem Sinn tief zu erfassen und das also Erfaßte lebensfrisch, mit Wärme und mit Weihe in kunstschönen Formen für die Sinne darzustellen im Stande sind (vgl. oben S. 439—440). Sehr weise haben daher Bischöfe und Synoden verordnet, daß zur Herstellung kirchlicher Kunstwerke, die ja eine Art von ministerium ecclesiasticum ist, nur würdige und fromme Künstler zugelassen werden, die selbstverständlich Katholiken sein müssen und, wie Führich sich ausdrückte, „nur als Katholiken Künstler" sein sollten. Enger Anschluß an die Kirche, Leben im Geiste der Kirche und des Kirchenjahres, fleißige, andächtige Theilnahme an der kirchlichen Liturgie sind Grundvoraussetzungen, um „nur als Katholik Künstler" zu sein, um Werke zu schaffen, welche dem Zwecke, den Normen und Bedürfnissen des katholischen Kultus entsprechen.

Das Provinzialconcil von Prag (1860) schreibt vor: Quum Sanctorum imagines, si *rite pieque* pictae vel sculptae sint, mirum in modum corda fidelium ad coelestia desideria erigere soleant, ardenter optamus, ut ecclesiarum rectores novas, quae ad ecclesiarum ornatum et in aedificationem populi comparandae sunt, sacras imagines nonnisi *a piis ac peritis* artificibus confici curent. Als Grund, warum man Künstlern, die nicht religiös-sittlich sind, die Herstellung liturgischer Kunstwerke nicht anvertrauen soll, führt der hl. Karl Borromä an: „vel quia contaminati homines non deberent contrectare res divinas *indignique tali ministerio* essent, vel quia operti vitiis et inqui-

nati sordibus ***nullo modo posse*** **viderentur** ***imaginibus adjungere pietatem*** **et** ***religionem,*** **quam ipsi non haberent.“**

Daß die Entartung der Kunst im 16. und folgenden Jahrhundert ihre Hauptursache im Mangel an Frömmigkeit und kirchlichem Sinn hatte, wurde schon oben (S. 451) bemerkt. Selbst Vasari († 1574), als Architekt und Maler ganz der Renaissance huldigend, anerkennt doch in seiner Bewunderung für Fiesole, daß Frömmigkeit die Seele der kirchlichen Kunst sei, da er schreibt: „Wer geistliche und heilige Gegenstände darstellen will, muß geistlich und fromm gesinnt sein; werden dagegen solche Dinge von Menschen ausgeführt, welche wenig Glauben und Liebe zur Religion haben, so erwecken sie oft unziemliche Begierden und leichtfertige Neigungen, und sie finden bei Vielen Tadel wegen Mangel an Sittsamkeit, während Andere sie als Kunstwerke rühmen. Fra Angelico (Fiesole) lebte rein und fromm und war den Armen ein treuer Freund... er war demüthig und bescheiden in all seinem Thun und Reden, in seinen Malereien aber gewandt und andächtig. Die Heiligen, die er malte, haben mehr das Ansehen und die Aehnlichkeit von Heiligen, als die eines andern Meisters. Einige sagen, Fra Angelico habe nie den Pinsel zur Hand genommen, ohne vorher zu beten; nie habe er ein Crucifix gemalt, ohne daß ihm die Thränen über die Wangen strömten. Diesen lebendigen und starken Glauben erkennt man aber auch aus dem Antlitz und der Anordnung seiner Gestalten. Seine Gemälde sind Gebete“ (vgl. Beissel a. a. O. S. 469—470). Sehr natürlich daher, daß die ächte Kunst ihre beste Pflege in den Klöstern und geistlichen Stiftern fand, wie Seb. Brunner in seinem interessanten Werke nachwies „Die Kunstgenossen der Klosterzelle, das Wirken des Klerus in den Gebieten der Malerei, Sculptur und Baukunst“, Wien 1863.

7. Wie in Beziehung auf den eigentlichen Ritus, so steht auch in Beziehung auf die Kunstformen bei der Liturgie das Gesetzgebungsrecht ausschließlich der Kirche zu, in oberster Instanz dem Papste und den allgemeinen Concilien, in Unterordnung unter dieselben den Provinzial- und Diöcesansynoden, sowie dem Bischof im Bereich seiner Diöcese. Letzterer muß nicht bloß, wenn es sich um imagines insolitae handelt, befragt werden, von ihm ist auch die Genehmigung für alle kirchlichen Neubauten, für Kirchenrestaurationen, für belangreichere Neuanschaffungen zu erholen, und sind ihm für diesen Zweck die nöthigen Pläne vorzulegen. Selbstverständlich sollen dem Bischof Räthe zur Seite stehen, welche ein allseitiges, gründliches Verständniß der liturgischen Kunst besitzen, und hat er die keineswegs leichte Pflicht, daß die heranwachsenden Kleriker in den Seminarien, welche für diesen Zweck artistische Museen oder Sammlungen besitzen sollten, nicht bloß über den Ritus, sondern auch über liturgische Kunst gründlich unterrichtet werden. Wo und so lange es dem Klerus an Verständniß und Interesse für die christliche Kunst gebricht, wird letztere den so wünschenswerthen Aufschwung gewiß nicht nehmen; auch werden zum materiellen und geistigen Schaden der Gläubigen bei artistischen Anschaffungen für die Zwecke des Kultus viele Mißgriffe gemacht und nicht selten werthvolle Kunstwerke zerstört oder verschleudert werden. Die Geschichte lehrt, daß die Blüthe und Hochblüthe der Kunst im Mittelalter hauptsächlich der regen, opferwilligen und verständnißvollen, meist corporativen Betheiligung des Klerus, zumal des Ordensklerus zu danken war (vgl. den Nachweis von Beissel a. a. O. S. 183 ff.). „Unitis viribus“ gilt hierin auch jetzt noch, und sind daher die Diöcesan- oder auch Landes-Vereine für Förderung kirchlicher

Kunst von um so größerer Wichtigkeit, als dermalen die religiösen Orden, welche für religiöse Kunst so Vieles geleistet, fast ganz verdrängt sind. Diese Vereine ermöglichen es, tüchtige und gutgesinnte Künstler heranzubilden und zu unterstützen, sodann durch Vereinsgaben und durch ein literärisches Vereinsorgan für Verbreitung guten Geschmackes zu wirken; auch wird der Verein resp. seine Vorstandschaft den Mitgliedern gegebenen Falles mit Rath und That an die Hand gehen, wird sie an die rechten Bezugsquellen weisen und es ihnen nach Möglichkeit erleichtern, nur Solches für die Zwecke des Kultes anzuschaffen, was sicher zur gloria Dei und zur aedificatio fidelium dient. Vgl. die Statuten des trefflich organisirten Kunstvereins für die Diöcese Rottenburg im „Archiv für christliche Kunst" Jahrg. 1884, S. 47.

a. Das oben erwähnte Recht des Bischofes machen gleich den älteren auch die jüngsten Concilien und Synoden geltend; von letzteren seien erwähnt die Provinzialsynoden von Avignon im Jahre 1849 (Collect. Lac. tom. IV. col. 331), von Auch im Jahre 1851 (l. c. tom. IV. col. 1191), von Quebek im Jahre 1854 (l. c. tom. III. col. 658), von Halifax im Jahre 1857 (l. c. tom. III. col. 755), von Wien im Jahre 1858 (l. c. tom. V. col. 179), von Bordeaux und von Venedig im Jahre 1859 (l. c. tom. IV. col. 754; VI. col. 341), von Köln und Prag im Jahre 1860 (l. c. V. 373, 528). Das Provinzialconcil von Westminster (a. 1852) führt zur Begründung, warum bei Neubauten und Restaurationen dem Bischof der Plan (ichnographia) vorzulegen sei, Folgendes an: non solum ut de operis *decore et elegantia* judicium ferat, sed multo magis ut dignoscat, utrum omnia *rubricis* et *ecclesiae legibus* sint conformia, et etiam, utrum *ad fidelium pietatem fovendam* aedificii ratio possit conducere.

b. „Im Gotteshaus müssen die Geistlichen herrschen, nicht die Künstler", sagt Linsenmann (Tüb. theolog. Qu.-Schr., Jahrg. 1885, S. 211) mit Recht; um aber auch in Sachen der Kunst recht herrschen zu können, dürfen sie nicht ohne Kunstkenntniß sein. Die Kunstkenntniß der Kleriker betreffend, erklärte das Concil von Prag, welches gleich dem Kölner der liturgischen Kunst ganz besondere Aufmerksamkeit zugewendet hat, wie folgt: Optamus ardenter, ut parochi omnesque universim sacerdotes solidam praesertim *archaeologiae ecclesiasticae peritiam* et subtile de *artis christianae principiis* et *ministeriis* judicium acquirant, *ne* sinistro eorum arbitrio, deficiente siquidem scientia et dexteritate, *conservanda tollantur*, *abolenda retineantur* et instauranda sumptuose potius deformata quam reformata merito vituperentur (l. c. V. col. 528). Da leider nicht wenigen Geistlichen die wünschenswerthen Kenntnisse auf dem Gebiete der christlichen Archäologie und Kunst fehlen, hat das Wiener Provinzialconcil vom Jahre 1858 sehr weise verordnet: imagines et ornamenta, quae *vetustate deformata* esse videntur, *absque virorum peritorum consiliis* non removeantur, ne contingat, ut rebus arte et industria potioribus substituantur aliae, quae nullum quam novitatis commendationem habent (l. c. V. col. 179).

c. Noch vor ein paar Decennien geschah in den meisten Priesterseminarien für christliche Archäologie und Kunst so viel wie nichts; seitdem ist es da und dort wohl besser geworden, aber nicht überall. Wünschenswerth ist, daß über christliche Archäologie und Kunst eigene Vorlesungen gehalten werden; wo dieß nicht geschieht, wird man das Allernöthigste in der Liturgik behandeln müssen, wie auch wir zu thun genöthigt sind. Die Seelsorgspriester sollten ausnahmslos eifrige Mitglieder des Kunstvereins ihrer Diöcese, oder wo ein solcher nicht besteht, eines anderen christlichen Kunstvereins sein. In München, wo Gelegenheit und Bedürfniß für Pflege religiöser Kunst genugsam vorhanden waren, besteht seit 25 Jahren ein

christlicher Kunstverein, der aber bei der verhältnißmäßig geringen Anzahl seiner Mitglieder nur eine sehr bescheidene Wirksamkeit entfalten kann. Wie ganz anders, wenn doch wenigstens der Klerus von Ober- und Niederbayern und von Schwaben zahlreich diesem Verein beigetreten wären! Gar mancher junge Künstler, der jetzt für die christliche Kunst verloren ist, hätte für dieselbe gewonnen und erhalten, es hätte dem Eindringen des Industrialismus in's Gebiet der kirchlichen Kunst mit größerem Erfolg entgegengearbeitet werden können, und dem Beispiel des Klerus folgend, würden auch die gutgesinnten Künstler sich mit diesem enger zusammengeschaart und es würde sich so in etwa der Wunsch erfüllt haben, welchem das Concil von Avignon im Jahre 1849, nachdem es zuerst den Verfall der christlichen Kunst beklagt hat, in folgenden Worten Ausdruck gab: Dolendum certe, quod eorum plerique, qui artibus excolendis operam navant, sensum catholicum amiserint, quem ut exprimant, cordi inhaereat necesse est. Utinam reviviscerent *piae illae consociationes* olim dictae Pontifes [1], Imagiers et aliae, quarum confratres pleni fide et simul artium peritissimi, construendis et ornandis ecclesiis ubique praesto erant, nihil nisi gloriam Dei et Sanctorum honorem appetentes (Coll. Lacens. IV. col. 331).

---

[1] Ueber die christlichen Vereine und Bruderschaften der Brückenbauer vgl. histor.-polit. Blätter 87. Bd. S. 82 ff.

Drittes Hauptstück.

Von einzelnen Formen des Wortes, welche in der Liturgie öfters wiederkehren, im Besonderen.

§ 32.

Das apostolische Glaubensbekenntniß in der Liturgie.

1. Schon oben S. 382 wurde erwähnt, daß in die kirchliche Liturgie drei formulirte Glaubensbekenntnisse Aufnahme gefunden haben, nämlich das apostolische, nicäno-constantinopolitanische und das Athanasianische. Nur von ersterem hat die allgemeine Liturgik zu handeln, weil es zu den Formularien gehört, die in der Liturgie öfters und an verschiedenen Orten wiederkehren und darum auf einmal behandelt werden müssen.

2. Da bei allen Erwachsenen der Glaube an die Grundwahrheiten des Christenthums Voraussetzung für den würdigen Empfang der Taufe ist (Mark. 16, 16. Apg. 8, 37) und da der Taufende sich jederzeit über das Vorhandensein dieses Glaubens vergewissern mußte, so ergab sich gleich anfänglich und wie von selbst das Bedürfniß nach einem Breviarium fidei, nach einem feststehenden kurzen Formular, dessen sich die Täuflinge zum Bekenntniß ihres Glaubens vor der Taufe bedienen konnten und das selbstverständlich ihnen vorher auctoritativ übergeben und erklärt werden mußte. Rufin (Exposit. symboli c. 2) berichtet unter Berufung auf eine alte Tradition, daß die Apostel, bevor sie nach der Geistessendung in alle Welt sich zerstreuten, gemeinsam eine Norm ihrer Predigt festgestellt haben, und als diese von den Aposteln „zusammengestellte" (collatio) Norm der Predigt betrachtet er das Taufsymbol. Dringender noch als für den Zweck der Missionspredigt war eine feststehende kurze Bekenntnißform des Glaubens für den Zweck der Taufe nothwendig, und daß wirklich die Apostel über eine solche sich müssen vereinbart haben, dürfte ohne Weiteres schon aus der Thatsache erhellen, daß die zahlreichen Taufsymbole des Orients und Occidents, wenn auch im Einzelnen nicht ganz gleichlautend, so doch im Großen und Ganzen einen und denselben Typus haben, in welchem wir eben die ursprüngliche apostolische Norm erblicken. Die Grundlage aller Taufsymbole bildet die Tauffomel[1], denn daß der erwachsene Täufling actuell an Gott den Vater, den Sohn und den heiligen Geist glaube, auf deren Namen er getauft wird, erscheint

[1] Das ist besonders augenfällig in den Canonen des hl. Hippolyt (can. 19. n. 11). Auch das nicänische und nicäno-constantinopolitanische Symbol sind auf der Tauffomel aufgebaut.

unter allen Verhältnissen als schlechthin nothwendig. Nicht minder nothwendig ist der Glaube an Jesus als den fleischgewordenen Gottessohn, der uns durch sein Leiden und Sterben erlöst hat, was daher gleichfalls in allen Taufsymbolen vorkommt.

Nachweislich seit dem vierten Jahrhundert führt das Formular für das Glaubensbekenntniß bei der Taufe neben anderen Bezeichnungen allgemein den Namen Symbolum, d. i. Wahrzeichen (indicium, signum), weil man daraus, daß Einer dieses Glaubensbekenntniß kannte und inne hatte, mit Sicherheit erschließen (συμβάλλεσθαι) konnte, er sei ein Getaufter, ein rechtgläubiger Christ. Vom Glaubensbekenntniß bei der Taufe, welches die auctoritative Norm (regula, κανών) des Glaubens auf die ganze Lebenszeit für jeden Christen ist, wurde später die Bezeichnung Symbolum auch auf andere, in der Regel ausführlichere Formularien des Glaubensbekenntnisses übertragen, wie solche durch allgemeine und provincielle Concilien oder auch von einzelnen großen Männern aufgestellt und ausgesprochen worden sind, und so erweiterte sich der ursprüngliche Begriff von Symbolum als „Kennzeichen des Getauften" zur Bedeutung von „Kennzeichen des orthodox Gläubigen". Im Meßbuch (rubr. general. n. 11) führt das nicäno-constantinopolitanische, im Brevier (rubr. general. n. 33) das dem hl. Athanasius (fälschlich) beigelegte Glaubensbekenntniß den Namen Symbolum gleich dem apostolischen.

a. Vom *symbolum* fidei als Taufsymbol unterscheidet man vielfach die *regula* fidei, und versteht unter letzterer die aus der Apostelzeit stammende mündliche Ueberlieferung bezüglich des Inhaltes der Predigt, speciell der Missionspredigt. Allein Irenäus (adv. haeres. III. c. 9, n. 4) bezeichnet die von ihm (l. c. c. 10) dargelegte regula fidei (κανὼν τῆς ἀληθείας), welche Gegenstand des kirchlichen Kerygma's ist, ausdrücklich als „durch die Taufe empfangen", und wir werden daher sagen müssen, regula fidei und symbolum fidei seien wesentlich eines und dasselbe, nur hat das Taufsymbol mit Rücksicht auf seinen Zweck eine concisere, bis auf's einzelne Wort fest stehende Form. Es sind uns zahlreiche Taufsymbole[1] der altchristlichen Zeit aus Kirchen des Occidents und des Orients erhalten. Vergleicht man sie mit einander und mit den Symbolanklängen, die sich schon in der ältesten Väterliteratur (z. B. bei Justin, Tertullian) finden, so muß man die Ueberzeugung gewinnen, daß sie alle einer gemeinsamen Quelle entstammen, die keine andere sein kann, als ein von den Aposteln selbst vereinbartes kurzes Taufsymbol, das man im Lauf der Zeiten den concreten Bedürfnissen entsprechend aus der anderweitigen mündlichen Ueberlieferung in verschiedenen Kirchen verschieden erweiterte.

b. Nachweislich zum ersten Mal begegnen wir der Bezeichnung des Glaubensbekenntnisses bei der Taufe als *symbolum* bei Cyprian (edit. *Hartel* ep. 69. n. 7), dann fand sie im Abendland immer größere Verbreitung, bis sie im Laufe des vierten Jahrhunderts nach und nach gemeinüblich wurde. Daß man mit symbolum ursprünglich nur den Begriff „Erkennungszeichen" im oben erörterten Sinne ver-

[1] Sehr übersichtlich hat Hahn sie zusammengestellt in seiner „Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche" 2. Aufl., Breslau 1877, S. 13—78. Das ausführlichste und gründlichste einschlägige Werk verdanken wir Dr. C. P. Caspari, betitelt: „Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel", 3 Bde., Christiania 1866—1875; dazu „Alte und neue Quellen des Taufsymbols", Christiania 1879, 1 Bd. Vgl. auch Probst, Lehre und Gebet in den drei ersten christlichen Jahrhunderten, Tübingen 1871, S. 41—79, und v. Zezschwitz, der Katechismus u. s. w., Leipzig 1864, S. 87 ff.

band, ist gewiß. Als Erkennungszeichen ist das Taufsymbol auch *tessera* (Tertullian, Ambrosius) des miles Christi, ist das Losungswort, ist die Parole, an welcher man den Getauften als Angehörigen der Streiterschaaren Christi erkennt (vgl. Rufin a. a. O. c. 2), und welche man (das Symbolum betend) auch wirksam abgibt, wenn der Satan als Versucher naht, von dem man unmittelbar vor Ablegung des Glaubensbekenntnisses beim Taufact feierlich sich losgesagt hat (Augustin. de symb. II. 1). Schon bei Rufin (expos. symb. c. 2) und Ambrosius (explan. symb.) begegnen wir dann auch der Deutung des Wortes symbolum im Sinne von *collatio* d. i. Zusammentragung, compendiöse Zusammenstellung[1] der wesentlichen Glaubenssätze durch die Apostel selber; sehr eingehend ist diese Deutung von Cassian (de incarn. VI. 3) vertreten, wo das Symbolum, wie schon früher bei Origenes, auch als verbum consummans vel abbreviatum, als *breviarium fidei* aufgefaßt wird. Bei Cyprian, Tertullian und noch bei Augustin heißt das Taufsymbol auch *sacramentum*, vielleicht weniger in Rücksicht auf seinen geheimnißvollen (sacramentum = μυστήριον) unter die Arcandisciplin fallenden Inhalt, als aus dem Grunde, weil man die Ablegung des Glaubensbekenntnisses vor der Taufe als den Fahneneid (sacramentum = religiöse Verpflichtung) des miles Christi, als Zusage an ihn, als Bund mit ihm (συνταγή; Constitt. apost. VII. 41) auffaßte. Die mittelalterlichen Schriftsteller combiniren gewöhnlich bei Erklärung des Wortes symbolum nach dem Vorgang Rufins die Begriffe collatio (bei Notker „Gewerf" = von den Aposteln zusammengeworfen) und indicium, und nehmen letzteres auch im Sinne von Parole als Krie oder Kriegsgeschrei (vgl. Isidor. de offic. eccl. c. 22; Raban. M. de instit. cleric. II. 56). Bei den Griechen wird das Glaubensbekenntniß sehr selten als σύμβολον (Laodicen. c. 7), zum Oeftern als ὁμολογία oder als πίστις bezeichnet; schon im Mittelalter benannte man es nach dem Anfangsworte auch als Credo und declinirte Credo wie ein Substantiv (Credonis etc.).

3. Daß und in welchem Sinne all' die verschiedenen Taufsymbole (auch die orientalischen) apostolischen Ursprunges seien, wurde bereits oben (n. 2) bemerklich gemacht. Als apostolisch im engeren Sinne, als apostolisch *in sensu eminenti*, bezeichnet man das Glaubensbekenntniß, dessen sich die römische Kirche in der Taufliturgie, beim Stundengebet, im Ritus der Priesterweihe und beim Exorcismus der Besessenen bedient; in den Generalrubriken des römischen Breviers (n. 33) wird dasselbe ausdrücklich als *symbolum apostolorum* benannt. Mit Rücksicht auf die Zwölfzahl der Apostel hat man schon in alter Zeit das römische Taufsymbol in zwölf Artikel unterschieden, die im Mittelalter sogar namentlich an die einzelnen Apostel vertheilt wurden. Jedenfalls ist nicht daran zu zweifeln, daß unter allen Taufsymbolen, die wir kennen, das römische dem ursprünglichen apostolischen, wie die Apostel es verfaßten, am nächsten steht, denn schon einzelne Väter rühmen es als einen besonderen Vorzug der römischen Kirche, daß sie das von den Aposteln verfaßte Symbolum mit größter Treue vor Veränderungen bewahrt habe. Uebrigens hat auch das Taufsymbol der römischen Kirche im Laufe des fünften Jahrhunderts noch einzelne Erweiterungen erfahren und kam es präcise in der Form, welche es unter dem Namen „apostolisches Symbolum" gegenwärtig hat (textus re-

---

[1] Augustin (de symb. I. cap. 1) erklärt Symbolum als Zusammenstellung oder Sammlung des in der heiligen Schrift Zerstreuten zu dem Zwecke, „damit nicht das Gedächtniß schwach begabter Menschen sich abmühe, sondern damit jeder Mensch sagen und behalten könne, was er glaubt".

ceptus), erst seit der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts allmählich im Abendland in allgemeinen Gebrauch.

a. Rufin († 410), welcher der „Expositio symboli“ das Taufsymbol seiner Heimathkirche (Aquileja) zu Grunde legt, versichert uns gleich zu Anfang (c. 3) seiner Symbolauslegung, daß die verschiedenen Kirchen des Occidents und Orients zu dem von den Aposteln verfaßten Symbol in Rücksicht auf häretische Gegensätze mancherlei Zusätze gemacht haben, was aber von der römischen Kirche nicht geschehen sei: „In ecclesia tamen urbis Romae hoc non deprehenditur factum, quod ego propterea esse arbitror, quod neque haeresis ulla illic sumsit exordium, et mos ibi servatur antiquus, eos, qui gratiam baptismi suscepturi sunt, *publice*, id est, fidelium populo audiente *symbolum reddere;* et utique adjectionem unius saltem sermonis eorum, qui praecesserunt in fide, non admittit auditus.“ Aehnlich äußert sich der hl. Ambrosius († 397) in seiner Explanatio symboli ad initiandos (bei *Mai*, script. vett. collectio tom. VII. pag. 156 sqq.); er tadelt es, daß man zum apostolischen Symbolum Zusätze mache; die römische Kirche, in welcher die fides integra sei, habe niemals solche Zusätze gemacht, und anderwärts sollte man es auch nicht thun: „nos (in der Kirche zu Mailand) symbolo, *quod accepimus ab apostolis traditum atque compositum*, nihil debemus detrahere, nihil adjungere. Hoc (sc. apostolicum) est autem symbolum, quod romana tenet ecclesia, ubi primus apostolorum Petrus sedit et communem sententiam (das von allen zwölf Aposteln verfaßte Symbol) detulit. *Ergo quemadmodum duodecim apostoli et duodecim sententiae*“.

b. Aus Rufin ersehen wir, daß zu seiner Zeit das apostolische Symbolum in der römischen Kirche also lautete: Credo in Deum Patrem omnipotentem. Et in Christum Jesum, unicum filium ejus, Dominum nostrum. Qui natus est de Spiritu sancto ex Maria virgine, crucifixus sub Pontio Pilato et sepultus, tertia die resurrexit a mortuis, ascendit in coelos, sedet ad dexteram Patris; inde venturus est judicare vivos et mortuos. Et in Spiritum sanctum, sanctam ecclesiam, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem (vgl. Hahn a. a. O. S. 13). Fast auf's Wort gleichlautend ist das Symbol, welches der hl. Ambrosius seinen Katechumenen mittheilte und erklärte (vgl. Hahn a. a. O. S. 20—21 und Caspari II. S. 48 ff.), und das Symbol in des hl. Augustinus Sermones in traditione symboli. Die Zusätze „factorem coeli et terrae“, „descendit ad inferos vel: ad inferna“, „sanctorum communionem“, „vitam aeternam“ nebst einigen kleineren Modificationen wurden in das römische Taufsymbol zumeist aus dem Taufsymbol herübergenommen, welches in den Kirchen Galliens schon länger in Gebrauch stand, was noch in der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts geschehen sein dürfte. Für die während des ganzen Mittelalters festgehaltene Ansicht, daß jeder der zwölf Apostel je einen Satz oder Artikel zum Symbolum beigetragen habe (collatio), scheint schon der hl. Ambrosius zu sprechen, wenn er in seiner Explanatio symboli den Katechumenen sagt: „quemadmodum duodecim apostoli et duodecim sententiae“ und wiederum: „ecce secundum duodecim apostolos et duodecim sententiae comprehensae sunt.“ Während die Scholastiker (cf. Thom. summ. theolog. II. 2. q. 1) aus doctrinärem Interesse das apostolische Symbolum in 14 Artikel zerfällten, hielt man für die Zwecke des Volksunterrichtes stets an der Zwölfzahl der Artikel fest, deren Vertheilung an die einzelnen Apostel mit Nennung ihrer Namen uns zuerst in zwei fälschlich dem hl. Augustin zugeschriebenen Sermonen (240 et 241 edit. *Maurin*) begegnet, wo sie übrigens schon in verschiedener Weise geschieht, wie das auch bei den spätern Schriftstellern der Fall ist, zum klaren Beweis, daß hierüber keine verlässige Tradition vorlag. Aus Surgants Manuale

curatorum (vom Jahre 1502) ersehen wir, daß im Bisthum Basel, wenn an Sonn- und Festtagen dem Volke nach der Predigt das apostolische Glaubensbekenntniß vom Prediger deutsch vorgebetet war, derselbe hinzufügte: „hierin hand ihr begriffen die zwölf articel des Glaubens, als dann die heiligen zwölfboten jeglicher einen gedicht oder gesprochen hat." Die Vertheilung der Artikel betreffend sagt Surgant: „Quos articulos singuli composuerunt, non multum curandum est, cum certum sit, eos spiritu sancto auctore . . . edidisse. Juxta tamen probabiliorem doctorum sententiam appropiantur singuli singulis, ut inferius notatur: *Primus* (Credo . . . coeli et terrae) *Petro; Secundus* (Et in Jesum . . . dominum nostrum) *Johanni; Tertius* (Qui conceptus . . . virgine) *Jacobo; Quartus* (Passus . . . sepultus) *Andreae; Quintus* (Descendit ad inferna) *Philippo; Sextus* (Tertia . . . a mortuis) *Thomae; Septimus* (Ascendit . . .) omnipotentis) *Bartholomaeo; Octavus* (Inde . . . mortuos) *Matthaeo; Nonus* (Credo . . . spiritum sanctum) *Jacobo Alphaei; Decimus* (Sanctam ecclesiam . . . sanctorum communionem) *Simoni; Undecimus* (Remissionem peccatorum) *Judae; Duodecimus* (Carnis . . . vitam aeternam) *Matthiae.*

c. Die auf uns gekommenen Taufsymbole der morgenländischen Kirche (bei Hahn S. 61—78), unter welchen das den Katechesen des hl. Cyrillus von Jerusalem zu Grunde liegende paläſtinensische, das der apostolischen Constitutionen (VII, 41) und das der Kirche zu Salamis auf Cypern die wichtigeren sind, haben sämmtlich einen größern Umfang als das apostolische, und nehmen schon deutlich auf eingedrungene Häresien, namentlich den Arianismus Rücksicht. Nachdem dort die Localbekenntnisse schon vielfach dem Nicänum hatten weichen müssen, kam seit dem Concil von Chalcedon (451) im ganzen Orient das nicäno-constantinopolitanische Glaubensbekenntniß als Taufsymbol in Gebrauch; daß und warum man sich desselben im früheren Mittelalter auch in Rom und anderwärts im Abendlande vereinzelt (griechisch und lateinisch) als Taufsymbol bediente (cf. Ordo rom. VII), haben wir schon früher (S. 400) angedeutet (vgl. Caspari III. S. 490 ff.).

4. So lange ein geordneter Katechumenat bestand, fiel das Taufsymbol unter die Arcandisciplin. Damit die Katechumenen es für den Zweck der Wiedergabe am Tauftage auswendig lernen konnten, wurde es ihnen einige Zeit vor der Taufe durch den Bischof oder einen Priester in der Kirche übergeben (traditio), d. h. (mehrmals nacheinander) vorrecitirt, und damit sie es (unter Beihilfe eines Diakon) genauer lernten, mußten sie es auch öfter für sich, besonders beim Aufstehen und Schlafengehen, im Stillen wiederholen; geschrieben durfte es nicht werden (Aug. serm. 58 in Matth.). Die Wiedergabe (redditio) geschah am Tauftage in der Frühe oder auch erst unmittelbar vor dem Taufact in der Osternacht in Gegenwart von Klerus und Volk durch lautes Hersagen, wobei kein Wort fehlen durfte (Rufin a. a. O. 3). Auch im Mittelalter, als der Katechumenat in seiner altehrwürdigen Gestalt längst verfallen und die Kindertaufe zur Regel geworden war, fand gleichwohl die Uebergabe des Taufsymbols noch einige Zeit vor dem Tauftage in feierlicher liturgischer Weise statt[1], gewöhnlich am Mittwoch nach Lätare bei dem Scrutinium in apertione aurium, von dem, sowie von den Scrutinien überhaupt, in der speciellen Liturgik bei Erklärung der Tauf-

[1] So nach dem VII. römischen Ordo, den ich nicht für so alt halte wie Probst (Katechese und Predigt S. 123 ff.), und nach dem Pontificale Gundekars von Eichstätt († 1075).

liturgie die Rede sein wird; die redditio symboli geschah immer noch getrennt vom Taufact am Tauftag (Charsamstag) in der Frühe. Dermalen und schon seit Jahrhunderten sind Uebergabe und Wiedergabe des Taufsymbols zusammengeschoben; die Recitation desselben durch den taufenden Priester während des Hinganges von der Kirchenthür zum Taufbrunnen entspricht der alten officiellen traditio, die gleichzeitige Recitation durch die Pathen aber der redditio symboli. Die Pathen, welche statt des Kindes das Symbolum wiedergeben, haben die Pflicht, dafür zu sorgen, daß ihr Pathenkind seiner Zeit das apostolische Glaubensbekenntniß lerne, was ihnen durch die Synoden des Mittelalters wieder und wieder strengstens eingeschärft wird.

a. Aus den Bekenntnissen des hl. Augustin (VIII. c. 2) erfahren wir, daß die Katechumenen, wenn sie das Symbol wiedergaben, einen erhöhten Ort („eminentiorem locum", wohl an den Cancellen) bestiegen; über die Bekehrung des berühmten Rhetors Victorinus berichtend schreibt er: „Als er hinaufstieg, sein Glaubensbekenntniß abzulegen, murmelten sich alle, die ihn kannten — und wer kannte ihn dort (in Rom) nicht — einander seinen Namen zu, und das Gemurmel war der Ausdruck ihrer Beglückwünschung; in gedämpftem Tone scholl es freudig aus dem Munde Aller: Victorinus, Victorinus! Sogleich brachen sie in ein Freudengeschrei aus; alsbald verstummten sie aber auch wieder, weil sie ihn hören wollten. Mit herrlicher Zuversicht (praeclara fiducia) bekannte er darnach den wahren Glauben."

b. Weil im Taufsymbol die heilsnothwendigen Glaubenswahrheiten enthalten sind, mußte seit Einführung der Kindertaufe dafür gesorgt werden, daß die Kinder, sobald sie zum Bewußtsein kamen, das apostolische Symbolum lernten, welches in ihrem Namen die Pathen empfangen und wiedergegeben hatten. Unzähligemal wird daher durch's Mittelalter herab neben den Eltern und Katecheten ganz besonders den Pathen die Pflicht eingeschärft, dafür zu sorgen, daß ihre Pathenkinder, wenn sie einmal sieben Jahre alt geworden, den Glauben und das Vaterunser lernen [1], und streng wurde darauf gesehen, daß Niemand zur Pathenschaft zugelassen werde, der den Glauben und das Vaterunser nicht beten konnte. Weil es aber gleichwohl immer noch solche Unwissende gab, war vielfach vorgeschrieben, daß an Sonn- und Festtagen der Prediger im sogenannten Pronaus [2] den Gläubigen nach der Predigt den Glauben, das Vaterunser und die zehn Gebote in lingua vulgari laut vorspreche und resp. sie nachsprechen lasse. Die Uebersetzung des ersten Artikels lautet in früher Zeit regelmäßig: ich glaube an (oder auch: in) Gott Vater allmächtigen, Schöpfer Himmels u. s. w.; das Prädicat „allmächtigen" wurde, wie das ja im alten Deutsch häufig war, seinem Subject „Vater" nachgesetzt, und damit ja kein Zweifel darüber entstehe, daß „allmächtig" zu Vater und nicht zu Schöpfer gehöre, setzte man in den Druckwerken nach „allmächtigen" entweder Komma oder gar Doppelpunkt. In neuester Zeit übersetzen die Katechismen zumeist „ich glaube an Gott, den allmächtigen Vater", was aber dem an's Althergebrachte gewöhnten Volk nicht recht zu Munde gehen will; behalte man daher lieber die alte Uebersetzung bei, setze nach „allmächtigen" Komma und lasse beim gemeinsamen Beten vor „Schöpfer" ein wenig pausiren.

5. Sehr alt ist der Ritus, gemäß welchem die Bischöfe bei ihrer Ordination ein eigenartiges Glaubensbekenntniß ablegen müssen, das viel ausführ-

[1] Siehe den Nachweis in Beziehung auf Eltern (S. 26 ff.), Pathen (S. 48 ff.) und Katecheten (S. 78 ff.) bei P. Göbel, Gesch. der Katechese im Mittelalter, 1880.

[2] Vgl. über denselben meine Abhandlung in der Linzer theolog.-prakt. Quartalschrift Jahrg. 1885.

licher und sozusagen doctrinärer ist, als das apostolische; sie sind eben die Träger und primären Verkündiger des orthodoxen Glaubens in ihrer Diöcese, in welcher sie allein die cathedra innehaben, welche allererst Lehrstuhl ist. Viel später erst begegnen wir der Ablegung des apostolischen Symbolums bei der Priesterweihe. Nach Empfang der Communion treten die neugeweihten Priester vor den Bischof und sprechen stehend (zum Zeichen ihrer Bereitwilligkeit, das Evangelium zu verkünden; Röm. 10, 15) das apostolische Glaubensbekenntniß, das hier offenbar als regula fidei für die Predigt erscheint, wie es denn auch in der zugehörigen Rubrik heißt: stantes profitentur *fidem, quam praedicaturi sunt.* Schon Rufin bezeichnet das symbolum apostolorum als Norm der Predigt, da er berichtet, die Apostel hätten bei Formulirung desselben die Absicht gehabt, eine gemeinsame „Norm ihrer zukünftigen Predigt" aufzustellen, damit sie nicht etwa, wenn der eine vom andern getrennt wäre, denen, welche zum christlichen Glauben eingeladen werden sollten, etwas Verschiedenes vortrügen (a. a. O. c. 2). Der in Rede stehende Ritus erscheint daher als wohl motivirt.

6. Wir sehen, daß die Kirche von jeher nachdrucksamst verlangte, die Gläubigen sollten das Taufsymbol auswendig können. Sie that dieß nicht bloß, damit ihre Angehörigen die wesentlichen Heilswahrheiten inne hätten, ihren Glauben an dieselben in autorisirter Form zu bekennen und dadurch als Getaufte sich zu legitimiren vermöchten, sondern auch, damit sie das Symbolum und dessen andächtige Recitation als eine starke Waffe gegen alle Angriffe des Satans gebrauchen könnten. Stand ja das Taufsymbol überall in nächster Beziehung zu Abrenuntiatio Satanae und galt es nicht bloß als Fahneneid, den man Christo als seinem neuen Kriegsherrn schwört, sondern auch als Parole wider den Satan, dem man für immer entsagt hat und dem daher dieses Glaubensbekenntniß erschrecklich ist. Darum empfahlen schon die Väter sowohl den Katechumenen als den Gläubigen, durch Recitation des Symbolums die satanischen Angriffe zurückzuweisen, besonders am Morgen und Abend jeglichen Tages es zu sprechen, wie es noch jetzt in der Prim und im Completorium des liturgischen Stundengebetes geschieht.

Im kirchlichen Ritus für den Exorcismus der Besessenen begegnen wir der Vorschrift, der Exorcist solle im Verlaufe seines schwierigen Ringkampfes mit dem Teufel wie das Vaterunser und Ave Maria so auch öfters das Credo wiederholen; hier erscheint das Taufsymbol so recht als das „magnum tutamentum" wider den Feind unseres Heiles. Daß die andächtige Recitation des Glaubensbekenntnisses nicht bloß professio fidei, sondern auch Gebet, weil anbetende, dankbare, liebende Hingabe an den dreieinigen Gott ist, der in Christo so Großes zu unserem Heile gethan hat, und daß man daher mit Recht vom Beten des Credo rede, wurde schon oben (S. 382) des Näheren gezeigt.

a. Der hl. Ambrosius bezeichnet gleich in der Einleitung seiner Explanatio symboli ad initiandos das Taufsymbol als „spiritale signaculum", als *„semper praesens custodia"*, und ermahnt dann am Schluß die Katechumenen, sie sollten nun das ihnen übergebene und erklärte Symbol genau auswendig lernen und im Stillen oftmals bei sich sprechen, denn es sei „magnum tutamentum. Nascuntur stupores animi et corporis, *tentatio adversarii*, qui nunquam quiescit, tremor

aliquis corporis, infirmitas stomachi — *symbolum recense intra te.*" Wie den Katechumenen, so empfiehlt Ambrosius auch allen Getauften die öftere Recitation des Taufsymboles als der Parole wider den Satan: „Das Glaubensbekenntniß müssen wir als Schutz- und Wahrzeichen unseres Herzens besonders in den frühen Morgenstunden hersagen, und so oft wir vor etwas erschrecken, müssen wir darauf zurückgreifen. Oder wie erginge es ohne das Andenken an den Fahneneid (sacramentum) dem Soldaten im Lager, dem Krieger in der Schlacht?" (De virgin. III. 5.) Der hl. Augustin, welcher das Symbolum besonders beim Aufstehen und Schlafengehen gesprochen wissen will, nennt es „Heilmittel gegen das Gift der alten Schlange", und sagt, es solle der Erlöste, wenn etwa der Widersacher auf neue Nachstellungen sinnt, demselben mit dem „Geheimniß des Symbolums" und mit der Fahne des Kreuzes (Kreuzzeichens) entgegentreten, wie auch der allzeit siegreiche Streiter wider den Teufel, St. Antonius, aus häufiger Erfahrung versichert, man brauche den Satan nicht zu fürchten, wenn man mit dem Glaubensbekenntniß und dem Zeichen des Kreuzes umfriedet ist (Athanas. vita S. Antonii c. 23). Nach Honorius von Autun sagt der Prediger den Gläubigen, nachdem er ihnen das Symbol nach der Predigt vorgebetet hat: „*Haec* (fides) *est vestrum bellicum signum.* Cum diabolo et vitiis geritis bellum; cum hoc audierint signum, mox pavescunt et perterriti a vobis fugiunt" (*Migne*, patr. lat. tom. 172. col. 824). Sehr oft ermahnen daher mittelalterliche Synoden und Schriftsteller die Gläubigen, wenigstens Morgens und Abends das Symbolum zu beten (Göbel S. 89 f., 138 u. ö.), und da in jener Zeit die Gläubigen noch vielfach zum öffentlichen Stundengebet kamen, so wurde mitunter verordnet, daß bei der Prim (also am Morgen) und beim Completorium (also am Abend) in jeder Pfarrkirche das Vaterunser und das apostolische Glaubensbekenntniß nicht mehr von dem Priester in der Stille, sondern laut[1] und deutlich zum Verständniß aller Anwesenden gebetet werde (Göbel S. 89).

b. Angesichts des Gesagten kann kein Zweifel darüber bestehen, warum nachweislich seit dem frühen Mittelalter in der Prim und im Completorium regelmäßig das apostolische Symbolum gebetet wurde; am Morgen sollte es die Parole und Schutzwehr sein wider die Angriffe des Satans unter Tags, und am Abend wider die timores nocturni. Während früherhin die Preces, in welchen das Symbolum seinen Platz hat, in der Prim und im Completorium wohl täglich gebetet wurden, treffen dieselben jetzt, seitdem die vielen festa duplicia eingeführt sind, nur mehr ziemlich selten. Dagegen besteht seit Pius V. die Vorschrift, täglich schon vor der Prim und dann am Schluß des ganzen Officiums, somit doch jeden Morgen und jeden Abend das apostolische Symbolum zu beten, so daß hierdurch der alten Mahnung, täglich beim Aufstehen und Schlafengehen das Symbolum zu sprechen, im kirchlichen Stundengebet in officieller Weise noch Rechnung getragen ist. Da wir das Brevier auch nomine populi beten, werden wir das Credo in Prim und Completorium stets auch im Namen der Gläubigen und zu deren Schutz als Parole wider den Satan abgeben, während wir das Credo vor der Matutin vorwiegend in der Absicht beten können, während des gesammten Officium nocturnum ac diurnum vor satanischen Versuchungen bewahrt zu bleiben. Wird nach dem Com-

[1] Aus Thomas v. Aquin (summ. theolog. II. 2. art. 9. ad 6) ersehen wir, daß im Unterschied vom Meßsymbolum, welches man sang, das apostolische Symbol im Stundengebet still gesprochen, resp. nur laut angestimmt und laut geschlossen wurde, wie auch jetzt noch geschieht. Nach Durand, welcher ganz im Sinne der Väter das Symbolum als Schutzwehr wider alle Angriffe des Satans betrachtet, wird dasselbe still gesprochen, quia *corde* (innerlich) creditur ad justitiam, aber laut eingeleitet und geschlossen, quia *ore* fit confessio ad salutem (Ration. lib. V. c. 5. n. 11).

pletorium gleich die Matutin persolvirt, so muß Credo sammt Pater noster zweimal, einmal zum Schluß des vorausgegangenen und einmal für den Beginn des folgenden Tagesofficiums gebetet werden.

§ 33.

Das Paternoster, der englische Gruß und das Angelusläuten.

1. Wir haben schon früher (S. 177 f., 183 f.) nachgewiesen, daß der Kult, wie er der Idee Gottes entspricht, erst in Christo ermöglicht wurde. Durch Christus, den gleichwesentlichen Gottessohn, werden die Christen Adoptivsöhne Gottes, die als solche bei ihrem colere Deum nicht mehr zu zittern brauchen, sondern getrieben von dem ihnen innewohnenden heiligen Geiste (Röm. 8, 14 ff.) Gott als Vater anreden dürfen, wie Christus selber in seinen Gebeten stets gethan hat (Matth. 11, 25 f.; 26, 39. Luk. 23, 34. 46. Joh. 11, 41; 12, 28; 17, 1 ff.). Es stand von vornherein zu erwarten, der Stifter der neuen Theokratie, welcher den Kult im Geiste und in der Wahrheit gebracht hat (S. 192 ff.), werde den Angehörigen seines Reiches auch ein neues, ganz specifisches Gebet geben, und es ist gewiß bedeutsam, daß dieses Gebet im Matthäusevangelium mitten im Gesetzescodex für die Angehörigen des neuen Bundes steht, in der Bergpredigt nämlich (6, 9 ff.); es ist eben das Gebet der Bürger des dießseitigen Reiches Gottes und beginnt daher mit den charakteristischen Worten „Vater unser", die nur ein Angehöriger dieses Reiches, nur ein Kind Gottes im Kreise ebenbürtiger Brüder in aller Wahrheit sprechen kann. Als specifisches Gebet der Christen durfte es stets nur von Getauften verrichtet werden, und erscheint es in sensu eminenti als das Gebet der Gläubigen („εὐχὴ τῶν πιστῶν"), worauf auch seine jetzige Stellung in der Taufliturgie noch hindeutet.

a. Schon nach den ältesten Vätern, welche das Vaterunser erklären, ist es ein ganz specifisches Recht der Christen, Gott als „Vater" anzureden. Origenes (de orat. c. 22) sagt, er habe trotz alles Suchens im alten Testament[1] kein Gebet gefunden, in welchem Gott von Jemand „Vater" genannt worden wäre, und es ist gewiß bedeutsam, daß in den Psalmen Gott nur einmal vom Betenden als Vater angeredet wird, und zwar an einer Stelle (Ps. 88, 27; vgl. II Kön. 7, 14; Hebr. 1, 15), die wenigstens indirect messianisch ist, und wo somit der Sohn Gottes als der Betende erscheint. Als Grund, warum im alten Testament Gott nicht als Vater angeredet wurde, führt Origenes in eingehender Erörterung an, weil die Alttestamentlichen den Geist der Gotteskindschaft noch nicht empfangen hatten, welchen erst Christus den Seinigen verliehen hat, und welcher diese zum freudigen, zuversichtsvollen Abbarufen (a. a. O. c. 22) drängt. Nach Tertullian (de orat. c. 1) hat der Herr den Schülern des neuen Bundes auch eine neue Gebetsform vorgeschrieben, und weil er ihnen die Gewalt verliehen Kinder Gottes zu sein, reden sie in diesem neuen Gebete Gott als Vater an (c. 2). Cyprian (de orat. c. 9) bemerkt: „Der neue, wiedergeborene und seinem Gotte durch dessen Gnade wiedergegebene Mensch sagt an erster Stelle —

[1] Isaias 63, 16 wird in einem Flehgebet Gott als Vater angeredet; doch der Zusammenhang der Stelle läßt ersehen, daß hier Gott nur im Sinne von Schöpfer oder Erzeuger Israels (vgl. Deuteron. 32, 6), nicht in dem tieferen neutestamentlichen Sinne Vater heißt.

gleich nach seiner Wiedergeburt — ‚Vater‘, weil er schon angefangen hat, Sohn zu sein.“ Da nur die μύστοι, die Getauften, das Vaterunser eigentlich und öffentlich, in der Versammlung der Gläubigen (bei der Opferfeier und sonst) beten durften, fiel dasselbe in alter Zeit gleich dem Taufsymbol unter die Arcandisciplin, und wurde es wie dieses den Katechumenen erst kurz vor der Taufe zu dem Zwecke mündlich (nicht etwa auf Zettel geschrieben) übergeben (traditio orationis dominicae), damit sie es (durch Hören und privates Wiederholen) dem Gedächtniß einprägten, um dann am Tauftage, nach erlangter Gotteskindschaft, es zum erstenmal eigentlich und feierlich im Kreise der Kinder Gottes (Vater unser) beten zu können (redditio), sei es gleich nach der Chrismation[1] oder während der nachfolgenden Opferfeier beim Paternoster unmittelbar vor der ersten Communion.

b. Noch zur Zeit, als längst die Kindertaufe Regel geworden war, fand bei dem feierlichen Scrutinium in apertione aurium (am Mittwoch nach Lätare) die autoritative Uebergabe des Vaterunsers an die Täuflinge statt (cf. Sacram. Gelas. und Ordo rom. VII) und wurde dabei einleitungsweise gesagt: Dominus et salvator noster Jesus Christus *inter caetera salutaria praecepta* discipulis suis . . . eam *formam orationis* concessit etc., Worte, die sich ähnlich schon bei Cyprian (de orat. c. 2) finden und an welche die liturgische Einleitung des Paternoster in unserer Messe („*praeceptis salutaribus moniti* — divina institutione *formati*“) anklingt. In unserer jetzigen Taufliturgie sind Uebergabe und Wiedergabe des Vaterunsers, die früher zeitlich auseinander lagen, zusammengeschoben, und entspricht das während des Ganges zum Taufbrunnen geschehende Recitiren des Vaterunsers durch den Taufenden der alten traditio, das gleichzeitige Recitiren durch die Pathen aber der redditio orationis dominicae, wie wir dasselbe bezüglich des Symbolums sahen. Durch diese Stellung des Vaterunsers in unserer Taufliturgie ist wenigstens noch die Erinnerung bewahrt, das Vaterunser zu beten sei Privilegium der Getauften, worauf die Väter in begeisterten Worten wieder und wieder zurückkommen und so großes Gewicht legen. Im Gelasianum, bei Gundekar und anderwärts ist bei Uebergabe des Vaterunsers an die Katechumenen den einzelnen Bitten desselben eine kurze Erklärung beigefügt; zu den Worten „Pater noster, qui es in coelis“ ist bemerkt: haec *libertatis* (Gal. 4, 31) vox est et *plena fiducia* (bei den griechischen Vätern παρρησία — „*audemus*“ dicere). Ergo his vobis moribus est vivendum, ut et *filii Dei* et *fratres Christi* esse possitis. Nam *patrem* suum Deum qua temeritate dicere praesumit, qui ab ejus voluntate degenerat? Unde vos, dilectissimi, dignos vos exhibete *adoptione* divina, quoniam scriptum est, quotquot crediderunt in eum, *dedit eis potestatem filios Dei fieri*.

2. Das Gebet, welches der Herr (oratio dominica) den Seinigen gab, ist das inhaltsreichste und wirksamste aller Gebete, ist Quell und Norm für jedes wahrhaft christliche Gebet. Wohl seit Apostelzeiten bildete es die Grundlage des sogenannten Stundengebetes und wird auch jetzt noch nicht bloß den einzelnen Horen vorausgeschickt, sondern auch im Verlauf derselben den flehentlichen Bitten (Preces) in der Hoffnung auf um so sicherere

[1] So möchte man aus den apostolischen Constitutionen (VII. 44) und aus Chrysostomus (hom. VI in Coloss. n. 4) folgern, übrigens sind diese Stellen nicht zwingend; viel wahrscheinlicher ist, zumal im Hinblick auf die patristische (Tertullian, Cyprian, Origenes) Deutung des panis quotidianus als eucharistisches Lebensbrod, daß die Neugetauften nicht gleich nach der Chrismation, sondern erst bei der auf die Taufe folgenden Opferfeier das Vaterunser zum erstenmal öffentlich gebetet haben, wie Hieronymus (adv. Pelag. lib. III. n. 15) uns das in folgenden Worten versichert: de baptismatis fonte surgentes *statim in prima communione* dicunt „et dimitte nobis“ etc.

Erhörung vorangestellt. Als Schüler und Brüder Christi des Herrn haben alle Gläubigen nicht bloß das Recht, sondern auch die Pflicht („*praeceptis* salutaribus moniti"), das Vaterunser zu beten; es war von jeher und ist bis zur Stunde „oratio publica et communis" (Cypr.), die „oratio legitima et ordinaria fidelium" (Tertull. orat. c. 10); schon die Zwölfapostellehre (c. 8) schreibt männiglich vor, es täglich dreimal (wohl zur Terz, Sext und Non) zu beten, deßgleichen die apostolischen Constitutionen (VII. 24). Eben weil es nicht bloß Privilegium, sondern auch Pflicht der Christen ist, das Vaterunser zu beten, schärfen die Synoden des Mittelalters ganz besonders den Pathen ein, ihre Pathenkinder (toten) das Vaterunser zu lehren, und damit es ja alle Gläubigen sicher beten lernten, wurde es an Sonn- und Festtagen gleich dem Symbolum vom Prediger dem Volke nach der Predigt laut in lingua vulgari vorgebetet, und bildete es gleich dem apostolischen Symbolum und den zehn Geboten ein sogen. Katechismusstück.

a. In Rücksicht auf den Inhalt sagt Tertullian (de orat. c. 1) vom Vaterunser, „es umfasse nicht bloß das, was wesentlich zum Gebetsdienst gehört, nämlich Ehrfurchtsbezeigung gegen Gott und Bitten Seitens der Menschen, sondern fast das ganze Wort Gottes, den ganzen Inhalt der Sittenlehre (disciplinae), so daß ihm dieses Gebet als kurzer Inbegriff des ganzen Evangeliums („breviarium totius Evangelii") erscheine." Das wirksamste Gebet ist es deßhalb, weil es Gebet im Geiste und in der Wahrheit ist, da der Sohn selber, der den heiligen Geist in unsere Herzen sendet, es gelehrt hat, und weil der Vater die Worte seines Sohnes am liebsten hört und erhört (Cypr. de orat. 2). „Ein freundliches und vertrauliches Beten ist es, Gott mit seinen Worten (de suo) anzuflehen, durch Christi Gebet zu seinen Ohren emporzubringen. Es erkenne der Vater die Worte seines Sohnes, wenn wir unser Gebet verrichten; der drinnen im Herzen wohnt (Christus), sei auch in der Stimme, und da wir ihn beim Vater zum Fürsprecher für unsere Sünden haben, so laßt uns, wenn wir als Sünder für unsere Vergehen bitten, die Worte unseres Fürsprechers vorbringen; denn da er sagt: ‚um was immer ihr den Vater in meinem Namen bitten werdet, das wird er euch geben', um wie viel wirksamer erlangen wir dann, um was wir in Christi Namen bitten, wenn wir mit seinem Gebete darum bitten" (Cypr. 3). Anders zu beten, als er gelehrt hat, erklärt daher Cyprian nicht bloß als Unwissenheit, sondern auch als schuldbar (culpa), da Christus selber erklärt habe: „ihr verwerfet das Gebot Gottes, um euere Ueberlieferung aufzurichten."

b. Daß übrigens den ersten Christen das Vaterunser nicht als das einzig erlaubte Gebet erschien, sehen wir schon aus Apg. 1, 24 ff.; 4, 24 ff. Kol. 3, 16 u. s. w. und darnach aus den ältesten Liturgien; aber es sollte doch für alle Gebete, und für deren speciellen Inhalt die Grundlage und Norm sein[1], jedes Gebet

[1] Sehr schön spricht sich hierüber der hl. Augustin in dem Briefe an Proba (c. 22) aus; nachdem er in wundersamer Kürze das Vaterunser erklärt, sagt er: „wenn wir auch was immer für andere Worte (als das Vaterunser) sprechen, so sprechen wir doch, vorausgesetzt, daß wie in der rechten und geziemenden Weise beten, nichts Anderes, als was im Vaterunser enthalten ist. Wer z. B. spricht: ‚verherrliche dich, o Gott, bei allen Völkern, wie du bei uns verherrlichet bist, und mögen deine Propheten als wahrhaft erfunden werden', sagt nichts Anderes, als ‚geheiliget werde dein Name'." Nachdem dann Augustin Aehnliches bezüglich der übrigen Bitten dargelegt, schließt er: „es steht also frei, mannigfach andere Worte (als die des Vaterunsers) zu gebrauchen, während man doch (im Wesentlichen) das gleiche Gebet verrichtet, aber es kann nicht freistehen, Anderes (als im Vaterunser enthalten ist) zu beten."

sollte vom Vaterunser ausgehen und in dasselbe auslaufen. „Weil es Dinge gibt, welche nach den Verhältnissen der Einzelnen auch im Einzelnen erbeten werden, so hat man, nachdem die rechtmäßige und gewöhnliche Gebetsform (d. i. das Vaterunser) gleichsam als Fundament der hinzukommenden (speciellen) Wünsche vorausgeschickt ist, das Recht, auch von außen noch Bitten hinzuzusetzen.“ Aus diesen Worten Tertullians (a. a. O. 10) möchte man folgern, daß wenigstens das gemeinsame öffentliche Gebet schon in alter Zeit stets mit dem Vaterunser begonnen habe, wie dieses noch jetzt (übrigens allgemein und vorschriftsgemäß erst seit Pius V.) den einzelnen Horen [1] vom Beter in cubiculo cordis (secreto), in wahrer Herzensandacht vorausgeschickt wird. Nach Angabe mittelalterlicher Liturgiker wären bis auf Papst Damasus beim Stundengebet nur Vaterunser und Credo die überall feststehenden Bestandtheile gewesen (cf. Sicardi Mitrale IV. prolog.) und dann selbstverständlich in jeder einzelnen Hore öfters wiederholt worden. Gewiß ist, daß man noch im früheren Mittelalter die einzelnen Horen nicht mit einer sogenannten Collecte, sondern mit dem laut gesprochenen Paternoster abschloß, wie das auch nach der Regel des hl. Benedict (c. 17 u. ö.) der Fall war [2]; auf den Ruf um Erbarmen an den dreieinigen Gott (Kyrie eleison, in der Regel des hl. Benedict litania genannt), folgte als Schluß der Gebetsstunde das Vaterunser, welches in Laudes und Vesper [3], die stets feierlich gehalten und auch vom Volk besucht wurden, vom Officiator vollständig laut gebetet werden mußte, während derselbe in den übrigen Horen nur die sechste Bitte (und wohl auch den Anfang „Pater noster“) laut sprach, worauf das gemeinsame Responsorium sed libera nos a malo folgte (Regul. S. Bened. c. 13). In Laudes und Vesper, also Morgens und Abends, in diesen besuchtesten Gebetsstunden, wurde das Vaterunser nach Angabe der Regel des hl. Benedict in specieller Rücksicht auf die Bitte „vergib uns unsere Schulden“ laut vorgebetet: Oratio dominica *omnibus audientibus* dicatur a Priore propter scandalorum spinas, quae oriri solent in monasterio, ut conventi per ipsius orationis sponsionem, qua dicunt „dimitte nobis debita nostra sicut et nos dimittimus debitoribus nostris“, purgent se ab hujusmodi vitio (cap. 13) [4]. Noch jetzt wird an Bußtagen (fer. Advent., Quadrag., 4 temp. und jejunirten Vigilien) in Laudes und Vesper das Pater noster, welches auf das Kyrie eleison folgt, vom Officiator durchaus laut gebetet, nur bildet es nicht mehr den unmittelbaren Abschluß der genannten Gebetsstunden; in den auf dasselbe folgenden Versikeln (welche den capi-

[1] Auch vor den Laudes, wenn sie nicht unmittelbar an die Matutin angeschlossen werden; dem eigentlichen Completorium (mit Converte nos beginnend) geht Lesung und durch Paternoster eingeleitetes Sündenbekenntniß mit Absolution voraus.

[2] Vgl. *Grancolas*, Comment. in Brev. roman. lib. I. c. 34. Nach Durand (Ration. lib. V. c. 1. n. 6) hätte man noch zu seiner Zeit in der Laterankirche die einzelnen Horen mit dem Paternoster „absque alia oratione“ geschlossen.

[3] Für den Schluß dieser zwei Gebetsstunden schreibt die Synode von Gerunda (517, can. 10) die Recitation (proferatur) des Vaterunsers ausdrücklich vor.

[4] In seinem Enchiridion (n. 71) sagt der hl. Augustin, das Vaterunser lösche die täglichen und geringen Sünden der Gläubigen gänzlich aus, vorausgesetzt, daß sie mit derselben Wahrheit, womit sie sprechen: „vergib uns unsere Schulden“, auch sprechen: „wie auch wir vergeben unseren Schuldigern“. Im nachdrucksamen Hinweis auf diese sündentilgende Kraft des Vaterunsers und auf das tägliche Bedürfniß nach Versöhnung, belegt das vierte Concil von Toledo (can. 9) jene Kleriker mit Strafe der Absetzung, welche in ihrem Officium nicht täglich, sondern nur am Sonntag (als dem Tag des Herrn) das Gebet des Herrn sprechen. Als sündentilgend wird dasselbe füglich im Stundengebet und sonst stets unmittelbar an das *Kyrie eleison*, an den Ruf um Erbarmen angereiht.

tellis oder capitulis der Synode von Agde can. 30 und des mozarabischen Breviers entsprechen) und in der zugehörigen Collecte werden Gott noch verschiedene Bitten vorgetragen, auf deren Erhörung man um so sicherer bauen darf, als sie auf dem vom Herrn selbst gelegten Grunde sich erheben, auf dem Vaterunser nämlich, das nicht nur bei den hier in Rede stehenden preces *feriales*, sondern auch bei den preces *dominicales* und so oft es, vom Kyrie eleison eingeleitet, Versikeln und Orationen vorausgeht, so recht als deren *fundamentum* erscheint. Den Abschluß aller vorausgegangenen Gebete bildet das Vaterunser im römischen Brevier am Ende der einzelnen Horen nach dem „Fidelium animae", wenn nicht sofort noch eine andere Hore angereiht wird[1], und jederzeit am Ende des ganzen Officiums, wo es vorschriftsgemäß nebst dem Credo zu beten ist. Daß auch Privatpersonen ihre detaillirten Gebete, mochten sie Dank-, Sühn- oder Bittgebete sein, durch Hinzufügung des Vaterunsers abschlossen, sehen wir aus Chrysostomus, der von einem frommen Manne erzählt: „zuletzt fügte er noch das Gebet der Gläubigen hinzu, um seinem (vorausgegangenen) Gebete für Alles und für Alle einen festen Abschluß zu geben" (10 Homil. z. Kol. Br. n. 3). Als wirksamstes aller Gebete steht das Vaterunser im Exorcismus über Besessene gleich an der Spitze, auch ist dem Exorcisten eingeschärft, es (nebst Ave und Credo) im Verlauf seiner Action wider den Satan öfters zu wiederholen.

c. Den Laien schreibt der Bischof von Coventry in England noch im Jahre 1237 vor, daß sie, um auch ihrerseits am liturgischen Stundengebet sich zu betheiligen, täglich siebenmal das Vaterunser (bereits mit Ave Maria) beten, weil man dem Propheten zufolge (Ps. 118, 164) siebenmal im Tag den Herrn loben soll, und zweimal (Morgens und Abends) das Credo (*Mansi*, concil. XXIII, pag. 432).

3. Würde auch der hl. Hieronymus (contra Pelag. lib. III. n. 15) nicht ausdrücklich versichern, die Apostel haben angeordnet, daß die Gläubigen täglich bei der Opferfeier das Vaterunser beten, so verstände es sich wie von selber, daß von Anfang an bei der coena dominica (I Kor. 11, 20) auch die oratio dominica werde gesprochen worden sein. Nur unter dieser Voraussetzung erklärt es sich genugsam, daß schon die ältesten Erklärer des Vaterunsers (Tertullian, Cyprian, Origenes) die vierte Bitte auf die Eucharistie deuteten. Im Hinblick auf die consecrirte Opferspeise beten die durch übernatürliche Bruderliebe unter sich verbundenen Gläubigen in der vierten Bitte um das überwesentliche Brod, und damit sie dasselbe nicht unwürdig genießen, flehen sie sofort in der fünften Bitte um Verzeihung ihrer Sünden und versichern in den Worten „wie auch wir vergeben unsern Schuldigern" das Nämliche, was sie im Osculum pacis (wovon ausführlich in § 51) symbolisch schon ausgedrückt haben (im Orient wird der Friedenskuß schon beim Offertorium ertheilt) oder alsbald nach beendigtem Vaterunser (so in der römischen Kirche) ausdrücken werden. Der würdige Genuß des Brodes der Kinder Gottes hilft bewirken, daß auch die drei ersten Bitten an denselben sich immer mehr erfüllen, daß in ihnen und durch sie Gottes Name mehr und mehr geheiliget, Gottes Reich zur Herrschaft gebracht, Gottes Wille erfüllt werde.

Sämmtliche Liturgien, mit Ausnahme der Clementinischen im 8. Buch der

---

[1] In diesem Falle kann das als Einleitung für diese Hore zu sprechende Pater noster zugleich als abschließend für die vorausgehende, sohin als orationis fundamentum et coronis gelten.

apostolischen Constitutionen [1] haben das Vaterunser, und zwar alle zwischen der Consecration und Communion. Wie in den morgenländischen, so ging es auch in den abendländischen den Gebeten und Fürbitten, welche nach römischer Bezeichnung den Canon Missae ausmachen, niemals voran, sondern folgte auf dieselben, so daß es nach rückwärts als Abschluß (vgl. oben S. 383) dieser Gebete, nach vorwärts als grundlegend für die Communion erschien. Auf einzelne schwierigere Detailfragen, speciell auf die einschlägige Aeußerung Gregors I. im Brief an Johannes von Syrakus, werden wir füglicher erst in der Meßerklärung eingehen. Hier sei nur noch bemerkt, daß bei den Griechen von jeher bis zur Stunde das ganze Paternoster bei der Messe vom gesammten Volke laut gebetet, vom Priester dann die übliche Schlußdoxologie laut hinzugefügt wird, während in der römischen Kirche nachweislich seit Gregor I. (epist. lib. IX. 12; cf. Augustin. serm. 58) der Priester das Vaterunser allein betet und das Volk nur durch Hinzufügung der siebenten Bitte ausdrückt, daß es geistig an den betenden Priester sich angeschlossen, daß dieser auch als Repräsentant des Volkes es gebetet habe. In der mozarabischen Liturgie spricht das Volk zur Beurkundung seines Anschlusses an den betenden Priester nicht nur die ganze letzte Bitte, sondern antwortet nach den Einleitungsworten und nach den folgenden Bitten je mit „Amen“, nach der vierten Bitte, wohl auf daß sie als Bitte um das eucharistische Lebensbrod ausgezeichnet sei, mit „Quia Deus es“. Schon Augustin gliedert das Vaterunser in Einleitung und sieben Bitten, wie es darnach im Abendland gemeinüblich blieb; Origenes und Chrysostomus zählten nur sechs Bitten, deßgleichen haben nachmals die reformirten Theologen gethan.

4. Im Orient und Occident wurde das Vaterunser seit ältester Zeit überall nach dem längeren Formulare bei Matthäus gebetet, wie aus der Doctrina apostolorum (c. 8), den ältesten Erklärungen des Vaterunsers und aus sämmtlichen auf uns gekommenen Liturgien zu ersehen ist [2]. Das Wörtchen Amen nach der letzten Bitte gehört zufolge der verlässigsten griechischen Handschriften nicht zum ursprünglichen Texte des Vaterunsers und wird daher demselben auch in der römischen Liturgie nicht überall beigefügt. Einer Doxologie am Schluß der oratio dominica begegnen wir im Abendlande nirgends; die im Orient und bei den Protestanten gebräuchliche ist entschieden kein ursprünglicher Bestandtheil des Vaterunsers, sondern wurde ihm erst in der Liturgie beigefügt, aus der sie auch in jüngere Bibelhandschriften überging, während sie in den ältesten und verlässigsten, deßgleichen bei Cyrill von Jerusalem fehlt, welcher (catech. myst. V.) das Gebet des Herrn mit Amen schließen läßt.

Sachlich betrachtet paßt das Amen im Sinne von fiat unzweifelhaft als Schluß des Vaterunsers; Cyrill von Jerusalem sagt hierüber den Neugetauften: „Nach der Vollendung des Vaterunsers sagst du Amen, indem du mit diesem Amen, welches bedeutet ‚es geschehe‘, Alles, was in diesem von Gott gelehrten Gebete enthalten ist, besiegelst.“ Auch die Vulgata (Matth. 6, 13) hat das Amen, welches aber bei den ältesten Erklärern des Vaterunsers und in den ältesten Bibelhandschriften fehlt; auch im Meßcanon des Gelasianums und des Gregorianums steht es nicht, deßgleichen nicht im Formular der traditio orationis dominicae

[1] Dieses Fehlen ist um so unerklärlicher, als nach Kap. 18 des III. Buches der apostolischen Constitutionen das Vaterunser in den gottesdienstlichen Versammlungen, d. i. bei der eucharistischen Feier gebetet wurde.

[2] Ueber das Verhältniß des Formulars bei Matthäus zu dem kürzeren bei Lukas (11, 2—4) orientirt in Kürze Schanz, Comment. z. Matth. S. 212.

nach dem Gelasianum; auch das Pontificale Gundekars von Eichstätt († 1075) hat das Amen weder in der Messe, noch in der Taufliturgie. Dermalen (und schon im späteren Mittelalter) wird es in der Messe vom Priester im Stillen hinzugefügt, auch im Stundengebet nur dann der letzten Bitte beigegeben, wenn das ganze Vaterunser still gebetet wird, niemals aber, wenn dasselbe durchaus laut gesprochen (in Precib. fer. Laud. et Vesp.) oder doch laut angestimmt und laut geschlossen wird (z. B. in den gewöhnlichen Preces); in der römischen Taufliturgie hat das Paternoster, obschon es laut gesprochen wird, das abschließende Amen [1], welches man beim privaten Gebet, mag man lateinisch oder deutsch beten, zwischen die Oratio dominica und das Ave Maria als passendes Trennungs- und zugleich Verbindungsglied jederzeit einschalten wird. — Die an das „erlöse uns von dem Uebel" sich unmittelbar anschließende Doxologie lautet in der Doctrina apostolorum (c. 8): „denn dein ist die Macht und die Ehre in Ewigkeit" (ohne Amen); in den apostolischen Constitutionen (VII. 24): „denn dein ist das Reich in Ewigkeit, Amen"; in der Liturgie des hl. Chrysostomus: „denn dein — des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes — ist das Reich und die Macht (δύναμις) und die Herrlichkeit (δόξα) jetzt und immer und in Ewigkeit", worauf der Chor mit Amen antwortet. Da bei Luther der kritisch wenig werthvolle textus receptus, welcher die Doxologie (aber νῦν καὶ ἀεί) enthält, mehr Ansehen genoß, als die liturgische Tradition des gesammten Abendlandes, so nahm er die Doxologie in's Formular des Vaterunsers auf, wo sie bekanntlich lautet: „denn dein ist das Reich und die Kraft und die Herrlichkeit in Ewigkeit, Amen"; übrigens lassen schon ältere protestantische Agenden und läßt die neueste bayerische beim Paternoster der Abendmahlsliturgie die Doxologie weg und schließen einfach mit Amen; in der Taufliturgie dagegen haben sie die Doxologie.

5. Der fromme Brauch, im Anschluß an das Paternoster den englischen Gruß (Ave Maria) sammt dem Gruß der Elisabeth (benedicta tu in mulieribus etc.) zu sprechen, kam erst seit dem 13. Jahrhundert nach und nach in allgemeine Aufnahme (vgl. Göbel a. a. O. S. 160 ff.). Noch in den Katechismen aus der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts schließt das Ave Maria regelmäßig mit den Worten „Jesus Christus, Amen", welche nach einer wenig verbürgten Nachricht von Papst Urban IV. (1261—1264) beigefügt sein sollen und schon von den Theologen und Synoden des 15. und 16. Jahrhunderts kurzhin als Zusatz der Kirche bezeichnet werden. Doch noch vor der Mitte des 16. Jahrhunderts fing man vereinzelt an, dem Huldigungsgruß an Maria auch noch eine eigentliche Bitte beizufügen, nämlich: „Heilige Maria, Mutter Gottes, bitte für uns (arme) Sünder, Amen"; die Worte „jetzt und in der Stunde des Todes" kamen seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts allmählich überall hinzu, nachdem einmal Pius V. sie in das Formular des Ave Maria aufgenommen, dessen Recitation durch ihn zum ersten Male officiell in der Brevierausgabe von 1568 für das Stundengebet vorgeschrieben wurde. Seitdem muß das Ave Maria pflichtgemäß im Anschluß an das Paternoster beim Stundengebet vor dem Beginn der einzelnen Gebetsstunden und am Schluß des ganzen Officiums,

[1] Im Ordo baptizandi *adultos* wird der Katechumenus, nachdem er knieend das Pater noster bis libera nos a malo inclusive gebetet hat, vom Taufenden aufgefordert: „leva (steh auf), comple orationem tuam et dic Amen", worauf der Katechumenus das Amen spricht. Hier wird das Amen ausdrücklich als complementum der oratio dominica bezeichnet.

ferner im Ordo juvandi morientes und im Exorcismus der Besessenen gesprochen werden; im Verlauf des Stundengebetes selber aber, deßgleichen in der Messe und in der Taufliturgie wird dem uralten Herkommen gemäß das Ave Maria dem Paternoster niemals beigefügt, während das katholische Volk dem Vaterunser regelmäßig das Ave Maria beifügt und sich dadurch specifisch von den Protestanten unterscheidet.

a. Das Ave Maria in seiner jetzigen Gestalt besteht aus dem Gruße des Engels (daher auch englischer Gruß genannt), dem Gruße der Elisabeth (Luc. 1, 42) und den Warten der Kirche aber genauer ausgedrückt den Worten, welche zu den Grußworten des Engels und der Elisabeth auf dem Wege des kirchlichen Gebrauches und der Gewohnheit allmählich hinzugekommen sind. Schon in der Liturgie des hl. Jakobus schließen die Endbitten nach der Wandlung mit einer umfänglichen begeisterten Lobpreisung Mariens, welche eingeleitet ist mit den Warten: „Gegrüßt seist du Maria, voll der Gnade, der Herr ist mit dir, du bist gebenedeit unter den Weibern, und gebenedeit ist die Frucht deines Leibes, weil du den Heiland unserer Seelen geboren hast.“[1] Die römische Liturgie hat den Gruß des Engels und der Elisabeth (ohne weiteren Zusatz) im Antiphonar Gregors d. Gr. als Offertorium der Messe des vierten Adventsonntages, wo er allerdings aus der Zeit nach Gregor d. Gr. herrühren kann, da keines der auf uns gekommenen Antiphonare über das neunte Jahrhundert hinausreicht. Die älteste bekannte Vorschrift, daß die Gläubigen außer dem Credo und Vaterunser auch den englischen Gruß sprechen sollen, rührt von einer im Jahre 1198 unter Bischof Odo von Paris gehaltenen Synode her; die Constitutionen des Bischofs von Coventry (in England) vom Jahre 1237 verordnen, daß jeder Christ, Mann und Frau, täglich siebenmal wie das Vaterunser, so auch den englischen Gruß bete, und den Laienbrüdern des Dominikanerordens schreibt das Generalcapitel im Jahre 1266 vor, so oft sie pflichtgemäß das Vaterunser beten, sollten sie nach den englischen Gruß sprechen. Berthold von Regensburg († 1272) bezeichnet es als „viel wunderguot“, wenn die Pathen (taten) ihre Pathenkinder außer dem Glauben und Vaterunser auch das Ave Maria lehren können und am Schluß des Exordiums mehrerer Predigten fordert er die Zuhörer auf: „es spreche euer jegliches ein paternoster und ein ave Maria, der das (Ave Maria) kann“ (vgl. bei Pfeiffer I. S. 44. 125. 424), woraus erhellt, daß um die Mitte des 13. Jahrhunderts das Beten des Ave Maria keineswegs allgemein war. Doch drangen die Synoden dieser Zeit immer mehr darauf, und verpflichtete z. B. die Synode von Lüttich im Jahre 1287 Eltern und Pathen nachdrucksamst, daß sie die Kinder nicht nur den Glauben und das Vaterunser, sondern auch das Ave Maria lehren[2].

b. Aus der Exposition über das Ave Maria vom hl. Thomas von Aquin (opuscul. VI. edit. Parm.) ersehen wir, daß zu seiner Zeit der englische Gruß noch mit den Worten schloß: et benedictus fructus ventris tui. Der Zusatz:

---

[1] Auch die Liturgie des hl. Basilius und Chrysostomus hat am Schluß der Fürbitten nach der Consecration eine Huldigung an die Gottesmutter und zwar eine viel längere, als unser Ave Maria. Auch am Schluß der Vesper begrüßen die Griechen die allerseligste Jungfrau und zwar dreimal mit folgenden Worten: „Gottesmutter, Jungfrau (θεοτόκε παρθένε) sei gegrüßt, du voll der Gnaden (κεχαριτωμένη), der Herr ist mit dir, du bist gebenedeit unter den Weibern, und gebenedeit ist die Frucht deines Leibes, weil du den Heiland (σωτῆρα) unserer Seelen geboren hast.“ Nach ihrem Anfangswort nennen die Griechen diese Begrüßung Mariens θεοτόκιον.

[2] Vgl. des Näheren die gründliche „Geschichte des englischen Grußes“ von Thomas Esser O. Praed. im histor. Jahrbuch der Görresgesellschaft V. Bd. S. 88—116.

„*Jesus Christus* (selten nur Jesus), *Amen*" läßt sich erst gegen Ende des 14. und sodann im 15. Jahrhundert nachweisen; er wurde erst nach und nach allgemein und bildete bis in die erste Hälfte des 16. Jahrhunderts den Schluß des Ave Maria. Im Bisthum Augsburg (vgl. meinen Nachweis im Augsb. Pastbl. 1862, S. 342 f.) schloß nachweislich noch im Jahre 1543 das Ave Maria mit „Jesus Christus, Amen", in den dortigen Synodalacten von 1567 aber begegnen wir bereits der Zusatzbitte: „*Sancta Maria, mater Dei, ora pro nobis miseris*[1] *peccatoribus, Amen;* im Augsburger Rituale von 1588, sodann stehen schon die Worte nunc et in hora mortis nostrae, welche man in Süddeutschland gleich anfänglich wie noch jetzt durch „unseres Absterbens", in Norddeutschland durch „unseres Todes" zu übersetzen pflegte; übrigens kamen sie beim Volke erst im 17. Jahrhundert in allgemeinen Gebrauch. Nach Jesus noch Christus hinzuzusetzen, war früherhin beim Volke fast allgemeiner Usus und ist es in manchen Gegenden Süddeutschlands noch jetzt; das Verbot der Rituscongregation, nach Jesus einzuschalten Christus, bezieht sich selbstverständlich nur auf die Recitation des Ave Maria in der Liturgie, und galt zunächst nur den Dominikanern, welche von der Concession Pius' V. Gebrauch machend, ihr mehr als 200 Jahre altes Brevier beibehielten und das Ave Maria bis zur Stunde nur vor den einzelnen Horen des Marianischen Officiums (nicht auch im Tagesofficium) beten und zwar nur bis zu dem Worte Jesus.

c. Seit dem 13. und 14. Jahrhundert ward es nach und nach allgemeiner Gebrauch, am Schluß des Exordiums der Predigt die Fürbitte Mariens durch lautes Abbeten des Ave Maria (manchmal in Verbindung mit dem Paternoster) anzurufen, eine schöne Sitte, gegen welche Erasmus von Rotterdam in seinem Ecclesiastes in trivialer Weise polemisirt. Im liturgischen Stundengebet begegnen wir dem Ave Maria (und zwar schon mit dem Zusatz nunc et in hora mortis nostrae) in Verbindung mit dem Paternoster vor den einzelnen Horen zum erstenmal im Brevier (1535) des Kardinals vom heiligen Kreuze, vielleicht zum Ersatz dafür, daß in dasselbe die täglichen Marianischen Tagzeiten, vor welchen stets ein Ave Maria gebetet wurde, nicht mehr aufgenommen waren. Da Pius V. in der officiellen Ausgabe des römischen Breviers von der Pflicht, an zahlreichen Tagen neben dem Tagesofficium auch noch das Marianische zu beten, entbunden hat, vermuthen Bona (de psalmod. c. 16. § 2. n. 2) und Andere, der genannte Papst habe die Recitation des Ave Maria im Anschluß an das Paternoster vor den einzelnen Horen aus dem Grunde vorgeschrieben, damit die Verehrung der Gottesmutter bei den einzelnen kirchlichen Gebetsstunden doch noch in etwas gewahrt bleibe. Wahrscheinlicher geschah es aus dem Grunde, weil damals die Verbindung des Ave Maria mit dem Paternoster extra liturgiam bei Klerus und Volk schon lange gemeinüblich war.

d. Fragen wir nach dem Grunde, warum man überhaupt dem Gebete des Herrn den Huldigungsgruß an die Gottesmutter anreihte, so geschah dieß ohne Zweifel schon von Anfang an in der Absicht, um sie, als die mächtigste Fürbitterin, durch solchen Ehrfurchts- und Liebeserweis zu veranlassen, das vorausgegangene Gebet des armseligen Menschen durch ihre mächtige Fürbitte zu unterstützen[2]. Diese Absicht kam nachmals durch die Hinzufügung der Bitte *ora pro*

[1] Noch bis zur Stunde betet das Volk in Süddeutschland „bitte für uns arme Sünder", in Norddeutschland dagegen „bitte für uns Sünder".

[2] Lanzcrana († 1477) äußert sich in der Himmelstraß (c. 44) hierüber ganz treffend also: „Wir sprechen das Ave Maria (damals noch ohne Sancta Maria) nach dem Paternoster; denn im Paternoster bitten wir Gott um Alles, was uns noth ist, und erkennen, daß wir unserer Sünden wegen nicht werth sind, erhört zu werden. Darum suchen wir Zuflucht und Hilfe bei der, die nach Gott und ihrem einigen Sohne die

nobis peccatoribus in unzweideutiger Weise zum Ausdruck. Während wir die liturgischen Orationen mit Berufung auf den gottmenschlichen Mittler schließen (Per Dominum nostrum), legen wir am Schluß der oratio dominica, so oft wir das Ave Maria beifügen, ausdrückliche Berufung ein auf Maria als mediatrix nostra und beurkunden dadurch unsere Verehrung und unser Vertrauen, so wir als treue Katholiken gegen die Gottesmutter hegen. Schon die Waldenser verwarfen grundsätzlich das Beten des Ave Maria, da sie ja in Allem nur das, was in der heiligen Schrift ausdrücklich angeordnet ist, gelten ließen, die Tradition aber verachteten (Bibl. max. Patr. Lugdun. tom. 25, 307 sq.); deßgleichen thaten nachmals die Protestanten, bei denen sich keine Spur des Ave Maria mehr findet, obschon es Luther in seinen ersten katechetischen Arbeiten, z. B. im Betbüchlein von 1522, noch als katechetisches Lehrstück, was es allmählich seit dem 13. Jahrhundert neben dem Vaterunser geworden war, beibehalten hatte. Zwingli dagegen hat in der Züricher Liturgie dem Ave Maria zum Behuf der Erinnerung an die Menschwerdung Christi einen Platz im Anschluß an die offene Schuld nach der Predigt eingeräumt, wo es lautet: Gegrüßt syest Maria du hochbegnadete, der Herr ist mit dir. Du bist die hochgelobt unter den wybern, und hochgelobt ist die Frucht dines lychnams Jesus Christus (*Daniel*, cod. liturg. III. p. 48).

6. Im Lauf des späteren Mittelalters ist mit dem Avemariabeten allmählich auch das Avemarialäuten in kirchlichen Gebrauch gekommen und zwar zuerst das am Abend, etwas später das am Morgen und zuletzt das mittägliche. Schon die apostolischen Constitutionen (VII. 24. Didach. apost. c. 8) hatten — wohl im Hinblick auf das alte Testament (Dan. 6, 11) — den Gläubigen vorgeschrieben, dreimal des Tages (vespere, mane, meridie; Ps. 54, 18) zu beten und zwar die Oratio dominica. Dreimal des Tages mahnt gegenwärtig auch die Aveglocke, vom Volke kurzweg Gebetsglocke genannt, alle Gläubigen zum Gebete[1], und zwar erstlich (in den Versikeln und Responsorien Angelus Domini etc., Ecce ancilla Domini etc., Et verbum caro factum etc.) zur betrachtenden Anbetung des Grundgeheimnisses unserer Religion, da ja die wiederholte Erinnerung an die unendliche Liebe Gottes, welche in der Menschwerdung seines Sohnes sich offenbarte, ganz besonders geeignet ist, die Herzen der Gläubigen durch liebende Hingabe an Gott über das Getriebe des Alltagslebens zu erheben; sodann (in den zugehörigen drei Ave Maria) zu lobpreisender Huldigung und vertrauensvoller Bitte an die Mutter des menschgewordenen Gottessohnes, um sich ihrem mächtigen Schutze zu empfehlen am Morgen gegenüber „dem Pfeile, der am Tage fliegt", Abends gegenüber „dem Ding, so im Finstern schleicht", und Mittags gegenüber „dem Anfall und Dämon der Mittagszeit" (Ps. 90, 6). Den drei Versikeln und den drei Ave Maria das Ora pro nobis S. Dei genitrix etc. sammt der Oration Gratiam tuam etc. beizufügen, ist löblicher Gebrauch, aber zur Gewinnung der

Allerheiligste, die Allergütigste und Allermächtigste ist, und der ihr liebster Sohn nichts versagen mag, und opfern wir darum den Gruß, durch den sie um unsertwillen Gottesmutter wurde."

[1] Die Synode von Prag 1605 (*Hartzh.* VIII. 741) weist, wo sie vom dreimaligen Angelusläuten handelt, ausdrücklich auf Ps. 54, 18 hin und bezeichnet als nächsten Zweck desselben „ut meminerint fideles, si saepius non possint, saltem tribus his temporibus (mane, meridie, sero) esse orandum ut Psalmus docet, et ad brevissimum saltem temporis spatium se colligant menteque ad Deum conversi orent.

Ablässe nicht erforderlich. Wer das Regina coeli sammt zugehörigem Versikel und Oration auswendig weiß, hat in der österlichen Zeit dieses statt des Angelus Domini zu beten.

Damit die Gläubigen der Mahnung zum Gebete, welche im dreimaligen Aveläuten[1] gelegen ist, um so eifriger nachkommen und dadurch ihr Tagesleben immer auf's Neue wieder heiligen und schirmen, sind schon von Anfang an den Betern kleinere Ablässe verliehen worden. Seit Benedict XIII. (Breve vom 14. September 1724) kann jeder Gläubige, welcher Morgens oder Mittags oder Abends während des Gebetläutens knieend (nur von der Vesper des Samstags bis Sonntag Abends und in der ganzen österlichen Zeit stehend) den englischen Gruß im oben bezeichneten Umfang andächtig betet, jedesmal einen Ablaß von 100 Tagen, und wenn er es einen Monat lang täglich thut, einen vollkommenen Ablaß (auch tempore Jubilaei) unter den gewöhnlichen Bedingungen an einem beliebigen Tage gewinnen. Leo XIII. hat unterm 15. März 1884 bewilligt, daß alle Christgläubigen, welche rechtmäßig gehindert sind, die Versikel Angelus Domini etc., die drei Ave Maria, den Versikel Ora pro nobis etc. sammt Oration knieend oder auch gerade beim Glockenzeichen zu beten, gleichwohl die Ablässe gewinnen können, wenn sie überhaupt die genannten Gebete (in der österlichen Zeit das Regina coeli), und falls sie dieselben nicht auswendig wissen noch ablesen können, fünf Ave Maria früh Morgens oder um Mittag oder gegen Abend würdig, aufmerksam und andächtig sprechen.

Unmittelbar nach dem abendlichen Aveläuten, in manchen Gegenden eine Stunde später, wird mit einer (kleineren) Glocke das Zeichen zum Gebet für die armen Seelen gegeben. Wer bei diesem Glockenzeichen den Psalm De profundis mit der Oration Fidelium Deus omnium conditor und Requiem aeternam etc. oder ein Vaterunser, Ave Maria und Herr, gib ihnen die ewige Ruhe u. s. w. knieend (auch am Sonntag) betet, gewinnt laut Breve Clemens' XII. vom 14. August 1736 jedesmal einen Ablaß von 100 Tagen, und wenn man dieses Gebet ein Jahr hindurch täglich verrichtet hat, kann man an einem beliebigen Tage unter den gewöhnlichen Bedingungen auch noch einen vollkommenen Ablaß gewinnen. Auch an Orten, wo kein Glockenzeichen gegeben wird, können wie die auf's Angelusgebet so auch die auf das Gebet für die armen Seelen verliehenen Ablässe gewonnen werden, wenn man ungefähr zur Zeit, wo sonst geläutet zu werden pflegt, die betreffenden Gebete verrichtet.

a. Jahre lang bevor das Avemariabeten üblich wurde, pflegte man in England, Frankreich, Italien und wohl auch anderwärts bei einbrechender Nacht das Glockenzeichen *ad ignitegium* („pulsatur ignitegium") zu geben, so genannt, weil um die Zeit dieses Glockenzeichens in den Häusern das Feuer in der Herdgrube mit Asche zugedeckt werden mußte; nach dem Ignitegium-Läuten mußten auch die Häuser verriegelt werden und durfte Niemand mehr (ohne Licht) ausgehen (cf. *Du Cange* ad v. ignitegium). Weil von der Kirche aus gegeben, war das in Rede stehende Glockenzeichen für die Gläubigen sicherlich auch Mahnung zum Gebet,

[1] Von den Anfangsworten des ersten Versikels „Angelus Domini" heißt es auch Angelusläuten, vom Volk kurzweg Gebetläuten oder Betläuten genannt. Eine eigentliche Verpflichtung zum Angelusbeten besteht nicht.

somit abendliches Gebetläuten. Wenn die Pariser Synode von 1346 und die Synode von Sens 1347 *(Hardouin* tom. VII. pag. 1682 sqq.) uns recht berichten, hätte Johann XXII. verordnet [1], daß die Gläubigen beim Ignitegium-Läuten drei Ave Maria beten, und hätte er auf dieses Gebet einen Ablaß von 10 Jahren verliehen. Mit Berufung auf diese Verordnung des Papstes schreiben in Frankreich die Synoden seit Mitte des 14. Jahrhunderts den Gläubigen vor, hora ignitegii oder beim Abendläuten drei Ave Maria (flexis genibus; *Martene*, thes. anecdot. IV. 962) zu beten; den Gläubigen, welche ein Vaterunser und ein weiteres Ave Maria pro statu prospero ecclesiae et regni hinzufügten, gewährten die Bischöfe noch einen eigenen Ablaß von 20 oder 30 Tagen. In Deutschland ordnete (ohne Berufung auf einen Erlaß Johanns XXII.) die Synode von Breslau 1331 das abendliche Aveläuten mit folgenden Worten an: In nostra ecclesia cathedrali nec non in omnibus et singulis parochialibus ecclesiis civitatis et diocesis jugiter *de vespere circa crepusculum* omni die de caetero *tribus vicibus* ad unam partem brevibus intervallis campana pulsetur, ut omnes et singuli Christi fideles ad campanae sonitum *flexis genibus* gratiam matris gratiae invocantes et *Ave Maria* dicentes pro bono statu ecclesiae et pace terrarum nostrarum deprecentur. Allen, welche dieser Vorschrift nachkamen, verlieh der Bischof Ablaß von 40 Tagen *(Hartzheim*, concil. IV. 317).

b. Im Hinweis auf das schon länger bestehende Gebetläuten am Abend verpflichtete zuerst die Synode von Lavaur (in Languedoc) im Jahre 1368 die Pfarrer sub poena excommunicationis, dafür zu sorgen, daß in Zukunft auch am Morgen ähnlich wie am Abend mit der Glocke (cum batallo majoris campanae) ein Gebetszeichen gegeben werde, wobei die Gläubigen, welchen dafür ein Ablaß von 30 Tagen verliehen wird, fünf Vaterunser zu Ehren der heiligen fünf Wunden und sieben Ave Maria zu Ehren der sieben Freuden Mariens beten sollten, um Frieden und Glück für Kirche und Staat zu erflehen *(Hardouin* VII. pag. 1856). Eine ähnliche (nur drei Ave und 20 Tage Ablaß) Verordnung erließ im Jahre 1369 die Synode von Beziers *(Martene*, thes. anecdot. IV. 660). Seit Anfang des 15. Jahrhunderts sodann begegnen wir auch in den Acten deutscher Synoden (z. B. Breslau 1416, Mainz 1423, Köln 1423) der Vorschrift, daß — wie am Abend — so auch am Morgen ein Glockenzeichen (stets „tribus vicibus") zum Gebet gegeben werde. Diese Morgenzeit wird näher bezeichnet durch „mane in aurora" oder „circa solis ortum"; Umfang und Zweck des betreffenden Gebetes werden noch nicht gleichförmig bestimmt [2]; erst die Synode von Straßburg 1549 bezeichnet gleich dem abendlichen auch das morgendliche Gebetläuten als *signum salutationis angelicae*, wobei die Gläubigen sich dankbar an das Geheimniß der Menschwerdung und Erlösung erinnern, drei Ave Maria und vor jedem derselben Gloria tibi Domine (also noch nicht Angelus Domini etc.) sprechen und am Schluß die weihnachtliche Oration „Deus qui de beatae Mariae virginis utero" beifügen sollen *(Hartzheim* VI. 499 sqq.).

c. Das Gebetläuten am Mittag, welches schon früher in Frankreich eingeführt war (vgl. Augsb. Pastoralbl. a. a. O. S. 275), erwähnt unter den Synoden Deutschlands zuerst die von Brixen 1603; von dieser Zeit an wird von

---

[1] Den Wortlaut der Bulle, welche am 13. Oktober 1318 in Avignon erlassen sein soll, konnte ich nicht finden. Schon im Jahr 1262 soll der hl. Bonaventura den Mitgliedern des Franziskanerordens eingeschärft haben, die Gläubigen zu ermahnen, daß sie beim täglichen Abendgeläute durch dreimaliges Ave Maria das Geheimniß der Menschwerdung verehren. Vgl. Maurel-Schneider, die Ablässe, 8. Aufl. S. 203.

[2] Bezüglich der Quellenbelege hiefür verweise ich der Kürze halber auf meinen Artikel über das Angelusläuten im Augsburger Pastoralblatt Jahrg. 1860, S. 273 ff.

den Synoden (z. B. in Konstanz 1609, Breslau 1610, Salzburg 1616, Köln 1627 u. s. w.) neben dem Gebetläuten am Abend und Morgen häufig auch das am Mittag erwähnt; doch hat noch im Jahre 1622 Kurfürst Maximilian von Bayern den Bischof Johann Christoph von Eichstätt schriftlich ersucht, in dem zu Bayern gehörigen Theil seiner Diöcese anzuordnen, daß täglich Mittags um 12 Uhr Ave Maria geläutet werde „zum Lobe Gottes und der allerseligsten Gottesgebärerin" (Eichst. Pastoralbl. 1860, S. 223). Wie es scheint, betete man auch Mittags knieend drei Ave Maria, denen nach Vorschrift der Prager Synode von 1605 gerade so wie am Morgen und Abend die Versikel Angelus Domini, Ecce ancilla Domini, Verbum caro factum est vorausgeschickt wurden. Als Zweck des Aveläutens wird im Allgemeinen gewöhnlich angegeben, dreimal des Tages die Gläubigen zum Gebete zu veranlassen; die erwähnte Synode von Prag will sodann, daß die Gläubigen sich am Morgen speciell der Auferstehung des Herrn erinnern, nach welcher er sogleich seiner heiligsten Mutter erschienen sei, am Mittag der Kreuzigung Jesu und der Leiden Mariens unter dem Kreuze, am Abend speciell der (nach alter Tradition am Abend erfolgten) Fleischwerdung des Gottessohnes aus Maria gedenken sollten.

d. Einzelne Synoden dehnten sehr zweckmäßig ihre Vorschriften selbst auf die Art und Weise des Geläutes aus, verordneten z. B., daß nicht zu lang, aber auch nicht zu kurz geläutet werde: pulsus campanae nec nimis longus, nec nimis brevis sit, sed commensuratus communi ecclesiae salutationi, quae incipit „Angelus Domini". Die Ermländer Synode von 1610 bestimmte, daß die Mittags-Gebetglocke eine größere sei als die für das morgendliche und abendliche Gebetläuten, für welches selbst wieder juxta temporum qualitatem bald eine größere (so an Festtagen), bald eine kleinere Glocke gebraucht werden sollte. In manchen Diöcesen war mit Rücksicht auf die Verschiedenheit der Tageslänge genau bestimmt, zu welcher Stunde am Morgen und zu welcher am Abend das Angelusläuten stattfinden müsse (cf. Bened. XIV. instit. 13 n. 11), und noch gegenwärtig geben vielfach die Diöcesan-Directorien durch's ganze Kirchenjahr hin die Zeit des Angelusläutens an, was sehr zweckmäßig ist.

e. Das Armenseelen-Geläute am Abend („sub noctem") schreiben schon die Salzburger Synodalstatuten vom Jahr 1616 vor (*Hartzh.* IX 267); deßgleichen verordnet die Kölner Synode von 1627, daß nach dem abendlichen Angelusläuten durch ein Zeichen mit einer anderen Glocke (in der Regel mit einer kleineren) die Gläubigen zum Gebet für die Verstorbenen gemahnt werden. Ein Jahrhundert später begnadigte Clemens XII. dieses Gebet, welches nach ihm in der ersten Nachtstunde (in Rom eine Stunde nach dem Angelusläuten) verrichtet wird, mit den oben erwähnten Ablässen. — Das zur Zeit der Hussitenkriege eingeführte „Husausläuten" und das Läuten der Türkenglocke (im 17. und noch im 18. Jahrhundert erwähnt), beides eine Mahnung zur Anrufung Mariens als der Ueberwinderin aller Häresien, war, wie es scheint, vom abendlichen Aveläuten verschieden und fand zu späterer Stunde als dieses statt (vgl. Augsb. Pastoralbl. 1860, S. 359).

§ 34.

Die kleinere Doxologie.

1. Im Unterschied vom Gloria in excelsis Deo als der ausführlicheren Lobpreisung des Dreieinigen bezeichnet man im Orient (*Goar*, Eucholog. p. 47) und Occident das Gloria Patri et Filio et Spiritui sancto etc. als kleinere Doxologie, doxologia minor (δοξολογία μικρά). Da sie nicht bloß im Stunden-

gebet, sondern auch im Missale, Pontificale und Rituale häufig wiederkehrt, muß in der allgemeinen Liturgik von ihr gehandelt werden.

2. Sowohl in den alttestamentlichen, als in den neutestamentlichen Büchern begegnen wir am Schluß von Gebeten verschiedenen Inhaltes kurzen Lobpreisungen Gottes oder Doxologien, unter welchen die neutestamentlichen als Typus und Grundlage der liturgischen Doxologia minor in ihrer kürzeren Form erscheinen, welche sie noch jetzt bei den Griechen hat und bis in's fünfte, resp. sechste Jahrhundert auch im Abendland gehabt zu haben scheint, wo sie alsdann den Zusatz „Sicut erat in principio“ erhielt, dessen Uebersetzung in die Volkssprache nicht ohne Schwierigkeit ist und darum mehrfach verschieden lautet.

a. Im alten Testamente schließen die ersten vier Psalmenbücher (40, 14; 71, 19; 88, 53; 103, 48) je mit der Doxologie (Beracha): „Benedictus Dominus Deus Israel a saeculo et usque in saeculum; fiat, fiat“, welche von dem späteren Psalmensammler oder von der großen Synagoge als Schlußwidmung den einzelnen Psalmbüchern beigefügt wurde, um auszudrücken, daß alle darin enthaltenen Lieder der Verherrlichung Gottes für und für geweiht sein sollen.

b. Die kurzen Doxologien im neuen Testament, welche am Schluß von Gebeten oder auch am Schluß von Briefen einer gehobenen dankerfüllten Herzensstimmung Ausdruck geben, sind an den Vater allein (Röm. 11, 36. Gal. 1, 5. Ephes. 3, 21), oder an den Sohn allein (Röm. 16, 27. Hebr. 13, 21), oder an den Vater und den Sohn (Offbg. 5, 13), oder endlich an den Vater durch den Sohn gerichtet. Während in der schon durch ihre Doxologie als sehr alt charakterisirten Doctrina apostolorum die δόξα (καὶ δύναμις) zum Oefteren dem Vater allein ohne Erwähnung des Sohnes und des heiligen Geistes, und nur einmal (c. 9) dem Vater durch den Sohn geweiht wird, finden wir dagegen schon bei den ältesten Vätern in den Verherrlichungsformeln alle drei göttlichen Personen erwähnt, wobei die δόξα Gott dem Vater zuerkannt wird, bald durch den Sohn (διὰ τοῦ υἱοῦ) in (ἐν) dem heiligen Geiste, bald mit (μετὰ) dem Sohne sammt (σὺν) dem heiligen Geiste. Ist ja der Christengott nicht eine starre Monas, sondern trinitarisch, und verherrlicht ihn deßhalb der Christ um so passender stets in Trinitate, als er auf den Namen des Dreieinigen getauft worden ist und daher füglich nicht bloß im Symbolum, sondern auch in der Lobpreisung Gottes (ἐν τῇ τῆς δόξης ἀναπληρώσει) den Glauben an den Dreieinigen zum Ausdruck bringt, wie der hl. Basilius in seiner Schrift de Spiritu s. (cap. 10) gar sehr betont. Da in der Taufformel (Matth. 28, 19) Gott der Vater und der Sohn und der heilige Geist ganz parallel genannt sind, so lag es für die Christen gewiß nahe, die Formel zur Verherrlichung des Dreieinigen der Taufformel analog zu gestalten und somit zu beten: δόξα (oder ἡ δόξα, δύναμις κλ.) τῷ πατρὶ καὶ τῷ υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι; und weil ferner schon in den neutestamentlichen Doxologien durch den Zusatz εἰς τοὺς αἰῶνας (Röm. 16, 27) oder εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων (Gal. 1, 5. Hebr. 13, 21) ausgedrückt war, Gott als dem Ewigen gebühre die δόξα wie schon jetzt (II Petri 3, 18), so in alle Ewigkeit, so ist leicht erklärlich, warum die Christen ihre Doxologie nachweislich schon im zweiten Jahrhundert zum Oefteren mit den Worten schlossen: νῦν, καὶ ἀεὶ, καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν. So ergab sich wie von selbst die Formel: δόξα τῷ πατρὶ καὶ τῷ υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι, νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν, wie sie schon an mehreren Stellen der apostolischen Constitutionen und bei den Griechen noch jetzt in der Liturgie zum Oefteren lautet. Daraus, daß die drei göttlichen Personen in der Doxologie mittelst Anwendung von καὶ einander ganz gleichgestellt werden, legte man mit Recht ein großes Gewicht, seitdem die Arianer und Pneumatomachen das διὰ oder μετὰ

τοῦ υἱοῦ der beiden anderen weitverbreiteten doxologischen Formeln gegen die Gleichwesentlichkeit des Sohnes mit dem Vater und das σὺν oder ἐν πνεύματι ἁγίῳ gegen die Gleichwesentlichkeit des heiligen Geistes ausbeuteten, wie aus der für die Geschichte unserer Doxologie äußerst wichtigen Schrift des hl. Basilius de Spiritu sancto zu ersehen ist. Uebrigens begegnen wir außer der obigen Doxologie mit καὶ — καὶ in den griechischen Liturgien auch noch anderen Doxologien, die freier gestaltet sind und den älteren Typus (mit διά, μετά, σύν, ἐν) haben. Basilius selber hatte sich beim Gottesdienst einer doppelten Form bedient, nämlich: δόξα τῷ πατρὶ μετὰ τοῦ υἱοῦ σὺν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ und διὰ τοῦ υἱοῦ ἐν τῷ πνεύματι ἁγίῳ (l. c. c. 1. 25), hält auch deren Fortgebrauch entschieden für zulässig, gibt aber im Hinblick auf die erwähnten Häretiker gleichwohl der Formel mit et — et um so mehr den Vorzug, als sie engstens an die Taufformel sich anschließt.

c. Die doxologia minor scheint im Abendlande, wo sie auch hymnus glorificationis hieß, ursprünglich keinen größeren Umfang gehabt zu haben, als die oben näher besprochene griechische, und wird daher gelautet haben: Gloria Patri et Filio et Spiritui sancto (et) nunc et semper et in saecula saeculorum. Amen. Der Zusatz *„sicut erat in principio"* fehlt in der mozarabischen Liturgie bis zur Stunde und lautet dort die Doxologie nach Vorschrift des 15. Canons der vierten Synode von Toledo: Gloria et honor Patri et Filio et Spiritui sancto in saecula saeculorum. Amen. Wann und wo der Zusatz sicut erat in principio zuerst gemacht wurde, ist nicht bekannt, wohl aber daß die Griechen zur Zeit des Schisma den Abendländern wegen dieses Zusatzes Vorwürfe machten (*Walafr. Strabo*, De reb. eccl. c. 25). Gewiß ist, daß im Jahre 529 die Synode von Vaison (can. 5) im südlichen Gallien verordnete: „wie in Rom und im Orient und in ganz Afrika und Italien wegen der Ketzer (Arianer), welche die Ewigkeit des Sohnes läugnen, in allen Schlußformeln nach dem Gloria beigesetzt wird sicut erat in principio, so soll es auch in allen unseren Kirchen (Galliens nämlich) geschehen." Wohl ist die Angabe, daß man fraglichen Zusatz im Orient habe, unrichtig, aber darin liegt kein Grund, auch die Richtigkeit der Angabe in Beziehung auf die römische Kirche (Italien, Afrika) zu bezweifeln, welche den Zusatz schon im fünften Jahrhundert oder noch früher gemacht haben dürfte. Da die Synode sagt, der Zusatz sei wegen der Häretiker gemacht worden, welche die Ewigkeit des Sohnes läugneten, so liegt es nahe, ihn speciell und ausschließlich auf den Sohn zu beziehen, somit als Subject das Wort Filius aus dem ersten Theil der Doxologie zu dem Sicut erat herüber zu ergänzen und etwa zu interpretiren: auch dem Sohne sei die gleiche Ehre wie dem Vater und dem heiligen Geiste, wie er war, d. i. gemäß dem, daß er war im Anfang, d. h. nach biblischem (Joh. 1, 1) und patristischem Sprachgebrauch „von Ewigkeit". So gefaßt, erscheint das Sicut erat als nachfolgende Rechtfertigung darob, daß man auch dem Sohne ganz parallel wie dem Vater und dem heiligen Geiste die δόξα zuerkannt hat. Diese Auffassung liegt der Uebersetzung „als **Er** war im Anfang" zu Grunde, der man vielfach in älteren deutschen Büchern, z. B. noch im Augsburger Ritual von 1764, und besonders im Munde des Volkes begegnet. Uebersetzt man, wie oft geschieht, „wie **es** war im Anfang" und betrachtet man als Subject für das Sicut erat den ganzen vorausgehenden Theil der Doxologie, so ergibt sich der Sinn: Ehre[1] sei (von uns Menschen) dem Vater und dem Sohne und dem heiligen Geiste, wie es, nämlich das Ehrehaben oder Ehreerhalten aller drei gött-

[1] In den griechischen Liturgien steht δόξα in der Regel ohne Artikel, während die Doctrina apostolorum ihn regelmäßig hat (σοὶ ἡ δόξα); übersetzt man „die Ehre" (= alle Ehre, omnis gloria), so ist man dazu vollberechtigt, da ja dem Dreieinigen Ehre in eminentem Sinne, die Ehre, alle Ehre (πᾶσα ἡ δόξα) gebührt.

lichen Personen Seitens der Menschen, seit Anfang der Welt war d. i. so lange es eine gottverherrlichende Creatur gibt, so sei es auch jetzt und so sei und bleibe es in Ewigkeit. Uebersetzt man aber das Sicut erat durch „wie sie (die Ehre) war", dann erscheint gloria als Subject und ergibt sich der Sinn: wie die Ehre dem Vater und dem Sohne und dem heiligen Geiste von Anfang an d. i. seit Anbeginn der Welt[1] gewesen, von den Menschen zuerkannt worden ist, so sei sie ihnen auch jetzt (von uns) zuerkannt, und soll ihnen zuerkannt werden immer und in Ewigkeit. Jedenfalls liegt der Grund, warum die Uebersetzung der kleineren Doxologie in Ritualien und Gebetbüchern mannigfach verschieden ist, in dem schwierigen Sicut erat in principio.

3. In unserer römischen Liturgie steht die kleinere Doxologie in der Regel am Schluß der Psalmen, mag der ganze Psalm oder nur ein und der andere Psalmvers (z. B. im Introitus) gebetet oder gesungen worden sein. In solcher Stellung hat das Gloria Patri, welches den alttestamentlichen Liedern zugleich ein christliches Gepräge aufdrückt, allzeit den Zweck, dem vorausgegangenen Psalmgebet, mag es den Charakter der Anbetung, des Dankes oder der Bitte haben, schließlich noch die ausdrückliche Beziehung auf den Dreieinigen zu geben, von dem ja Alles kommt, um was wir bitten, wofür wir danken u. s. w., und dem daher alle Ehre jetzt und ewiglich gebührt. Den gleichen Zweck hat das Gloria Patri (hier ohne sicut erat etc.) in den Responsorien, sowohl in den größeren im officium nocturnum (je nach der dritten und resp. in der dritten Nocturn nach der zweiten Lection) als in den kleineren im Verlauf des officium diurnum. Noch gegen Ende des Mittelalters mußte man beim Gloria Patri aufstehen; dermalen ist nur noch die dem cultus latriae entsprechende inclinatio capitis maxima vorgeschrieben, die uns jederzeit eine Mahnung sein soll, uns auch im Innersten unserer Seele, in welcher wir den majestätischen dreieinigen Gott uns vergegenwärtigen, in Ehrfurcht zu beugen und das in der Doxologie zusammengefaßte vorausgehende Gebet in Demuth und Anbetung vor seinem Throne niederzulegen. Das Gleiche gilt bezüglich der Hymnen, die alle, wenn auch nicht gerade mit der doxologia minor, so doch nach deren Typus doxologisch schließen und sich dadurch ausdrücklich als Verherrlichung der Trinität charakterisiren. Als Lobpreis des Dreieinigen hat die Doxologie wesentlich das Gepräge des Freudigen und fällt daher in der liturgischen Trauerzeit je nach deren Stadium nur theilweise (a Dominica Passionis) oder ganz aus (Triduo mortis Christi und in off. defunctorum).

a. Wiewohl Griechen und Orientalen durch ihre ganze Liturgie hin (auch im Stundengebet) von der Doxologie häufig Gebrauch machen, so pflegen sie doch nicht gleich den Abendländern jeden einzelnen Psalm mit ihr zu schließen; schon Cassian (de inst. coenob. II. 8) versichert, daß er diesen Brauch der Abendländer im Orient nirgends getroffen habe. Wann derselbe eingeführt wurde, läßt sich nicht genau bestimmen. Nach Angabe der mittelalterlichen Liturgiker[2] hätte Papst Damasus, vom hl. Hieronymus hierzu aufgefordert, die Anordnung getroffen,

---

[1] Nimmt man in principio im Sinn von Joh. 1, 1 = von Ewigkeit, dann hat man an das innerwesentliche Ehrehaben Gottes, an seine trinitarische δόξα zu denken.

[2] Vgl. z. B. (Pseudo-) Alcuin de divin. off. c. 40; Amalarius de eccl. off. IV. c. 2. 10; Durand, Rationale V. c. 2; Radulph v. Tungern de canon. observ. prop. 8.

daß am Schluß eines jeden Psalmes das Gloria Patri beigefügt und hierdurch der Glaube der nicänischen Väter zum Ausdruck gebracht werde, was wenigstens nicht als unmöglich erscheint, obschon der dießbezügliche Brief des hl. Hieronymus an Papst Damasus[1] entschieden unächt ist, und obschon Cassian, der nur wenige Jahre nach Hieronymus starb, mit seiner Aeußerung nicht den Eindruck macht, als sei jener Brauch im Abendland zunächst in Gallien erst kurz vorher eingeführt worden.

b. Rupert von Deutz (de divin. off. V. 2) bezeichnet das Gloria Patri etc. als *„vox laetitiae"*, und in der That ist dem δοξάλογειν, ist dem hymnus *glorificationis* das Moment der Freude wesentlich; sehr natürlich daher, daß an den letzten drei Tagen der Charwoche, an welchen die Kirche wegen der ablatio sponsi im Tode (Matth. 9, 15; Triduum *mortis* Christi) auf's Tiefste trauert und auf's Strengste fastet, das Gloria Patri in der Liturgie vollständig verstummt. Schon vom Passionssonntag an, wo das „abscondit se" des Evangeliums (Verhüllen der Crucifixe) bereits auf die nahende ablatio sponsi im Tode hinweist, gedenkt die Kirche schmerzerfüllt und in specieller Weise der Leiden des Erlösers, welcher gerade in dieser Leidensexinanition seine Gottheit auf's Tiefste verbarg; solch schmerzlicher Stimmung entspricht es, daß die Doxologie vorläufig wenigstens theilweise ausfällt, nämlich in der heiligen Messe (beim Introitus, Lavabo und dem zur Messe gehörigen Asperges), in welcher ja gerade das Leiden des Herrn geheimnißvoll sich vollzieht, sodann beim Invitatorium, um seinen sonst wesentlich freudigen Charakter (exsultemus — jubilemus) zu dämpfen, sowie bei den größeren und kleineren Responsorien (sonst freudiges Echo) durch das ganze Officium hin. Gar schön hat schon Cyprian (de mortalitate c. 20 sqq.) auseinandergesetzt, warum die Christen bei dem Tode der Ihrigen nicht trauern, nicht schwarze Kleider tragen, sondern vielmehr sich freuen sollten; aber gleichwohl hat es die Kirche ihren Gläubigen nie verwehrt, wie sie Triduo mortis Christi, namentlich am Todestage (Charfreitag) ihres Hauptes trauern (schwarze Paramente), auch beim Tode der Brüder, der Glieder des Hauptes, zu trauern, und kommt daher im gesammten liturgischen Todtendienste (off. defunct., Beerdigungsritus, Requiemsmesse) der römischen Kirche der hymnus glorificationis, das Gloria Patri nicht vor, während wir in der Todtenliturgie der Griechen nicht nur ziemlich oft der Doxologie, sondern selbst dem Alleluja begegnen.

4. Getreu der Mahnung des Origenes, „jedes Gebet soll schließen mit einer Lobpreisung Gottes durch Christus im heiligen Geiste" (de orat. 33), schließen die Griechen wie das Vaterunser (vgl. S. 483 f.), so auch die übrigen eigentlichen Gebete (εὐχαί — orationes) gewöhnlich mit der trinitarischen Doxologie, die freilich nach Verschiedenheit des Inhaltes der Gebete im Einzelnen sehr verschieden gestaltet ist (vgl. z. B. apost. Const. VIII., 5. 9. 11. 12. 37 u. ö.). In der römischen Kirche werden die eigentlichen Orationen, die zum Oefteren zunächst und direct an den Vater gerichtet sind, regelmäßig durch Berufung auf den gottmenschlichen Mittler, der für und mit uns betet, geschlossen; aber um auszudrücken, das Gebet gelte, wiewohl zunächst an den Vater gerichtet, gleichwohl allen drei göttlichen Personen, so wird in der Schlußform (wenn es nicht die kurze ist) regelmäßig auch noch der beiden anderen göttlichen Personen Erwähnung gethan und insofern trinitarisch-doxologisch geschlossen (vgl. des Näheren oben S. 278 f.).

[1] Vgl. denselben in *Hinschius*, Decretales etc. pag. 499, wo Hieronymus den Papst bittet: „istud carmen laudis *omni* psalmo conjungi praecipias, ut fides CCCXVIII episcoporum Niceni concilii in vestro ore pari consortio declaretur".

5. Weil gleich dem apostolischen Glaubensbekenntniß auf der Taufformel ruhend, ist die trinitarische Doxologie, wie Basilius in seiner Schrift de Spiritu s. (c. 10) darlegt, jederzeit auch summarisches Bekenntniß des Glaubens, das man bei der Taufe abgelegt hat, weßhalb in vielen Gegenden die Gläubigen, so oft sie die Doxologie sprechen, mit dem Kreuzeszeichen als dem augenfälligen signum fidei sehr passend sich zu bezeichnen pflegen. Als summarisches Bekenntniß des Glaubens an die in der vorausgehenden Predigt vorgetragenen Heilswahrheiten und zugleich als Danksagung für dieselben werden wir die im Einzelnen sehr verschiedenen trinitarischen Doxologien aufzufassen haben, denen wir regelmäßig am Schluß der Predigten und Homilien bei Basilius, Chrysostomus, Leo d. Gr. und anderen Vätern begegnen. Anstatt immer mit dem „ewigen Leben, Amen" zu schließen, sollte man auch jetzt noch wenigstens abwechslungsweise eines doxologischen Schlusses sich bedienen.

§ 35.

Verschiedene Einleitungsformeln des liturgischen Gebetes.

1. Schon in den LXX begegnen wir öfters dem flehentlichen Rufe „κυρίε ἐλέησόν[1] με (z. B. Ps. 40, 5. 11) oder κυρίε ἐλέησον ἡμᾶς (Ps. 122, 3); im neuen Testament sodann richten ihn wiederholt Hilfesuchende an den göttlichen Heiland (Matth. 9, 27; 15, 22. Mark. 10, 47. Luk. 18, 38. 39), der die also Flehenden sofort erhört. Im Hinblick auf die in solchen Gebetserhörungen documentirte Wirksamkeit des Kyrie-eleison-Rufes bedienten sich desselben schon frühe, wie es scheint, die Christen auch beim öffentlichen Gottesdienst; in der Liturgie der apostolischen Constitutionen und in allen übrigen Liturgien der Griechen, deßgleichen in deren Stundengebet kommt sehr häufig das Kyrie eleison vor, noch viel häufiger als bei den Abendländern, zu denen es von den Griechen herübergekommen ist, worin der Haupterklärungsgrund liegt, warum man diesen ohnehin leicht verständlichen „Ruf" in griechischer Sprache beibehielt; übrigens führt schon (Pseudo-) Alcuin (de divin. off. c. 40) dafür auch den mystischen Grund an: „ut *unum* ejus populum esse ostendamus, unumque Deum utrumque populum (Graecorum et Latinorum) credere" (vgl. oben S. 400).

Im ersten römischen Ordo (bei *Mabill.* c. 9) und in der Regel des hl. Benedict (c. 17) führt das Kyrie eleison den Namen *litania*[2], der es als flehentliches, aus dem Gefühl der Sündhaftigkeit, Unwürdigkeit und größten Hilfsbedürftigkeit hervorgehendes Gebet kennzeichnet, was es auch

---

[1] Die Transscribirung *eléison* statt eléeson findet sich schon in ältesten Documenten der abendländischen Kirche; diese Aussprache ist nach Art der neugriechischen itacistisch (ι für η), wobei man aber eleison nicht drei-, sondern viersilbig (eleïson) aussprechen sollte.

[2] Λιτανεία vel λιτή bezeichnet schon bei den Klassikern das Flehgebet (ἱκεσία) von Solchen, die in Folge der Bethörung (Ἄτη) durch die Sünde mit Schuld beladen und im Unglück sind; diese Grundbedeutung ist dem Worte auch im christlichen Sprachgebrauch geblieben, und die Griechen nennen in ihrem Ritual (*Goar*, Euchalog. 606) die zur Abwendung von Unglücksfällen u. s. w. veranstalteten Bußprocessionen kurzweg λιταί, wie ja auch in der römischen Kirche die *litaniae* am Markustag und vor Christi Himmelfahrt ehedem den ausgeprägtesten Bußcharakter hatten und theilweise noch haben.

in unserer Liturgie allzeit ist. Schon Amalarius sagt ganz treffend: Saepissime (orationem) praecedit Kyrie eleison, *per quod reconciliatur primo Deus*, ut cum sua miseratione et dignatione possimus congruenter illum invocare patrem nostrum et intendere verbis orationis (de eccl. off. lib. IV. c. 2). In der heiligen Messe rufen Priester und Volk, nachdem sie im Introitus die Idee der Tagesfeier, den speciellen Zweck der nachfolgenden Opferdarbringung in's Auge gefaßt haben, im Gefühl ihrer Unwürdigkeit um das sündentilgende, gnadenspendende Erbarmen des Dreieinigen zu dem Zwecke, damit sie das Opfer in gottgefälliger Weise darbringen, im nachfolgenden Gloria Gott würdig verherrlichen (Sir. 15, 9) und in der Collecte wirksames Bittgebet an ihn richten können („ut subsequens oratio sacerdotis exaudiatur"; Gemma anim.). Im Stundengebet und wo sonst noch (z. B. bei Beerdigungen, im Libera u. s. w.) das Kyrie-eleison dem Paternoster und den nachfolgenden Gebeten vorausgeschickt wird, hat es gleichfalls die Bestimmung, durch reumüthiges und demuthsvolles Flehen allererst Gott gnädig zu stimmen, auf daß er die nachfolgenden Bitten (Paternoster, Versikel, Oration) um so sicherer gnädig aufnehme. Die jetzt sogenannten Litaneien, in erster Reihe die zur kirchlichen Liturgie gehörige Allerheiligen-Litanei, führen den Namen litaniae zunächst aus dem Grunde, weil sie als Sühne- und Flehgebete mit dem ursprünglich (im ersten römischen Ordo) als litania bezeichneten *Kyrie eleison* beginnen, sodann weil all' die Einzelbitten, welche in deren Verlauf vorgetragen werden, im Grunde genommen nur die Detaillirung des flehentlichen Rufes um Erbarmen, des Kyrie-eleison sind. Rupert von Deutz sagt (de divin. off. I. 29) vom Kyrie-eleison: „omnes universales ecclesiae preces significat", und eben weil es der summarische Inbegriff jeglichen Flehgebetes ist, haben die Gläubigen im Orient und Occident all' ihre Bitten und Anliegen sehr gerne in den einen Ruf um Erbarmen zusammengefaßt und das Kyrie eleison unzählige Male wiederholt. Während die Ambrosianische Liturgie gleich den orientalischen als Ruf um Erbarmen nur das *Kyrie* eleison kennt, richtet man denselben, um ihn ausdrücklich als dem Dreieinigen geltend zu charakterisiren, in der römischen (deßgleichen in der mozarabischen) Liturgie im *Christe* eleison stets auch an den menschgewordenen Gottessohn und sofort im weiteren *Kyrie* eleison an den wesensgleichen heiligen Geist. In der heiligen Messe den Ruf um Erbarmen dreimal an den Vater, dreimal an den Sohn und dreimal an den heiligen Geist zu richten, ist erst seit dem 11. Jahrhundert und nur in der römischen Kirche in Aufnahme gekommen.

a. Die Liturgie der apostolischen Constitutionen (VIII. 6) schreibt vor, daß die Gläubigen, daß namentlich die Kinder (deren Gebet aus unschuldigem Herzen als besonders wirksam galt) auf all' die einzelnen Bitten, welche der Diakon bei Entlassung der Katechumenen u. s. w. laut vorträgt, mit Kyrie eleison antworten, was ohne Zweifel auch bei dem ausführlichen allgemeinen Gebete für die Gläubigen geschah (c. 10). Hier erscheint der Ruf um Erbarmen als Aneignung und Zusammenfassung der vom Diakon im Einzelnen vorgetragenen flehentlichen Bitten durch das Volk. Aehnlich ruft das Volk in der Liturgie des hl. Jakobus am Schluß der vom Diakon vorgesprochenen Bitten dreimal Kyrie eleison und nach dem Flehgebet unmittelbar vor der Brechung des Consecrirten sogar zwölfmal. In der Liturgie des hl. Markus ruft das Volk bei jedem Glied der allgemeinen Fürbitten je dreimal Kyrie eleison, deßgleichen un-

mittelbar vor der Communion, und in der Liturgie des hl. Chrysostomus singt der Chor nach jeder der 13 Bitten des allgemeinen Gebets zu Anfang der Katechumenenmesse einmal, nach jedem Glied der Bitten bei Entlassung der Katechumenen dreimal das κύριε ἐλέησον, welches in der feierlichen Vesper der Griechen unmittelbar nach der sogenannten Litanei vierzigmal nach einander gesungen wird und auch in den übrigen Gebetsstunden, namentlich in dem unseren Laudes entsprechenden Ὄρθρος häufig wiederkehrt.

b. Beim Hinblick auf den regen Verkehr, welcher im vierten Jahrhundert zwischen Orient und Occident bestand, legt sich die Vermuthung nahe, der Kyrieeleison-Gesang sei schon um diese Zeit auch in's Abendland sowohl in die Meßliturgie als in das Stundengebet der römischen Kirche gekommen, und wirklich versichert uns Sicard von Cremona (Mitrale lib. III. c. 2), Papst Sylvester habe ihn von den Griechen in die römische Liturgie herüber genommen. Jedenfalls stand er zu Anfang des sechsten Jahrhunderts wie im Orient so auch zu Rom und in Italien in Gebrauch, denn mit Berufung darauf hat die Synode von Vaison (529; Can. 3) dessen Einführung auch in Gallien mit folgenden Worten angeordnet: Quia tam in *Sede apostolica* quam etiam *per orientales ecclesias* atque *Italiae provincias* dulcis et nimium salutaris consuetudo est intromissa, ut *Kyrie eleison* frequentius cum grandi affectu et compunctione dicatur, placuit etiam nobis, ut in omnibus ecclesiis nostris ista tam sancta consuetudo et ad *Matutinum* (jetzt Laudes genannt) et ad *Missas* et ad *Vesperam* Deo propitio admittatur. Da hier — und zwar im Hinweis auch auf den Orient, der das Christe eleison gar nicht kennt — nur des Kyrie eleison Erwähnung geschieht, so scheint man anfänglich auch im Abendland nur Kyrie eleison gesungen und eine bestimmte Zahl (frequentius) für dessen Wiederholung noch nicht festgestellt gehabt zu haben, wofür auch der erste römische Ordo (c. 9: „mutare numerum litaniae") spricht. Zu Ende des sechsten Jahrhunderts und wohl schon längere Zeit vorher fang man in Rom abwechselnd mit Kyrie eleison bereits das *Christe eleison*, und unterschied sich hierin specifisch von den Griechen, worauf sich Gregor I., dem man Nachäffung der Griechen in Sachen der Liturgie vorgeworfen hatte, in einem Brief an den Bischof Johannes von Syrakus (edit. *Maurin.* VII. 12) beruft, da er schreibt: Kyrie eleison nos (Romani) neque diximus neque dicimus sicut a Graecis dicitur, quia in Graecis *simul omnes* (das gesammte Volk) dicunt, apud nos autem *a clericis dicitur* et *a populo* respondetur, et *totidem vicibus Christe eleison dicitur*, quod apud Graecos nullo modo dicitur. In quotidianis missis (i. e. non solemnibus) aliqua, quae dici solent, tacemus, tantummodo Kyrie eleison et Christe eleison dicimus, ut in his *deprecationis* vocibus (= litania) paulo diutius occupemur. Aus dieser Stelle ergibt sich, daß man in Rom noch zu Gregors Zeit den häufigen Ruf um Erbarmen in der Liturgie als dulcis et nimium salutaris consuetudo betrachtete, sonst würde man nicht, um auch in der Privatmesse ihn länger fortsetzen zu können, Anderes[1] ausgelassen haben; ferner ergibt sich, daß noch keine bestimmte Zahl der Rufe fixirt war, sondern daß nur feststand, so oft als das Kyrie eleison sei auch das Christe eleison und zwar nicht vom Volke allein oder vom Klerus allein, sondern von beiden abwechslungsweise oder responsorisch[2] zu singen, resp. zu beten; endlich ergibt sich,

[1] Grisar (Innsbr. Zeitschr. 1885, S. 568) vermuthet, in der Missa solemnis habe man dem Ruf um Erbarmen jedesmal eine bestimmte Bitte vorausgeschickt, und diese „Litaneibitten" seien in der Privatmesse weggelassen worden.

[2] Unter den „Clerici" der Stelle wird man nicht etwa den Celebrans allein, der jetzt „alternatim" mit dem Ministranten als Repräsentanten des Volkes das Kyrie betet, zu verstehen haben, sondern die aus Klerikern bestehende schola cantorum, die abwech-

daß jene mittelalterlichen Schriftsteller im Irrthum sind, welche versichern, schon durch Gregor d. Gr. sei die Zahl der Rufe um Erbarmen auf neun festgesetzt worden: drei an den Vater (Kyrie), drei an den Sohn (Christe), drei an den heiligen Geist (Kyrie). Zu Amalars Zeit begegnen wir zwar nach dem Ruf an den Vater und den menschgewordenen Gottessohn auch schon dem Ruf an den heiligen Geist, aber der Neunzahl thut er keine Erwähnung, sondern schreibt bloß: Dicant cantores Kyrie eleison, Domine *pater* miserere; Christe eleison, miserere, *qui nos redemisti* sanguine tuo; Kyrie eleison, Domine *Spiritus sancte* miserere (de eccl. off. III. c. 6). Daß aber im 11. Jahrhundert die Neunzahl bei der Opferfeier bereits üblich war, erhellt aus handschriftlichen Antiphonarien (*Georgi* de liturg. roman. Pontif. tom. II. pag. 81) und aus der Gemma animae (lib. I. c. 92) des Honorius von Autun. Von da an beginnen die verschiedenen Deutungen der Neunzahl; am natürlichsten begründet der hl. Thomas von Aquin, warum an jede der göttlichen Personen der Ruf um Erbarmen dreimal gerichtet werde, nämlich um die gläubige Ueberzeugung auszudrücken, daß in Folge der trinitarischen περιχώρησις keine Person für sich allein, sondern jede nur in der Wesensgemeinschaft mit den beiden anderen subsistire und daher in gewissem Sinne in der einzelnen Person auch die beiden anderen angerufen werden: „ad significandum quod omnes personae sunt in se invicem." Wie in manch' anderen Beziehungen ist die Ambrosianische Liturgie den griechischen darin ähnlich geblieben, daß sie das Christe eleison nicht recipirte, sondern jederzeit dreimal Kyrie eleison betet oder singt, und zwar in der heiligen Messe nicht bloß einmal, sondern nach dem Gloria als demüthige Vorbereitung auf die Collecte, vor dem Offertorium, um in Zerknirschung gnädige Aunahme der Oblation zu erflehen, und nach der Postcommunio, kurz vor dem Schluß der Messe, wohl um Abbitte zu leisten für alle während der heiligen Handlung begangenen Nachlässigkeiten.

c. Im Stundengebet kommt der an den Dreieinigen gerichtete Ruf um Erbarmen (stets nur dreimal, nämlich Kyrie eleison, Christe eleison, Kyrie eleison) dermalen nur mehr selten vor. In der Regel des hl. Benedict geht das Kyrie eleison in jeder Hore dem die Collecte vertretenden, die Gebetsstunde abschließenden Pater noster voraus. Amalarius sagt: In *omnibus* peractis officiis sequitur Kyrie eleison ante orationem dominicam, ut est in matutinali et vespertinali synaxi (de eccl. off. III. c. 6), nachdem er vorher erklärt: Ante omnem orationem specialem sacerdotum (Collecte, vom Paternoster eingeleitet) necesse est praecedere *misericordiam;* um diese misericordia wurde aber im Kyrie eleison gefleht. In Rom schickte man früherhin selbst am Sonntag der Vespercollecte nach dem Magnificat den Ruf um Erbarmen voraus, was nach des Amalarius (l. c. IV. c. 7) Versicherung anderwärts aus dem Grunde unterblieb, weil man am Sonntag der Auferstehung des Herrn und der ewigen Seligkeit gedenkt, darum auch die Kniebeugung, welche zum Ruf um Erbarmen gehört, unterläßt und nur stehend betet. Amalarius fügt dann bei: cum recolimus festivitatem civium coelestis Jerusalem[1], oportet nos celebrare illam

---

feind mit dem anwesenden Volke das Kyrie sang oder betete. Nun versteht man, was Berthold von Regensburg meinte, wenn er bei Erklärung der heiligen Messe dem Volke sagte: „Darnach (nach dem vom Doppelchor antiphonisch gesungenen Introitus) singen wir zuerst das Kyrie eleison. Das sollten die Laien singen, das wäre euer Recht, daß ihr das Kyrie eleison sänget. Ihr mußtet es auch früher (wohl abwechselnd mit dem Klerus) singen, da sanget ihr es nicht gleich und konntet es nicht wohl klingen lassen mit dem Tone, da mußten wir (Kleriker) es singen" (Pfeiffer S. 496). Oder sollte Berthold sagen wollen, daß früher das Volk es ganz allein gesungen habe, wie bei den Griechen?

[1] D. i. am Sonntag und dann selbstverständlich an hohen Fest- und Freudentagen; die Ferien dagegen entsprechen unserer mühseligen peregrinatio durch's Thal der Zähren,

majori laetitia et securitate, quam cum celebramus nostram peregrinationem. Diese Anschauung liegt der Praxis zu Grunde, welche sich bezüglich des Kyrie eleison im Stundengebet nach und nach gebildet hat und in der römischen Kirche noch besteht. An allen Bußtagen (Ferien des Advents, der Quadragesima, der Quatemper und jejunirten Vigilien) wird durch's ganze Officium hin dem liturgischen Hauptgebet (Tagescollecte, Orationen der Prim und des Completorium) und dem es einleitenden Paternoster sammt zugehörigen Preces der dreimalige Ruf um Erbarmen vorausgeschickt und zwar *flexis genibus;* steht ja gerade an solchen Tagen, an welchen wir uns besonders lebhaft erinnern, daß wir noch arm und sündebeladen ferne von der ewigen Heimath pilgern, das Sünd- und Schuldbewußtsein sammt dem Gefühle größter Hilfsbedürftigkeit im Vordergrund und drängt uns zum Rufe um Erbarmen. Im Sonntagsofficium ertönt zwar der Ruf um Erbarmen auch, aber nicht flexis genibus und nur in der Prim — im Hinblick auf die Gefahren und Nöthen des beginnenden Tages — und im Completorium — im Rückblick auf die Tagessünden sowohl als im Hinblick auf die Schrecknisse der Nacht. Wie an den Sonntagen, so ist es auch an den Festen niederen Ranges (Semiduplex und Simplex) und an jenen Ferien, welche nicht den Charakter von Bußtagen haben. Dagegen an den Festen höheren Ranges (vom Duplex an und innerhalb ihrer Octaven), welche als solche einen freudigeren Charakter haben, an denen daher nicht Sünd- und Schuldbewußtsein, sondern das Jubeln mit den Bürgern des himmlischen Jerusalem im Vordergrund steht, an denen wir daher „majori laetitia et securitate" unser Gebet an Gott richten, verstummt das Kyrie eleison im Stundengebet ganz; nur im zweiten Theil der Prim, der nicht mehr eigentliches Chorgebet, sondern officium capituli (weil früher im Kapitelsaal verrichtet), und von welchem auch das Alleluja selbst in der österlichen Zeit ganz ausgeschlossen ist, flehen wir auch an den höchsten Festen um Erbarmen, wie wir hier denn auch stets dreimal im Deus in adjutorium meum intende Gott besonders bringlich um seinen Gnadenbeistand anrufen, dessen wir unter den Gefahren des Tageslebens allzeit und ausnahmslos bedürfen.

d. Schon die Statuta Salisburgensia von 799 verordnen, man solle das Volk lehren Kyrie eleison singen. Daß dieß geschah und daß die Laien mit Vorliebe Kyrie eleison sangen, geht aus den Berichten hervor, laut welchen das Volk im Mittelalter auf Wallfahrten hundertmal nach einander Kyrie eleison, eben so oft Christe eleison und wieder hundertmal Kyrie eleison sang. Aber nicht bloß außerhalb der Kirche, sondern auch in derselben erhob das Volk den „Ruf". Honorius von Autun theilt im Speculum ecclesiae (*Migne* patr. lat. tom. 172) zuerst ein Formular für die offene Beicht und dann ein solches für das allgemeine Gebet nach der Predigt mit. Der Prediger benannte den Gläubigen des Einzelnen die Stände, Anliegen u. s. w., für die sie beten sollten, und schloß dann mit den Worten: Eia nunc preces vestras alta voce ferte ad coelum, et cantate in laude Dei „Kyrie eleison" (l. c. 830). Auch aus der Gemma animae des Honorius (lib. I. c. 19) ersehen wir, daß die Gläubigen nach der Predigt, resp. nach dem Gebet für die allgemeinen Anliegen Kyrie eleison sangen, wohl zunächst in der Absicht, um in solch lautem, dringlichem Flehen zu Gott all' die einzelnen Bitten des allgemeinen Gebetes zusammenzufassen[1]. In den mittelalterlichen Predigten wird dieser Kyrie-eleison-Gesang nach der Predigt als „Ruf" bezeichnet, wenn es z. B. am Schluß der Predigt heißt: „nun (er-) hebet euern Ruf" (vgl.

und hatten daher früher, wie es scheint, immer die preces flebiles, welche deßhalb kurzweg feriales heißen, obschon sie jetzt nicht mehr an allen Ferien treffen.

[1] Vgl. des Näheren meine Abhandlung über den Pronaus nach der Predigt in der Linzer prakt.-theologischen Quartalschrift 1885, Heft 1.

Linsenmayer, Geschichte der Predigt in Deutschland, S. 142 f.). Mit dem Kyrie eleison verband man in Deutschland schon frühe kurze Liedstrophen in lingua vulgari und so entstanden jene religiösen Volkslieder, die man wegen des refrainartig wiederkehrenden Rufes „eleison" als Leisen oder Kyrieleisen bezeichnete[1], deren man aber keineswegs bloß nach der Predigt, sondern auch sonst in und außer der Kirche sang. Luther, der sich über das Kyrie-eleison sehr günstig äußerte, behielt es in der formula Missae in der hergebrachten Weise (also noch neunmal) bei: „Kyrie eleison ut hactenus celebratum est variis melodiis pro diversis temporibus amplectimur"; in der „deutschen Meß" dagegen erklärt er: „Kyrie Eleison drei mal und nicht neun mal, wie folget: Kyrie Eleison, Christe Eleison, Kyrie Eleison." So haben es auch die meisten älteren protestantischen Agenden, während die Reformirten es ganz verwerfen.

2. Während der Ruf um Erbarmen zunächst und zumeist dem Sünd- und Schuldbewußtsein entstammt, hat das *Deus in adjutorium meum intende, Domine ad adjuvandum me festina* (Ps. 69, 2; cf. 39, 14) in unserer Liturgie seinen tiefsten Grund in der Ueberzeugung, daß wir aus uns allein nichts wahrhaft Gutes vermögen, daß wir vielmehr zu allem übernatürlich Guten, namentlich um gut zu beten, um unsere täglichen Geschäfte gottgefällig und übernatürlich verdienstlich zu vollbringen und um den Feinden unseres Heiles siegreich zu widerstehen, durchweg der Gnadenhilfe Gottes bedürfen. Diese nun erflehen wir im vertrauensvollen Aufblick zum Gekreuzigten (daher Kreuzeszeichnung) beim Beginn der einzelnen Horen für das nachfolgende officielle Gebet, und im Hinblick auf die vielen Versuchungen und Gefahren, welche den Tag über uns bevorstehen, bitten wir um diese Gnadenhilfe ganz besonders dringlich (daher dreimal nach einander) in der Prim unmittelbar bevor wir an unser Tagwerk gehen, für welches wir uns am Schlusse der Prim im Dominus nos benedicat eigens und ausdrücklich Schutz und Segen vom Kreuze aneignen, weßhalb die Kreuzeszeichnung beim dreimaligen Deus in adjutorium unterbleibt, dafür aber beim Dominus nos benedicat etc. stattfindet. Auf das Flehen um Gottes Gnadenhilfe folgt jederzeit (in der Prim erst nach dem dritten Deus in adjutorium) im Gloria Patri etc. die lobpreisende Hingabe an den Dreieinigen, dessen Ehre unser nachfolgendes Beten und unser gesammtes Tagewerk geweiht sein soll, was wir durch das Hinzufügen der Doxologie ausdrücken. Vor Beginn der Portatilienweihe ruft der Bischof im Deus in adjutorium etc. Gottes Gnadenbeistand für den nachfolgenden Weiheact an, was er vor der Consecration des fixen Altares (sine dedicatione ecclesiae) mit dem Rufe thut: Adesto Deus unus omnipotens Pater et Filius et Spiritus sanctus.

a. Psalm 69, dessen Anfang die in Rede stehende liturgische Einleitungsformel bildet, ist dringliche Bitte eines armen Schwerbedrängten um Gottes Beistand wider boshafte Feinde. Solche Feinde hat auch der Christ, hat auch der Liturg gar viele, theils in sich in der verderbten Natur, theils außer sich im Satan

[1] Vgl. solche „Leisen" bei Meister, das kathol. deutsche Kirchenlied, Bd. I. S. 157. 174. 294. 306. 331. 341. 365. 397. 400. 430. 450. Von den lateinischen Erweiterungen des einfachen Kyrie eleison und Christe eleison bei der Messe wird füglicher erst in der speciellen Liturgik die Rede sein; Nachbildungen derselben in deutscher Sprache durch die Protestanten siehe bei Alt, der christliche Kultus Bd. I. S. 494 ff.; vgl. auch Kliefoth, liturg. Abhdl. Bd. VI. S. 300 ff.

und in all' den äußeren Dingen und Verhältnissen, welche dieser mißbraucht, um ihn zu verwirren und an seiner Seele zu schädigen. Da wir nun aus eigener Kraft nicht einmal den Namen Jesu glaubens- und vertrauensvoll aussprechen können (I Kor. 12, 3), wie sollten wir ohne den speciellen Beistand Gottes im Stande sein, längere Zeit gut und gesammelt zu beten; wie sollte der Liturg es vermögen, eine heilige Handlung würdig, andächtig und mit vollem Gnadenerfolge zu vollziehen, während doch der Satan, dem nichts verhaßter und schrecklicher ist, als das Gebet und das mittlerische Handeln des Liturgen, diesen jeden Augenblick auf die mannigfachste Weise von Gott abzuziehen, ihm die Sammlung, die Freudigkeit und Innigkeit der Seele zu rauben sucht. Cassian spricht in der 10. Unterredung (c. 10) mit bewundernswerther Kenntniß des menschlichen Herzens eingehend von all' den verschiedenen Feinden unseres Heils, durch welche das gesammte Tagewerk vom Morgen bis zum Abend und durch welche ganz besonders die Sammlung und Innigkeit im Gebete uns erschwert wird. Als besonders kräftige Waffe gegenüber all' diesen Feinden empfiehlt er unter Berufung auf eine altehrwürdige Ueberlieferung der Asceten den oftmaligen Ruf: „Gott, merk' auf meine Hilfe, Herr eile mir zu helfen!" „Dieser ausgewählte Vers der heiligen Schrift vereinigt in sich alle Affecte, welche in der menschlichen Natur entstehen können, und schmiegt sich allen Zuständen und Vorkommnissen ganz entsprechend und passend an. Er enthält gegen alle Gefahren eine Anrufung Gottes, enthält die Demuth frommer Anklage, die Wachsamkeit der Sorge und beständigen Furcht, die Betrachtung der eigenen Schwäche, das Vertrauen auf Erhörung, die Zuversicht auf den gegenwärtigen, immer bereiten Schutz Gottes. Denn wer beständig seinen Beschützer anruft, der ist überzeugt, daß ihm derselbe auch beständig gegenwärtig sei. Ferner enthält dieser Vers die Gluth der Zuneigung und Liebe, die Erwägung der Nachstellungen, die Furcht vor den Feinden, von denen er sich Tag und Nacht umgeben sieht und nun eingesteht, daß er sich ohne die Hilfe seines Vertheidigers von ihnen nicht befreien könne. So ist der Vers Allen, die unter den Anfechtungen der bösen Feinde zu leiden haben, eine unüberwindliche Mauer, ein undurchdringlicher Panzer, ein gar fester Schild. Er duldet nicht, daß die in Dürre und Angst des Gemüthes Lebenden oder die von Traurigkeit oder von was immer für Gedanken Niedergedrückten an den Heilsmitteln verzweifeln, indem er zeigt, daß Jener, den er anruft, beständig unsere Kämpfe sieht und nicht ferne ist von seinen flehenden Kindern. Dieser Vers mahnt uns aber auch, daß wir in geistigen Erfolgen und in freudiger Stimmung des Herzens uns nicht überheben dürfen und nicht aufgeblasen werden sollen ob des glücklichen Zustandes, den wir ja, wie der Vers bezeugt, ohne Gottes Hilfe nicht festhalten können, weßhalb wir ihn nicht nur immer, sondern auch schnell um Hilfe anrufen. So also sage ich, daß dieser Vers sich einem Jeden von uns in jeder Lage als nothwendig und nützlich erweist." Das weist Cassian sofort des Einzelnen in Rücksicht auf alle möglichen Lagen und Versuchungen nach, wobei er ganz speciell auf Zerstreuungen, Dürre des Geistes u. s. w. beim Gebete Rücksicht nimmt. Aubetrachts solch' wohlmotivirter, schwungvoller Empfehlung unseres Verses und im Hinblick auf das große Ansehen, welches Cassian als Ascet schon frühe genoß, begreift man unschwer, wie schon der hl. Benedict dazu kam, in seiner Regel (c. 9) zu verordnen, daß man dem officiellen Stundengebet jederzeit das Deus in adjutorium etc. vorausschicke [1]. Deßgleichen ist klar, warum gerade im zweiten Theil der Prim unser Vers dreimal nach einander vorkommt; dieser zweite Theil wurde in den Klöstern im Kapitelsaal (daher

[1] Nach der Regel des hl. Benedict geht es im Officium nocturnum sogar dem Domine labia mea aperies voraus.



der Name officium capituli) gehalten[1], wo nach Absingung des Martyrologiums die Austheilung der Tagesarbeit sowie der nöthigen Werkzeuge u. s. w. stattfand; ehe man factisch an's Tagewerk ging, empfahl man sich in unserem Verse besonders bringlich dem Schutze Gottes und wiederholte denselben daher dreimal, da er auch als Parole für das ganze Tagewerk erschien, von der Cassian gesagt, man solle sie bei jeder Arbeit oder Verrichtung im Munde führen. Möchten wir doch das in der Liturgie altherkömmliche Deus in adjutorium jederzeit recht andächtig, mit zu Gott erhobenem Gemüthe sprechen und in der zugehörigen Selbstsegnung aus dem Schatze des Kreuzopfers schirmende Kraft auf uns herabziehen, gewiß würden wir dann bei den betreffenden liturgischen Handlungen an uns erfahren, daß dieser Ruf ein fester Schild sei wider unsere Feinde!

b. Daß während der letzten drei Tage der Charwoche, in welchen tiefste Trauer über das Todesleiden Christi herrscht (Triduum *mortis* Christi), deßgleichen im officium defunctorum das Deus in adjutorium ganz fehlt, wird seinen Grund darin haben, daß der Beter in diesen Officien das Seelenauge voll inniger Theilnahme ausschließlich auf den für uns in den schrecklichsten Tod gehenden Erlöser und resp. auf die leidenden Seelen im Fegfeuer gerichtet hält und dabei absieht von der eigenen Armseligkeit und Hilflosigkeit, für welche er sonst im Deus in adjutorium Gottes Gnadenbeistand an erster Stelle in Anspruch nimmt. Schon Walafrid Strabo bemerkt: In agendis mortuorum et circa passionis Dominicae solemnitatem inchoationes et expletiones (Benedicamus etc.) officiorum non ut in caeteris fiunt, *tristitiae* videlicet significandae causa. Zur Todestrauer paßt auch die vox laetitiae (S. 494), das Gloria Patri nicht, welches mit dem Deus in adjutorium in der Liturgie überall verbunden ist, so daß schon wegen des zugehörigen Gloria Patri das Deus in adjutorium in den genannten Trauerofficien keinen Platz hat.

3. Wie der Ruf Deus in adjutorium, so hat auch das einleitende *Adjutorium nostrum in nomine Domini* etc. seinen tiefsten Grund im Gefühl des eigenen Unvermögens und im ausschließlichen Vertrauen auf die Hilfe des allmächtigen Gottes (qui fecit coelum et terram), der sich in der natürlichen und übernatürlichen Offenbarung einen Vertrauen einflößenden Namen gemacht hat (nomen Domini). Dieser Gott allein kann Sünden vergeben (Luk. 5, 21); um die nöthige Gnade zu aufrichtigem Sündenbekenntniß sowohl als um die Verzeihung der offen und reumüthig bekannten Sünden selber flehen wir voll Vertrauen auf die Gnade vom Kreuz (Kreuzeszeichnung) im Adjutorium nostrum etc., so oft wir es (in der Messe, in der Prim und im Completorium) dem Confiteor vorausschicken. Zu Anfang der einzelnen Sacramentalien drückt es aus, daß der Segen, welchen sie vermitteln, einzig und allein vom allmächtigen Gott komme, in Kraft des Kreuzesopfers Jesu; der Spender setzt sich durch diesen Ruf und die Kreuzeszeichnung für den nachfolgenden Segnungsact sozusagen in Rapport mit dem dreieinigen Gott und mit dem gekreuzigten Mittler. Auch die Selbstsegnung am Schluß der Prim (Dominus nos benedicat etc.) für das gesammte nachfolgende Tagwerk hat den Charakter eines Sacramentale und geht ihr daher das Adjutorium nostrum voraus, nur bleibt dabei die Selbstbekreuzung weg, weil sie unmittelbar darnach beim Dominus nos benedicat stattfindet, wo sie für den Segnungsact als wesentlich erscheint.

---

[1] In der Beuroner Benedictiner-Congregation geschieht es noch.

4. Der im engeren Sinne sogenannten Oration (und resp. mehreren auf einander folgenden Orationen) als dem liturgischen Hauptgebete geht dermalen in der Liturgie sehr häufig der aus Ps. 101, 4 entnommene Ruf *„Domine exaudi orationem meam“* voraus. Es fleht da der Liturg, Gott möge das nachfolgende Gebet, so er als Repräsentant Christi und des Volkes spricht, das sich diesem Flehen im „et clamor meus ad te veniat“ auch seinerseits anschließt, ja doch gewiß erhören. Das Domine exaudi fehlt in der Regel niemals, wenn die Einleitung zur betreffenden Oration (Orationen) mit dem Ruf um Erbarmen (Kyrie eleison) oder doch durch mehrere Versikel gemacht und dadurch zum Ausdruck gebracht ist, daß der Beter sich recht armselig und unwürdig fühle und eben darum seinen Gebetseifer durch ausdrückliches Flehen um Erhörung verdoppeln zu müssen glaube.

Das Domine exaudi als einleitend für die Oration gehört zu den jüngsten Bestandtheilen unserer Liturgie und findet sich in der Messe nur vor der Oration Aufer a nobis, mit welcher das ebenso dringlich als reuig gesprochene Staffelgebet abschließt. Wenn im Stundengebet oder bei anderen liturgischen Functionen (im Rituale, Pontificale) zur Oration mit Kyrie eleison eingeleitet worden ist, dann geht regelmäßig dem Dominus vobiscum das Domine exaudi voraus; eine Ausnahme macht nur die zweite Oration (Dirigere et sanctificare) in der Prim, wo aber nicht nur das Domine exaudi, sondern auch das Dominus vobiscum fehlt. — Im römischen Benedictionale ist die Regel aufgestellt, daß dem Segnungsgebet und resp. den Segnungsgebeten nur der Versikel Adjutorium nostrum und das Dominus vobiscum vorausgeschickt werde, wie das auch im römischen Ritual zum Oefteren der Fall ist; übrigens enthält letzteres auch mehrere Segnungsformularien, in welchen zwischen das Adjutorium und Dominus vobiscum noch Domine exaudi eingeschoben, letzteres also gebraucht ist, wiewohl nicht mehrere, sondern nur der eine Versikel Adjutorium etc. vorausgegangen[1]. Wenn schon mehrere Versikel vorausgegangen sind, so reiht sich ihnen im Rituale und im Processionale regelmäßig vor dem Dominus vobiscum das Domine exaudi an. Im Exorcismus obsessorum geht der Ruf um Erhörung bei allen einzelnen Orationen dem Dominus vobiscum voraus, und sollen hierdurch diese Gebete wohl als besonders dringlich und flehentlich charakterisirt sein.

5. Wie der auferstandene gottmenschliche Hohepriester, als er in die (gottesdienstliche) Versammlung seiner Apostel trat, dieselben mit dem gnadevermittelnden *„Pax vobis“* begrüßte (Joh. 20, 19. 26), so haben nach seinem Vorbild und nach seiner Mahnung (Luk. 10, 5) ohne Zweifel schon von Anfang an auch die Apostel und ihre Nachfolger den Gläubigen beim Eintritt in die gottesdienstliche Versammlung den mittlerischen und darum wirksamen Gruß Pax vobis entboten. Und wie der auferstandene Heiland inmitten der versammelten Apostel stehend das Pax vobis wiederholte (Joh. 20, 21), um durch solch' gnadenvollen Gruß ihre Herzen für die unmittelbar folgende Ertheilung der Mission an die ganze Welt würdig vorzubereiten, so haben nachweislich seit ältester Zeit auch die Apostel und ihre Nachfolger die Begrüßung

[1] Aehnlich ist es im Ordo administrandi sacram communionem extra missam bei der Schlußoration und im Ordo der Krankencommunion vor der ersten Oration, während hier vor der letzten (Deus qui nobis) das Domine exaudi fehlt, welches vor der gleichen Schlußoration bei der Communio extra Missam steht. Ein durchgreifendes, einheitliches Princip in Beziehung auf die Anwendung des Domine exaudi läßt sich kaum nachweisen.

der Gläubigen im Verlauf einer und derselben gottesdienstlichen Versammlung öfters wiederholt, um durch das vor einzelnen besonders wichtigen Theilen der Liturgie wiederholte Pax vobis oder Dominus vobiscum den anwesenden Gläubigen die Gnade zu vermitteln, sich an die betreffenden liturgischen Handlungen und Gebete möglichst lebensvoll anzuschließen.

Die liturgische Grußformel nach römischem Ritus lautet dermalen zum Oeftern *Dominus vobiscum*, seltener *Pax vobis*, resp. Pax Domini sit semper vobiscum. Beide Formeln sind sachlich identisch. Wo immer sie vorkommen, in der heiligen Messe (im Ganzen neunmalige Begrüßung), im Stundengebet, bei Spendung der Sacramente und Sacramentalien, beim Exorcismus oder bei anderen liturgischen Functionen (Processionen, Litaneien, Exsequien), überall haben sie die Bestimmung, den Frieden Christi, die Liebe Christi, die Gnade Christi den Gläubigen wirksam weil mittlerisch anzuwünschen, sei es für die gesammte nachfolgende heilige Handlung, sei es für das nachfolgende Bittgebet (eine oder mehrere mit Oremus eingeleitete Orationen), für die nachfolgende Danksagung und Lobpreisung (Präfationen in der heiligen Messe und bei verschiedenen Weihen), oder sei es zum Behufe recht fruchtbringender Anhörung des heiligen Gotteswortes (vor dem Evangelium). Daß und warum die Kirche sich die Gläubigen selbst dann gegenwärtig denkt, wenn der Liturg ganz allein betet, wurde schon oben S. 245 f. besprochen. Das Recht, die Gläubigen liturgisch zu grüßen, steht wohl schon seit dem Concil von Hippo (393; Can. 1) nur mehr jenen liturgischen Personen zu, welche bei der Ordination durch die Handauflegung des Bischofes den heiligen Geist in ganz specieller Weise empfangen haben, d. i. den Bischöfen, Priestern und Diakonen. Zunächst auf das in der Ordination empfangene πνεῦμα, also auf die durch den heiligen Geist gespendete Ordinationsgnade in der Seele des Liturgen scheint sich der Gegenwunsch der Gläubigen: Et cum *spiritu* tuo zu beziehen; wie der Friede, die Gnade Christi mit den Gläubigen sein soll (Dominus vobiscum; Pax vobis), so auch mit dem höher ordinirten Liturgen, mit seinem πνεῦμα, auf daß er in Kraft der durch Christus verlebendigten (II Tim. 1, 6) Ordinationsgnade (I Tim. 4, 14) würdig und wirksam die betreffende liturgische Handlung vollziehe.

a. Daß im Orient der Bischof (resp. der Liturg) seit Alters gleich bei seinem Eintritt in die zur Opferfeier versammelte Gemeinde und dann wiederholt im Verlauf der Opferhandlung das Volk liturgisch grüßte, lassen nicht bloß die auf uns gekommenen alten Liturgien ersehen, sondern versichert zu wiederholten Malen ausdrücklich der hl. Chrysostomus. So sagt er in der dritten Homilie (n. 4) über den Kolosserbrief: „wenn der Vorsteher der Kirche (ὁ τῆς ἐκκλησίας προεστώς) hereintritt, so spricht er sogleich: ‚Friede sei mit Allen‘[1], wenn er predigt: ‚Friede sei mit Allen‘, wenn er segnet: ‚Friede sei mit Allen‘, wenn er (im Orient beim Offertorium) zum Friedenskuß auffordert: ‚Friede sei mit Allen‘, wenn das Opfer vollendet ist (also vor der Entlassung): ‚Friede sei mit Allen‘ und dazwischen wiederum: ‚Gnade und Friede sei mit euch‘.“ Unter dem

[1] Εἰρήνη πᾶσιν, so lautet die Grußformel in den griechischen Liturgien zum Oeftern; seltener wird, so z. B. in der Liturgie des hl. Chrysostomus (vgl. auch die Liturgie des hl. Jakobus und die apostol. Constit.), vor der Präfation folgende längere Formel gebraucht: „Die Gnade unseres Herrn Jesus Christus, die Liebe Gottes des Vaters und die Gemeinschaft des heiligen Geistes sei mit euch allen“ (II Kor. 13, 13).

„dazwischen" liegenden Friedensgruß versteht er sicherlich denjenigen, welcher im Verlauf der Liturgie einzelnen wichtigeren Gebeten vorausgeschickt wurde, wie denn Chrysostomus in der ersten Homilie auf Pfingsten ausdrücklich sagt, der Bischof entbiete den Friedensgruß auch, wenn er für sein Volk bei der Liturgie bete.

b. Auch im Abendland pflegte seit Alters der Liturg beim Eintritt in die gottesdienstliche Versammlung das Volk zu grüßen; das ergibt sich aus Augustin (de civ. Dei 22, c. 3. n. 23), und aus Optatus von Mileve (de schism. Donatist. lib. III. c. 10) läßt sich erschließen, daß die ursprüngliche liturgische Grußformel „Pax vobis" gewesen sei. Zu Augustins Zeit (l. c.) folgte unmittelbar auf den Eintrittsgruß des Liturgen die Schriftlesung (Epistel); als nachmals der Introitus mit Kyrie, das Gloria und die Collecte eingeführt wurden, erhielt der Eröffnungsgruß seinen Platz unmittelbar vor der Collecte. Dem Gruß zu Beginn der Präfation (Dominus vobiscum) und vor dem Friedenskuß (Pax Domini sit semper vobiscum) begegnen wir im Gelasianum und Gregorianum, sodann dem vor dem Evangelium, vor dem Offertorium (mit zugehöriger Secrete) und der Schlußbegrüßung vor dem Ite missa est im ersten römischen Ordo, deßgleichen bei den Schriftstellern des frühen Mittelalters; die Begrüßung unmittelbar vor der Postcommunio (im frühen Mittelalter auch benedictio genannt) scheint etwas später als die vor dem Ite missa est in Aufnahme gekommen zu sein (Ordo rom. I. c. 21); Staffelgebet und Johannesevangelium mit ihrem Dominus vobiscum kamen sehr spät in Gebrauch, wie die specielle Liturgik zeigen wird. Im Stundengebet wenigstens der Hauptoration das Dominus vobiscum vorauszuschicken, war jedenfalls schon im frühen Mittelalter gebräuchlich (*Amalar.* de off. eccl. lib. IV. c. 4).

c. Wie im Orient bis zur Stunde Bischöfe und Priester sich einer und derselben liturgischen Grußformel bedienen, so scheint das in ältester Zeit auch im Abendlande gewesen zu sein und grüßten wenigstens beim Beginn der Liturgie gleich den Bischöfen auch die Priester mit Pax vobis, wofür das Vorbild (Joh. 20, 21) und der Auftrag (Matth. 9, 12) des Herrn selber sprachen. Wann in der römischen Kirche neben dem Pax vobis das Dominus vobiscum (Ruth 2, 4) in Aufnahme kam, und seit wann nur noch die Bischöfe — und zwar nur zu Anfang der Messe — mit Pax vobis, dagegen die Priester durchweg mit Dominus vobiscum grüßen, läßt sich nicht ermitteln. Das Concil von Braga im Jahr 563 verwirft diesen Unterschied zwischen Bischöfen und Priestern in Beziehung auf liturgische Salutation als priscillianistisch und schreibt vor, daß die Bischöfe gleich den Priestern (durchweg) mit Dominus vobiscum grüßen, wie dieß seit Apostelzeiten im ganzen Orient (?) üblich sei. Wäre an dieser Stelle, wie man mit Grund vermuthet, statt Orient zu lesen Occident, dann ergäbe sich, daß man im Abendlande von Anfang an ausschließlich des Dominus vobiscum sich bedient hätte, was aber ebenso unwahrscheinlich ist, als es unbegreiflich erscheint, daß die römische Kirche nachmals den vom Concil in Braga als priscillianistisch verurtheilten Usus sollte sich angeeignet haben. Oder sollten die Priscillianisten verlangt haben, daß die Bischöfe im Unterschied von den Priestern durch die ganze Messe hin, also auch vor dem Offertorium, der Präfation u. s. w. mit Pax vobis grüßen, und das Concil nur dieß verboten haben, ohne auszuschließen, daß der Bischof zu Anfang der Messe mit Pax vobis grüße? Dann müßte das Verbot doch anders formulirt sein. Der Unterschied zwischen bischöflicher und priesterlicher Salutation scheint in der römischen Kirche auf dem Wege der Gewohnheit sich allmählich gebildet und eine bindende Vorschrift hierüber lange Zeit nicht bestanden zu haben. Aus Amalarius (de off. III. c. 9) könnte man erschließen, daß es zu seiner Zeit den Priestern noch frei stand, mit Pax vobis oder mit Dominus vobiscum zu grüßen; bei Pseudo-Alcuin aber erscheint es schon als

Regel, daß nur der Bischof als eigentlicher Nachfolger der Apostel mit Pax vobis, der Priester dagegen mit Dominus vobiscum grüße, und Petrus Damiani bezeichnet bereits das Pax vobis als salutatio *episcopalis*, das Dominus vobiscum als salutatio *sacerdotis* (de Dominus vobiscum c. 3). Uebrigens bezieht sich diese Unterscheidung nur auf die erste Begrüßung zu Anfang der Messe; im weiteren Verlauf lautete die Grußformel, wie aus dem Gelasianum, Gregorianum und den ältesten römischen Ordines zu ersehen ist, auch beim Bischof Dominus vobiscum; der Gruß aber, welcher dem Friedenskuß vorausgeht, lautete immer — gleichviel ob der Celebrant Bischof oder Priester war — *Pax Domini* sit semper vobiscum, was sich aus dem innern Zusammenhang dieser Begrüßung mit dem osculum *pacis* erklärt, wovon später (§ 51) des Näheren die Rede sein wird.

Auf gestellte Anfrage schrieb Papst Leo VII. (im Jahr 936) an die Bischöfe von Gallien und Deutschland: „Consultum est, utrum episcopi *Pax vobis* an *Dominus vobiscum* pronunciare debeant. Sed non aliter per omnem vestram provinciam tenendum est, quam in sancta romana ecclesia. In *dominicis* enim diebus et in *praecipuis festivitatibus* atque *sanctorum natalitiis* Gloria in excelsis Deo et Pax vobis pronunciamus. In diebus vero *Quadragesimae* et in *quatuor temporibus* sive in *vigiliis* sanctorum et in *reliquis jejuniorum diebus* Dominus vobiscum tantum dicimus." Auf dieser Bestimmung ruhen die einschlägigen Vorschriften des jetzigen Caeremoniale episcoporum, welche sich dahin zusammenfassen lassen, daß der Bischof in der privaten und solemnen Messe vor der Collecte jederzeit mit Pax vobis grüßen soll, wenn die Messe Gloria hat, außerdem gleich dem Priester auch schon vor der Collecte mit Dominus vobiscum. Auch bei allen liturgischen Functionen extra Missam, also beim Stundengebet, bei Segnungen, Processionen u. s. w. lautet auch der bischöfliche Gruß Dominus vobiscum.

Der innere Grund, warum nur der Bischof und nicht auch der Priester mit Pax vobis grüßt, liegt wohl darin, weil nur der Bischof im vollsten Sinne des Wortes Nachfolger der Apostel und sichtbarer Stellvertreter des auferstandenen verklärten Friedensfürsten ist, der seine Apostel mit Pax vobis grüßte, und zwar sofort, als er in ihre Mitte trat, weßhalb auch der Bischof nur zu Anfang der Liturgie, die nach alter Praxis durch den Gruß des in's Gotteshaus, in die Versammlung der Gemeinde eintretenden Bischofs eröffnet wurde, mit Pax vobis laut und feierlich grüßt. Speciell die Apostel haben den Auftrag erhalten, beim Eintritt in das Haus den Friedensgruß zu entbieten (Luk. 10, 5), und im Hinweis darauf bemerkt schon Pseudoalcuin (de div. off. 40) und nach seinem Vorgang Petrus Damiani: Merito ergo Apostolorum successores i. e. ecclesiarum praesules hujus forma salutationis (sc. Pax vobis) utuntur, domum scilicet Dei salutantes, ubi omnes oportet esse filios pacis, ut salutatio pacis super eos requiescens et salutantibus et salutatis possit esse fructuosa (de Domin. vob. c. 3). Durch das Kreuzesopfer wurde Friede gestiftet zwischen Himmel und Erde (Kol. 1, 20), und das mit dem Golgothaopfer identische Meßopfer ist der nie versiegende Quell alles Friedens und aller Gnade in der Kirche Gottes. Der Bischof ist Träger dieses friedestiftenden Opfers der heiligen Messe in höherem, vollerem Sinn, als der einfache Priester, sofern nur er Priester, Opferer zu weihen und dadurch für die Fortdauer des Opfers in der Kirche zu sorgen vermag; in seiner Gewalt liegt das friedestiftende Opfer der Kirche, und erscheint er eben hierin in sensu eminenti als Friedensfürst, weßhalb es gewiß passend ist, daß er gerade bei der Opferfeier durch das ihm allein zustehende Pax vobis als sichtbarer Repräsentant des verklärten Friedensfürsten charakterisirt wird.

Das Pax vobis war der Osterfestgruß (Joh. 20, 19 — τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων) des auferstandenen Heilandes an die Apostel und mußte für sie etwas

überaus Erhebendes und Herzerfreuendes an sich haben. Dieses Gepräge der Freude und Festlichkeit ist dem Pax vobis in der römischen Liturgie insofern gewahrt, als es vom Bischof nur an Tagen und in Messen gebraucht werden darf, welche irgendwie freudigen, festlichen Charakter (und darum in der Messe Gloria) haben, niemals aber an Tagen und in Messen, welche das Gepräge der Buße oder der Trauer an sich tragen; das Dominus vobiscum tritt daher an die Stelle des Pax vobis an den Sonn- und Ferialtagen des Adventes[1], an den Sonntagen Septuagesima, Sexagesima und Quinquagesima, an allen Sonn- und Ferialtagen der Quadragesimalfasten (exceptis Coena Domini et Sabbato s.), an den Quatember-, Vigil- und anderen Fasttagen, in Votivmessen ohne Gloria und in allen Requiemsmessen. — Auf eine Steigerung des Bußernstes deutet es hin, wenn vor den Orationen selbst der weniger feierliche Gruß Dominus vobiscum wegfällt, wie das in der Messe der Quatempertage bei jenen Orationen der Fall ist, welche der zur Tagescollecte gehörigen liturgischen Begrüßung vorausgehen und mit Flectamus genua (except. quat. temp. Pentecost.) eingeleitet werden, deßgleichen in der gesammten Charfreitagsliturgie und am Charsamstag bei den Prophetien. Triduo mortis Christi fehlt vor der Oration im Stundengebet (Respice quaesumus) zum Zeichen tiefster Trauer nicht bloß das Dominus vobiscum, sondern auch das einleitende Oremus.

d. Betrachten wir die bischöfliche und die priesterliche Grußformel (ἀσπασμός) in Rücksicht auf ihren Inhalt und halten wir dieselben vergleichend mit den verschiedenen Grußformeln in den Paulinischen Briefen zusammen, so kann es nicht zweifelhaft bleiben, daß, wie die Paulinischen Grußformeln bei aller Verschiedenheit im Einzelnen doch inhaltlich identisch sind, so auch unsere zwei liturgischen Grußformeln es seien. Oder wer möchte sagen, daß es einen wesentlichen Unterschied mache, ob Paulus in seinem Gruße das einemal „Frieden und Gnade von Christo" (Röm. 1, 7. I Kor. 1, 1. II Kor. 1, 2. Gal. 1 3 u. ö.), ein andermal „Frieden und Liebe von Christo" (Ephes. 6, 23), ein andermal kurzhin die „Gnade Christi" wünscht oder aber sagt: „der Herr Jesus sei mit deinem Geiste" (II Tim. 4, 22). Ganz analog verhält es sich mit dem *Pax* vobis und dem *Dominus* (Jesus Christus sit) vobiscum. Der Friede Christi realistisch und in sensu strictiori aufgefaßt ist die heiligmachende Gnade; wer sie besitzt, ist der ὀργὴ θεοῦ entronnen, auf dem ruht Gottes Wohlwollen (χάρις), der hat offenen Zutritt zu Gott als seinem Vater (Röm. 5, 1 ff. Ephes. 2, 14—18), der trägt die vom heiligen Geiste ausgegossene Liebe im Herzen (Röm. 5, 5), der ist durch den von Christo ausgehenden und gesendeten heiligen Geist auch in die wesenhafteste Lebensgemeinschaft mit dem verklärten Gottmenschen gebracht (vgl. oben S. 9—10), welcher in ihm ist (Röm. 8, 9. 10) und in ihm lebt (Gal. 2, 20). Wer den Frieden Christi hat, mit dem und in dem ist Christus; Jemandem den Frieden Christi wünschen oder ihm wünschen, daß Christus mit ihm sei, ist eines und dasselbe. Wer aber ein filius pacis (Luk. 6, 10), wer mit Christo lebensvoll verbunden, von ihm durchwohnt und durchwaltet

[1] Sowohl der XIV. (n. 79) als der XV. (n. 41) römische Ordo bemerken, daß der Bischof (resp. Papst) an den Sonntagen Gaudete und Lätare mit Pax vobis grüße, weil eben diese Sonntage freudigen Charakter haben; allein das Caeremoniale episcoporum schreibt für alle Sonntage des Advents und der Quadragesima den Bischöfen das Dominus vobiscum vor, und das Caeremoniale romanum sagt ausdrücklich, daß an Gaudete und Lätare das Pax vobis zu unterbleiben habe, was in Rücksicht darauf, daß genannte Sonntage kein Gloria haben, allein consequent ist. Solange die Adventssonntage Gloria hatten, wie in Rom noch im 12. Jahrhundert (cf. Ordo rom. XI. n. 4), solange wurde an ihnen selbstverständlich auch Pax vobis gesungen.

ist, dessen Kult ist wahrhaft Gott wohlgefällig, weil ein Kult im Geiste und in der Wahrheit in dem Sinne, welcher oben (S. 191 ff.) des Näheren festgestellt wurde.

e. Der Liturg grüßt das Volk als mittlerische Person, darum ist auch sein Gruß gleich dem der Apostel (Luk. 10, 6: requiescet super illum pax) objectiv wirksam, vorausgesetzt, daß die Gläubigen für die Wirkung empfänglich sind. Schon Chrysostomus klagt darüber, daß Viele für diesen mittlerischen Charakter des liturgischen Grußes kein Verständniß haben, ihn für eine leere Formel (τύπον ῥημάτων) halten, und fährt dann fort: „Bin etwa ich es, der (den liturgischen Gruß entbietend) den Frieden gibt? Nein, Christus würdigt sich, durch unsern Mund zu sprechen. Wären wir auch sonst immer leer an Gnade, so sind wir es doch hier nicht, um euretwillen. Wenn Gottes Gnade auf einen Esel und auf einen Wahrsager (Balaam) einwirkte um der Ausführung des Heilsplanes und um des Nutzens der Israeliten willen, so wird er es ganz gewiß nicht verschmähen, auch auf uns (Liturgen) einzuwirken, sondern sich auch dazu herablassen um euretwillen" (III. Homil. über den Kol.-Br. n. 4). Und was vermag der liturgische Gruß in den Gläubigen zu wirken, wenn sie mit Aufmerksamkeit und in der entsprechenden Seelenstimmung (συντίθεσθαι τῷ νῷ) ihn empfangen? In denjenigen, welche schon im Frieden, in der Lebensverbindung mit Christo stehen, d. h. im Besitz der heiligmachenden Gnade sich befinden, wird der mittlerische Friedensgruß actuelle Gnade zur Bewahrung derselben und zu deren lebensvoller Bethätigung überhaupt, ganz speciell aber zu lebensvoller Bethätigung im nachfolgenden Kultacte bewirken; daß solche Bethätigung auch Vermehrung der heiligmachenden Gnade im Gefolge hat, ist selbstverständlich. In jenen Colenten, welche zwar nicht im Zustande der heiligmachenden Gnade sich befinden, aber ein Verlangen nach ihr tragen, somit filii pacis wenigstens in voto sind, wird der Friedensgruß durch Vermittlung actueller Gnaden bewirken, daß sie um so bälder und um so leichter in den wirklichen Besitz der heiligmachenden Gnade gelangen, wozu gerade die andächtige Theilnahme am Gottesdienste beiträgt. Aus dem Gesagten ergibt sich für den Liturgen die Pflicht, beim Entbieten des heiligen Grußes an die Gläubigen sich der Bedeutsamkeit desselben lebhaft zu erinnern und ihn stets aus vollem Herzen zu sprechen. Die Gläubigen ihrerseits sollten den liturgischen Gruß aufmerksam und andächtig empfangen, um so der Gnade desselben ihr Herz zu erschließen. Leider ist es in Folge der Vertretung des Volkes durch Ministranten oder Chor soweit gekommen, daß unser Volk auf den liturgischen Gruß, dessen Bedeutung es vielfach nicht mehr kennt, gar nicht aufmerksam ist; würde das ganze Volk im Et cum spiritu tuo auf den Gruß antworten, dann müßte es auch auf denselben merken und würde die Frucht desselben sich aneignen. Es ist daher auch aus diesem Grunde sehr löblich, darauf hinzuarbeiten, daß wenigstens in der Missa solemnis et cantata wieder das ganze Volk die Responsorien singe, wie es im Sinn und Geist der Kirche gelegen ist.

f. Die Antwort auf den bischöflichen, priesterlichen und resp. diakonalen Gruß lautet *Et cum spiritu tuo* (II Tim. 4, 22) und erscheint als Gebetswunsch, es möge der Friede Christi, die Gnade Christi (Gal. 6, 18), es möge Christus selber mit dem Geist des Liturgen sein, um ihn für die nachfolgende heilige Handlung (für das zu sprechende Gebet u. s. w.) zu erleuchten und zu kräftigen. Am Schluß seiner Briefe wünscht Paulus den Gläubigen zum Oeftern, es möge die Gnade des Herrn Jesu Christi mit ihnen (μεθ' ὑμῶν; I Kor. 16, 23. Kol. 4, 18 u. ö.) oder mit ihnen allen (μετὰ πάντων ὑμῶν; II Kor. 13, 13. Philipp. 4, 23) sein, wofür er Gal. 6, 18 und Philem. 25 schreibt μετὰ πνεύματος ὑμῶν. Während die meisten Erklärer unter dem πνεῦμα dieser Paulinischen Wunschformel den individuellen natürlichen Menschengeist als das ἡγεμονικόν des ganzen

Menschen, seine ratio, seine ψυχή verstehen, deuten es schon Chrysostomus[1] und Theodoret auf das göttliche πνεῦμα, auf den heiligen Geist, auf die von ihm den Gläubigen verliehenen Gnadengaben, so daß der Wunsch des Apostels dahin zielte, es möge das durch den heiligen Geist in den Gläubigen begründete übernatürliche Leben (Geistesleben) durch die Gnade Christi in ihnen erhalten und vermehrt werden. Da nun Paulus auch die Charismen (gratiae gratis datae), sofern sie ja Gaben des heiligen Geistes sind, als πνευματικά (I Kor. 12, 1; 14, 1), ja kurzweg als πνεύματα (I Kor. 14, 32; vgl. 14, 14) bezeichnet, so liegt es nahe, in den Fällen, wo die Wunschformel Et cum Spiritu tuo an liturgische Personen, an Solche gerichtet wird, die in der Weihe den heiligen Geist ad ministerium ecclesiasticum, das eine gratia gratis data ist, empfangen haben, unter Spiritus nicht den individuellen Geist, sondern den Amtsgeist[2], d. i. den heiligen Geist zu verstehen, wie er dem Ordinirten als hierarchischer Amtsperson zum Zweck giltiger und würdiger Amtsthätigkeit mitgetheilt wurde. Auf das dem Liturgen durch die Ordination verliehene und bei den liturgischen Handlungen, Gebeten u. s. w. in ihm wirksame göttliche πνεῦμα deutet das liturgische Et cum Spiritu tuo der hl. Chrysostomus an mehreren Stellen, von welchen die in der ersten Pfingstpredigt (n. 4) also lautet: „Wäre der heilige Geist nicht in euerem gemeinschaftlichen Vater (er meint den Bischof Flavian von Antiochia), so würdet ihr ihm, als er kürzlich diesen heiligen Stuhl (die cathedra Antiochena) bestieg und euch allen (im ‚pax omnibus') den Frieden gab, nicht gemeinschaftlich zugerufen haben: ‚und mit deinem Geiste'. So ruft ihr ihm zu nicht allein, wenn er auf seinen Thron steigt (beim Eintritt in die gottesdienstliche Versammlung), wenn er zu euch spricht (vor der Predigt) und für euch betet (zu Anfang der Fürbitten), sondern auch, wenn er auf diesem heiligen Altare steht (beim Beginn der Präfation, welche in den alten griechischen Liturgien den Consecrationsact zum Schluß- und Höhepunkt hat), um jenes schauererregende Opfer darzubringen. Er rührt das, was auf dem Altare liegt, nicht eher an, als bis er euch die Gnade des Herrn gewünscht, und ihr ihm zugerufen habt: ‚und mit deinem Geiste'. In diesem Zuruf erinnert ihr euch, daß der, welcher da (am Altare) steht, selber (aus sich) nichts thue, daß die (consecrirten) Gaben, welche da liegen, nicht Verdienste eines Menschen sind, sondern daß die Gnade des heiligen Geistes gegenwärtig sei und über alle herabkommend dieses geheimnißvolle Opfer vollbringe." Diese Deutung auf das Ordinationspneuma lag um so näher, wo und seitdem nur noch jene liturgischen Personen das Volk liturgisch grüßen durften, welche bei ihrer Weihe durch die bischöfliche Handauflegung den heiligen Geist empfangen hatten, nämlich Diakonen, Priester und Bischöfe[3], während früher auch die Lectoren beim Beginn ihrer liturgischen Lesung das Volk mit Pax vobis gegrüßt hatten (Cypr. ep. 38. n. 2), was ihnen aber schon durch das Concil von Hippo (a. 393, can. 1; resp. Carthag. III. a. 397) untersagt wurde. Noch jetzt darf weder ein Minorist noch ein Subdiakon das Volk liturgisch grüßen, d. h. mit Dominus vobiscum es anreden, und dem Subdiakon ist ausdrücklich durch die Generalrubriken des Breviers vorgeschrieben (XXX. n. 3), daß er beim Stundengebet vor der Oration, wo Diakon, Priester und Bischof Dominus

[1] Vgl. z. B. 10. Homil. über II Timoth. n. 4, wo Chrysostomus unter πνεῦμα die vom heiligen Geist den Gläubigen mitgetheilte Gnade versteht, die er von der unterstützenden Gnade Christi unterscheidet.

[2] Ueber das Verhältniß der Charismen (πνεύματα) zu den kirchlichen Aemtern vgl. Englmann, von den Charismen S. 94 ff.

[3] Die nämlichen liturgischen Personen, welchen allein das Tragen des Orarium (Stola) kirchlich gestattet war (Laodicen. can. 22).

vobiscum sprechen, sich des Domine, exaudi orationem meam bediene. Ein ausreichender Erklärungsgrund dafür dürfte, wie wir schon S. 252 andeuteten, nur darin zu finden sein, daß Minoristen und Subdiakonen bei ihrer Ordination noch keine bischöfliche Handauflegung behufs Mittheilung des heiligen Geistes empfangen haben, und daß ihnen eben deßhalb auf den Gruß Dominus vobiscum nicht mit Et cum Spiritu tuo im besprochenen Sinne geantwortet werden könnte. Dagegen empfängt schon der Diakon die Handauflegung mit den Worten „accipe Spiritum sanctum“, und ist in dieser durch die Handauflegung vollzogenen Mittheilung des heiligen Geistes das Wesen der Diakonatsweihe gelegen; das Gleiche gilt auch von der Priester- und Bischofsweihe. In Kraft des Ordinationspneumas beten Diakon, Priester und Bischof mittlerisch, und verkünden sie amtlich das Wort Gottes; sehr natürlich daher, daß die Gläubigen vor Beginn des feierlichen Gebetes und des liturgischen Präconiums (Evangelium) wie zum Dank für die Begrüßung ihnen Weckung und Kräftigung dieses Pneuma wünschen. Uebrigens nehmen die Mittelalterlichen das „Spiritus“ gewöhnlich als gleichbedeutend mit mens und denken im Unterschied vom Beten mit dem Munde allein an ein Beten auch im Geiste.

6. Schon oben (S. 246) wurde darauf hingewiesen, daß sowohl im Meßbuch, als im Brevier, Rituale und Pontificale den **Orationen** fast ausnahmslos[1] das *Oremus* vorausgeschickt wird, weil diese ganz specifisch mittlerischen Gebete vom Liturgen nicht bloß nomine Christi, sondern auch Namens der Gläubigen gesprochen werden, welch' letztere sich mit dem Liturgen im Geiste zur Gebetseinheit zusammenschließen sollen, wozu sie eben im Oremus aufgefordert und eingeladen werden. Seit ältester Zeit wird auch der *Oratio dominica* **in der heiligen Messe** das Oremus vorausgeschickt.

In den griechischen Liturgien fordert der **Diakon** die Gläubigen zum Gebetsanschluß auf mit dem Rufe „betet“ oder „stehet zum Gebete“ oder „lasset uns den Herrn bitten“ (τοῦ κυρίου δεηθῶμεν) u. dgl. Das Leonianische Sacramentar merkt bei seinen zahlreichen Orationen wohl stets die Schlußformel Per Dominum etc., aber nirgends das einleitende Oremus an. Dieses steht aber im Gelasianum und Gregorianum vor dem Paternoster in der Messe und vor den mit Kniebeugung (flectamus genua) verbundenen Orationen der Charfreitags- und Charsamstagsliturgie. Daß man schon frühe regelmäßig auch den Collecten und Secreten (ob auch der Postcommunio?) das einleitende Oremus vorausschickte, läßt der erste römische Ordo (n. 9. 11) ersehen.

§ 36.

Verschiedene Schlußformeln des liturgischen Gebetes.

1. Während in unserer römischen Liturgie die Psalmen und Hymnen regelmäßig mit trinitarischer Doxologie geschlossen werden (vgl. S. 493 f.), schließen die eigentlichen Orationen regelmäßig mit ausdrücklicher Bezugnahme auf Christum als den verklärten (qui vivit etc.) gottmenschlichen Mittler unserer

[1] Zum eigentlichen und ursprünglich einzigen Oblationsgebet in der heiligen Messe, zur Secrete, gehören das Dominus vobiscum und Oremus nach dem Evangelium resp. nach dem Credo (vgl. oben S. 388). Daß Triduo mortis Christi das Oremus vor der Oration (Respice quaesumus) zum Zeichen der tiefsten Trauer wegfalle, wurde schon oben (n. 5 S. 507) bemerkt. Wenn mehrere Orationen unmittelbar (ohne Schlußformel) an einander gereiht werden, geht das Oremus nur der ersten voraus.

Gebete, und zwar wenn die Schlußformel nicht abgekürzt wird [1], jederzeit unter Erwähnung auch der beiden anderen göttlichen Personen; die Gründe hiefür sind bereits oben S. 278—279 eingehend erörtert worden, wo auch betont ist, daß die allermeisten Orationen unserer Liturgie direct an den Vater gerichtet sind. Bei diesen an den Vater gerichteten Orationen lautet die nicht abgekürzte Schlußformel: Per Dominum nostrum Jesum Christum Filium tuum, qui tecum vivit et regnat in unitate Spiritus sancti Deus per omnia saecula saeculorum; ist in solch' einer Oration (im ersten Theile derselben) auch des Sohnes Erwähnung gethan, so lautet die Schlußformel per eundem Dominum nostrum etc.; geschieht des Sohnes erst (oder auch noch) am Ende der Oration Erwähnung, so wird geschlossen mit qui tecum vivit et regnat etc. Wenn in der Oration des persönlichen heiligen Geistes Erwähnung geschehen ist, so wird vor Spiritus hinzugefügt ejusdem. Die längere Schlußformel der Orationen, welche direct an den Sohn gerichtet sind, lautet: Qui vivis et regnas cum Deo Patre in unitate (ejusdem) Spiritus sancti Deus per omnia saecula saeculorum. Wenn mehrere Orationen unmittelbar (sub una conclusione) an einander gereiht sind, hat die Schlußformel sich stets nur nach der letzten zu richten. Ueber die Schlußformel der an die Trinität oder an den heiligen Geist direct gerichteten Orationen vgl. oben S. 279—280.

Kurz zusammengefaßt sind die vorstehenden Regeln in folgenden Memorialversen:

„Per Dominum" dicas, *Patrem* si presbyter oras;
Dum loqueris *Nato*, „qui vivis" dicere cures;
Commemorans Natum, tu Patri dic „per eundem",
Si circa finem, „qui tecum" dicere debes;
Commemorans *Flamen* (Spiritus s.) „ejusdem" dic prope finem.

Um die Orationen richtig schließen zu können, muß der Beter stets genau auf deren Inhalt achten, und auch wenn man dieß thut, ist es mitunter schwer, mit voller Sicherheit zu ermessen, ob eine fragliche Oration an den Vater oder an den Sohn gerichtet sei, wie schon die Mittelalterlichen bemerklich machen (vgl. Sicard und Durand); als Beispiel führen wir die Collecten des ersten und dritten Adventssonntags an; nach den jetzigen Missalausgaben sind beide als an den Sohn gerichtet zu betrachten und daher mit Qui vivis zu schließen, während im Sacramentar Gregors d. Gr. bei Muratori (S. 135) nur die Oration des ersten Sonntags den Schluß Qui vivis hat, die des dritten hingegen mit Per Dominum schließt. Auch bezüglich des Zusatzes ejusdem zu Spiritus konnten sich leicht Zweifel ergeben, bevor die Rituscongregation durch wiederholte Entscheidungen (vgl. *Mühlbauer* tom. I. pag. 362; II. pag. 258) hierüber genaue Vorschriften gegeben, welchen das Princip zu Grunde liegt, das ejusdem sei nur beizufügen, wenn der in der Oration erwähnte Spiritus unzweifelhaft der persönliche heilige

[1] Die abgekürzte Formel (am Schluß der Marianischen Antiphonen, nach Litaneien, bei der Taufe, an der Tumba, überhaupt außerhalb der Messe und des Stundengebetes) lautet: „Per Christum Dom. n. oder Per eundem Chr. Dom. n. Qui tecum vivit et regnat in saecula saeculorum"; „Qui vivis et regnas in s. saeculorum". Gemäß einer Entscheidung der Congr. rit. vom 20. Dec. 1864 sollten die Orationes extra Missam et divinum officium durchweg den kurzen Schluß haben (cf. decr. 8. April. 1865); es dürfte daher auch am Schluß der Orationen nach der Allerheiligenlitanei statt der langen die kurze Schlußform zu setzen sein, was auch den Regeln des Choralgesanges mehr entsprechen würde.

Geist, die dritte Person in der Gottheit ist, was nicht angenommen werden kann, wenn in der Oration nur vom spiritus charitatis, dilectionis, fortitudinis etc. die Rede ist. Die Schlußformel der Oration, welche die Taufweihe am Charsamstag unmittelbar einleitet, deßgleichen die Schlußformel der Collecte in der Charsamstagsmesse haben in den älteren Missalien zum Oeftern den Zusatz ejusdem, ohne Zweifel, weil man unter dem in diesen Orationen erwähnten Spiritus adoptionis nicht bloß eine gratia creata, ein *donum* Spiritus s., sondern den persönlichen heiligen Geist verstand, welcher den Kindern Gottes substantial einwohnt. Durch Entscheidung der Ritenscongregation wurde in neuester Zeit das ejusdem in den genannten Orationen (deßgleichen in der Collecte am Feste des hl. Hieronymus Aemilianus) gestrichen, worin wir übrigens keine Parteinahme für die Ansicht erkennen möchten, die adoptio filiorum Dei sei ausschließlich Werk der gratia creata, sei lediglich *donum* Spiritus sancti, die gratia creata einziger Formalgrund der Gotteskindschaft (vgl. Innsbr. Zeitschr. f. kath. Theologie Jahrg. 1884, S. 562 f.).

2. Zu den am häufigsten wiederkehrenden Schlußworten im Kulte gehört das hebräische Amen, welches in allen Liturgien der verschiedensten Sprachen unübersetzt beibehalten ist „propter sanctiorem auctoritatem" (Isidor. de off. I. c. 11); ertönt ja aus dem Munde des göttlichen Heilandes im Matthäusevangelium dreißigmal das einfache, im Johannesevangelium fünfundzwanzigmal das doppelte Amen (vgl. röm. Katechism. IV. c. 17. q. 3). Das Wort Amen hat in der Liturgie dieselben Bedeutungen, in welchen wir ihm schon in den alt- und neutestamentlichen Schriften begegnen, nämlich: fürwahr, so sei es (so geschehe es: fiat) oder: fürwahr, so ist es. Am Schluß der liturgischen Bittgebete, der Lobpreisungen (Doxologien), sodann nach der Segensertheilung, nach Segenswünschen und nach Verwünschungen (Exorcismen) hat es stets die Bedeutung von fiat, d. h. so (wie im Vorausgehenden gebetet oder gewünscht wurde) möge es in Wahrheit geschehen, und es erscheint in diesen Fällen als Zustimmung zum unmittelbar Vorausgehenden oder als feierliche Besiegelung davon[1]. Am Schluß der Glaubenssymbole, deßgleichen im altkirchlichen Consecrations- und Communionritus hat das Amen die Bedeutung „so ist's in Wahrheit", und erscheint es als zusammenfassendes Glaubensbekenntniß, als Zustimmung zu den vorausgehenden Glaubenswahrheiten und resp. Glaubensthatsachen, eine Bedeutung, welche das Amen am Schluß der Predigt wenigstens nebenbei auch dann hat, wenn dieser Schluß doxologisch lautet (vgl. S. 495).

Während bei den Doxologien (z. B. beim Gloria Patri, Gloria in excelsis) das Amen regelmäßig der Lobsprechende selber hinzufügt, wird es bei den eigentlichen, mit Oremus eingeleiteten Orationen fast ausnahmslos sowohl in als außer der Messe vom Volke, resp. vom Chor, sofern er Repräsentant des Volkes ist (vgl. S. 247), oder vom Ministranten nomine populi als Responsorium gesungen oder gesprochen. Im Oremus werden die anwesenden (oder als anwesend gedachten) Gläubigen eingeladen, an das mittlerische Gebet des Liturgen sich anzuschließen, und daß sie das gethan haben, daß sie dem Gebet des Liturgen aus vollem Herzen zustimmen, beurkunden sie ihrerseits durch Hinzufügung des Amen, von welchem so recht gilt, was Augustin

[1] Ueber das Amen am Schluß des Paternoster vgl. oben S. 483.

sagt: „Amen nostra subscriptio est, consensio est, adstipulatio est". Ist Niemand zugegen, der nomine populi antworten könnte, wie z. B. beim privaten Breviergebet, oder wird ausnahmsweise die Oration still gesprochen, so fügt der Liturg selber das Amen bei, aber nicht als mittlerische Person, wie bei der Spendeformel einiger Sacramente, sondern im Namen des Volkes, das er, eben weil er Mittler ist, sozusagen in sich beschließt und stets vor Gott repräsentirt (vgl. S. 248). — Auch beim Exorcismus spricht das Amen nicht der Exorcist, sondern stets der Exorcisirte oder wer seine Stelle vertritt. Nach Ertheilung des Segens am Schluß der Messe, mag der Bischof oder ein Priester sie celebriren, spricht vorschriftsmäßig das Volk Amen im Sinne von fiat (d. h. möge der Segen an mir sich erfüllen), was offenbar ganz passend ist, sowie auch auf den Segen, welchen der Bischof bei Ordinationen nach Darreichung der einzelnen Paramente, z. B. des Manipels u. s. w. ertheilt, der Ordinand als Empfänger des Segens mit Amen antwortet; das Gleiche ist der Fall, wenn zwar nicht förmlich der Segen ertheilt, aber bei Darreichung einer Sache, z. B. des geweihten Salzes, des Taufkleides, der Taufkerze, ein heiliger Wunsch ausgesprochen wird. Uebrigens herrscht hierin, namentlich was die Segensertheilung betrifft, kein einheitliches, durchgreifendes Princip, sonst würde z. B. bei der Segnung des Diakons vor dem Evangelium nicht der segnende Priester das Amen sprechen, wie das Missale vorschreibt, sondern der Empfänger des Segens. — Warum es ausdrücklich untersagt wurde, der Taufformel das Amen beizufügen, ist klar; das in nomine Patris etc. erscheint hier nicht als Wunsch oder Segnung, sondern als integrirender Bestandtheil des Taufactes, welcher thatsächlich vollzogen wird; es ginge etwa noch an, das Amen im Sinne von „so ist es" der Taufformel beizufügen (ich taufe dich u. s. w., ja so ist es in Wahrheit), aber nie und nimmer im Sinne von fiat, denn wenn ich etwas factisch thue oder gethan habe, hat der Wunsch, daß es geschehen möge, keinen Sinn, wenigstens da, wo an die betreffende Handlung eine Wirkung ex opere operato geknüpft ist. Beim Bußsacrament wird der Spendeformel (absolvo in nomine Patris etc.) das Amen vom Priester beigefügt, wohl zunächst, weil die Absolutionsformel im Stillen gesprochen wird, vielleicht auch um anzudeuten, daß die Spendung des Sacraments rein ministeriell geschehe, ausschließlich mittlerischen Charakter habe, wie ja auch bei der heiligen Oelung das Amen nicht vom Kranken oder dem Ministranten, sondern vom Priester selber beigefügt wird[1]. Auch bei Spendung der Communion fügt der Priester selber der Darreichungsformel das Amen bei, woraus wir aber um so weniger Folgerungen dogmatischer Art ziehen möchten, als der Bischof, wenn er die Communion spendet, nicht selber das Amen spricht, sondern von dem Ring küssenden Empfänger es sprechen läßt. Auch bei der heiligen Firmung wird das Amen zur Spendeformel nicht vom Firmenden, sondern vom Empfänger responsorisch hinzugefügt. — Im kleinen und großen Canon der heiligen Messe kommen mehrere Gebete vor, die zwar keine eigentlichen (mit Oremus eingeleiteten) Orationen sind, aber

[1] Uebrigens steht noch im Sacerdotale rom. von 1567 (Venet.) und steht noch in vielen Diöcesanritualien aus neuer Zeit vor dem Amen der Oelungsformel das roth gedruckte R, was bei dem precativen Charakter der Oelungsformel gewiß nicht unpassend ist.

doch mit Amen geschlossen werden, das regelmäßig der Celebrans spricht[1]. Wir sahen oben (S. 427 f.), daß der kleine (vom Offertorium bis zur Präfation) und der große Canon aus dem Grunde still gebetet werden, um anzudeuten, diese Gebete seien eigentliches Opfergebet, das *nomine Christi*, des Mittlers, gesprochen wird, und es liegt die Annahme nahe, daß aus dem gleichen Grunde auch das Amen dieser Gebete nicht vom Volke, sondern vom Celebrans gesprochen werde; übrigens wird das letzte Gebet (Secret) des kleinen Canon sowohl als das letzte des großen (Per quem haec omnia) vom Celebrans laut geschlossen (mit Per omnia saecula etc.) und darauf vom Volke mit Amen geantwortet[2], weil ja die Gläubigen auch an die primär mittlerischen Gebete, die deßhalb meistens im Plural gesprochen werden, sich anzuschließen haben. — Darin, daß in der heiligen Messe das Amen zum Paternoster vom Priester selber (sub silentio) hinzugefügt wird, will der römische Katechismus (a. a. O.) ausgedrückt finden, das Gebet sei sicher erhört; Gott selber spreche durch den Priester als seinen Stellvertreter das Amen aus (im Sinne von ita *est).*

Obigem fügen wir noch einige sprachliche und historische Notizen bei. אָמֵן als Adjectio bedeutet im alten Testamente fest, treu, verlässig; als Substantio bedeutet es Treue, speciell die Verheißungstreue Gottes, welcher daher אֱלֹהֵי אָמֵן genannt wird (Isai. 65, 16; vgl. II Kor. 1, 20. Offbg. 3, 14); sehr häufig wird es als Adverbium im Sinne von ἀληθῶς (LXX γένοιτο) gebraucht, entweder um einer unmittelbar vorausgegangenen Verwünschung zuzustimmen (Deut. 27, 15; Num. 5, 22) und sie zu bekräftigen („ja wahrlich, so soll es geschehen"), oder aber um zustimmend an eine vorausgehende Lobpreisung Gottes sich anzuschließen (so am Ende der einzelnen Psalmbücher, z. B. 41, 14; dann Ps. 105, 48. Nehem. 5, 13). Auch im neuen Testament erscheint Ἀμήν im Sinne von „ja, so sei oder so ist es" als Bekräftigung von Vorausgegangenem, speciell von Segenswünschen (Röm. 15, 33. I Kor. 16, 23—24. II Kor. 13, 13 u. s. w.), sowie als Zustimmung zu Lobpreisungen Gottes (Röm. 11, 36; 16, 27. Offbg. 5, 13. 14). Daß schon zu Apostelzeiten die Gläubigen beim gemeinsamen Gottesdienst auf die von einem Einzelnen (dem ordentlichen Liturgen oder einem πνευματικός; I Kor. 14, 1) gesprochenen Lob- und Dankgebete (εὐλογίαι — εὐχαριστίαι) mit Amen antworteten, sehen wir aus I Kor. 14, 16; Justin der Martyrer sodann berichtet (I Apol. 67), daß bei der sonntäglichen Opferfeier am Schluß des Danksagungsgebetes, dessen Höhepunkt die Consecration bildete und das der Liturg (Bischof — προεστῶς) allein sprach, das ganze Volk Amen geantwortet und dadurch seine Zustimmung zu demselben ausgedrückt habe (ἐπευφημεῖ λέγων τὸ Ἀμήν). In den Liturgien des hl. Jakobus, Markus, Basilius und Chrysostomus antwortet das Volk (resp. der Chor) unmittelbar, nachdem der Celebrans die Consecrationsworte (hoc est corpus meum, hic est calix etc.) über Brod und Wein gesprochen hat, jedesmal mit Amen, selbstverständlich nicht als wäre das Volk mitconsecrirend und im Sinne von fiat, sondern um seinen Glauben an die geschehene Consecration oder an die reale Gegenwart von Christi Fleisch und Blut auszudrücken (= vere est corpus et sanguis

[1] Der Canonicus Lebieu ließ als Redactor des Missale von Meaux (1710) den fünf Amen im großen Canon das Zeichen R roth vordrucken, damit andeutend, das Volk solle respondiren und der Canon laut gesprochen werden; auch setzte er hinter die beiden Consecrationsformeln je ein Amen. Das Missale wurde mit Recht unterdrückt.

[2] Im Gelasianum sowohl als im Gregorianum bei Muratori hat nur die letzte Oration des großen Canon (Per quem omnia) das Amen, die vorausgehenden, bei denen es jetzt vom Celebrans still gesprochen wird, nicht.

Christi). Gleich diesem Consecrations-Amen[1] wird man wohl das Amen, welches bei Spendung der Communion durch den Bischof der Empfänger spricht, wenigstens nebenbei auch als Bekenntniß des Glaubens auffassen dürfen. Durch Cyrill von Jerusalem (catech. mystag. V. 21) erfahren wir, daß der Spender den Communicanten die Eucharistie in die hohl gehaltene rechte Hand legte, und die apostolischen Constitutionen schreiben vor (VIII. 13), daß er dabei spreche: „der Leib Christi", der Empfänger aber darauf mit Amen antworte, ferner daß der Diakon bei Darreichung des Kelches sage: „Blut Christi, Kelch des Lebens", und der Trinkende gleichfalls mit Amen antworte. Daß es auch im Abendlande bei Spendung der Communion so gehalten wurde, erhellt aus vielen Väterstellen (bei Hoppe a. a. O. S. 245); hier möge nur eine aus der Schrift De sacramentis Platz finden: Non otiose, cum accipis, tu dicis Amen; jam in spiritu *confiteris*, quod accipias *carnem Christi*. Dicit tibi sacerdos *„corpus Christi"* et tu dicis *Amen*, hoc est „verum" (IV. 5. n. 25). Das im Hinblick auf den in der Hand liegenden hochheiligen Leib Christi gesprochene Amen ist sonder Zweifel das „Amen in sanctum", von welchem Tertullian (de spect. 25) redet. Bereits in den apostolischen Constitutionen finden wir das Amen als Zustimmungsformel nicht bloß bei Lobpreisungen, sondern auch am Schluß von specifischen Bittgebeten (VIII. 12), wie das auch in unserer jetzigen römischen Liturgie sehr häufig der Fall ist.

Schon ein flüchtiger Blick in ein jüdisches Synagogengebetbuch (Machsor) lehrt, daß auch im öffentlichen Gottesdienst der Juden das einfache und das gedoppelte Amen, wie schon in alter Zeit, so auch jetzt noch eine bedeutende Rolle spielt; saget „Amen" (וְאִמְרוּ אָמֵן), ruft der Vorsänger der Gemeinde wiederholt schon beim gemeinsamen Morgengebet zu. Dringend wird im Talmud (Berachot fol. 47 a) eingeschärft, es solle beim Gebet das Amen, zu welchem man in alter Zeit den Fernstehenden durch Schwingen von Tüchern das Zeichen gab, würdevoll und mit voller Aufmerksamkeit auf das Vorausgegangene ausgesprochen werden: „es überlieferten die Rabbinen, man antwortet weder ein beschleunigtes Amen (Amen acceleratum, wobei a so flüchtig gesprochen wird, daß man es kaum hört), noch ein abgebrochenes (wo die Endsilbe men ganz oder nahezu verschluckt wird), noch ein verwaistes (יְתוֹמָה — wenn der Amensager auf das vorausgegangene Lob- oder Segensgebet nicht aufgemerkt hat, sein Amen daher als verwaist erscheint). Der Sohn Asai's sagt: jeder, welcher antwortet ein verwaistes Amen, dessen Kinder werden Waisen sein, wer ein beschleunigtes, dessen Tage werden beschleunigt (abgekürzt) sein, wer ein abgebrochenes, dem werden abgebrochen seine Tage, und jeder, welcher lange verweilt bei dem Amen, dem werden verlängert seine Tage und Jahre"; daher das langgedehnte Aussprechen des Amen beim Synagogengottesdienst. Im kirchlichen Choralgesang ist für das Amen die Sangesweise (am Schluß der Orationen und der Segensertheilung tonus rectus, einfach neumirt vor der Präfation, reicher und nach Verschiedenheit der Feierlichkeit verschieden neumirt am Schlusse des Gloria, Credo, der Hymnen) auctoritativ genau normirt und dadurch einem beschleunigten und einem abgebrochenen Amen vorgebeugt; das verwaiste hat der Liturg selber allzeit gewissenhaft zu vermeiden, indem er stets auf den Inhalt des vorausgehenden Gebetes u. s. w. achtet, um zu dessen Inhalt mit Geist und Herz (I Kor. 14, 15) Ja und Amen sagen zu können.

3. Gleich dem Amen ist auch das Alleluja aus der jüdischen in die christliche Liturgie herübergekommen und in dieser unübersetzt geblieben. Entsprechend seiner Wortbedeutung („Lobet Gott") gibt es schon im alten Testa-

[1] Vgl. über dasselbe des Näheren Hoppe, die Epiklesis S. 244 ff.; dazu Euseb. K.-G. VII. c. 9.

ment und sodann in der Apokalypse des hl. Johannes dank- und jubelvollen Stimmungen religiösen Ausdruck und bildet es zum Oestern den Abschluß, mitunter auch die Einleitung eines Lob- und Triumphgesanges. Gerade so erscheint es auch in der kirchlichen Liturgie (in Messe und Stundengebet), theils (und zwar einfach oder gedoppelt, ja selbst verdreifacht) als Epiphonem[1] zu längeren oder kürzeren Texteswortten, welche direct Jubel ausdrücken oder doch in einer Zeit des Jubels und Triumphes gesprochen werden, theils am Anfang solcher Texte, theils am Anfang und auch am Schluß; nicht selten steht es im Stundengebet ohne allen weiteren Text, drei-, vier-, ja neunmal hinter einander.

Der Gebrauch des Alleluja in der Liturgie ist im Orient und im Occident uralt, hatte aber nicht immer und überall die gleiche Ausdehnung. Dermalen verschwindet nach römischem Ritus das Alleluja nur auf kurze Zeit vollständig aus der Liturgie, nämlich in der mit Septuagesima beginnenden Zeit ernster und büßender Vorbereitung auf das hohe Osterfest. In der Vesper des Samstages vor dem Sonntag Septuagesima wird durch Hinzufügung von zwei Alleluja zum Benedicamus Domino und zum Deo gratias das „tempus allelujaticum" feierlich geschlossen, um erst im Hochamt des Charsamstages (das in alter Zeit in der Auferstehungsnacht gehalten wurde) durch den ergreifenden Alleluajagesang nach der Epistel wieder feierlichst eröffnet zu werden[2]. Den ausgedehntesten Gebrauch macht sofort die Kirche vom Alleluja in der österlichen Zeit, in welcher der Triumph Christi über Tod und Hölle gefeiert wird und in gewissem Sinne schon die Freuden des Himmels, wo man nur noch Alleluja singt (Offbg. 9, 1—6) anticipirt werden; „quoniam Alleluja futurae beatitudinis quasi proprium est vocabulum, jure eo tempore magis frequentatur, quo resurgens Dominus ejusdem beatitudinis spem nobis propinavit et promisit" (Rupert. Tuit. de divin. off. I. c. 35). Während des ganzen tempus paschale werden beim Stundengebet dem Invitatorium, jeder Antiphon, jedem Lectionsresponsorium und jedem Versikel je ein, den kleinen Responsorien (in den Horen) je zwei Alleluja beigefügt, was in ähnlicher Weise auch an Weihnachten, an Epiphanie und Frohnleichnam geschieht, welche besonders hohe und freudenreiche Feste sind.

[1] Ἐπιφώνημα bezeichnet eine Schlußformel überhaupt, und speciell die von der Gemeinde oder vom Chor am Schluß des von Einem oder von Mehreren vorgetragenen Psalmes oder Hymnus in Form eines Responsoriums beigefügten Worte, z. B. die Doxologie. Epiphonische Vortragsweise der Psalmen heißt daher jene, bei welcher Einer oder Mehrere den ganzen Psalm vortragen und die zuhörende Gemeinde oder der Chor dann nur am Schluß einfällt; geschieht dieß aber nach jedem einzelnen Psalmverse, wie z. B. im Invitatorium, oder doch öfter während des Psalmes, so ist das hypophonisch (Const. apost. II. 57 ὑποψάλλειν); schon im alten Testamente wurde Ps. 135 hypophonisch gesungen, nämlich nach jedem Vers das ἀκροστίχιον „quoniam in aeternum misericordia ejus" vom Volk wiederholt. Werden die Verse (Strophen) abwechslungsweise von zwei Chören oder von einem Einzelnen und dem Chor vorgetragen, wird somit hin und wieder (ἀντί), hinüber und herüber gesungen, so nennt man diese Sangesweise schon seit altchristlicher Zeit antiphonisch; wenn Alle zumal singen, symphonisch.

[2] Im Pontificalamt des Charsamstags begibt sich der Subdiakon, nachdem er die Epistel gesungen, zum Throne des Bischofs und spricht: „Reverendissime pater, annuntio vobis gaudium magnum, quod est Alleluja", worauf der Bischof durch das dreimalige, immer höher zu singende Alleluja das tempus allelujaticum wieder eröffnet.

In der heiligen Messe sodann, wo tempore paschali auch Introitus (zwei), Offertorium und Communio (je ein) Alleluja erhalten, tritt von Sabbatum in albis[1] an bis zum Schluß der österlichen Zeit zwischen Epistel und Evangelium der „größere Allelujagesang" (vier Alleluja in Verbindung mit zwei Schriftversen) ein, während dann das Graduale, welches durchschnittlich ernsteren Charakter hat und von den Mittelalterlichen geradezu als „bußwärtiger Gesang" bezeichnet wurde, ganz verschwindet[2]. — Außerhalb der österlichen Zeit ist der Gebrauch des Alleluja im Stundengebet und in der heiligen Messe weniger häufig. In ersterem bedient sich die Kirche regelmäßig des Alleluja nur zu Anfang der einzelnen Gebetsstunden nach dem auf das Deus in adjutorium folgende Gloria Patri, wohl in der Absicht, um gleich zu Anfang des Gebetes mit der Alleluja singenden Kirche im Himmel sich zur Gebetsgemeinschaft zusammenzuschließen. Nur an den Sonntagen hat, weil sie die allwöchentliche Recapitulation des Osterfestes sind, das Alleluja auch extra tempus paschale im Stundengebet einen ausgedehnteren Gebrauch gefunden, nämlich in den Laudes und in den Horen, an den Sonntagen des Adventes, als der Zeit freudigen Sehnens nach dem Erlöser, auch in der Vesper. — In der heiligen Messe hat außerhalb der österlichen und bis zum Beginn der Septuagesimalzeit zwischen Epistel und Evangelium (nach dem Graduale) der „kleinere Allelujagesang" (drei Alleluja in Verbindung mit einem Vers) seinen Platz behufs freudiger Erhebung und Stimmung der Herzen für die nachfolgende frohe Botschaft des Evangeliums. Dieser kleinere Allelujagesang fällt nicht bloß während der eigentlichen kirchlichen Bußzeit (von Septuagesima bis Ostern), sondern auch außerhalb derselben an solchen Tagen ganz weg, welche mehr oder weniger das Gepräge büßenden Ernstes haben, nämlich an den Quatemperferien, an den Ferien (nicht an den Sonntagen) des Adventes und an den jejunirten Vigilien; an den Rogationstagen, welche ursprünglich Bußtage waren, am Pfingstsamstag und an den Ferien des Pfingstquatempers ist, weil sie in die österliche Zeit fallen, das Alleluja aus der Messe nicht ganz verschwunden, aber wegen des Fastens nur mit Beschränkung beibehalten. Die Natur und Bestimmung des Allelujagesanges bringt es mit sich, daß derselbe überall, wo er vorkommt, verhältnißmäßig besonders reiche Melodien hat, was namentlich von dem Allelujagesang in der heiligen Messe nach dem Graduale gilt, welcher in den textlosen Jubilus ausläuft, von welchem in der speciellen Liturgik im Zusammenhang mit den Meßsequenzen des Näheren die Rede sein wird. Es wurde früher (S. 493–494) bemerkt. daß die Doxologie als vox laetitiae von der Todtenliturgie ausgeschlossen

[1] Nicht schon am Ostersonntag, weil die Freude der Kirche erst am Sabbatum in albis voll wurde, wo die Neugetauften nach römischem Brauch ihre weißen Kleider ablegten und als Mündige in Christo aus den Cancellen des Presbyteriums unter die Schaaren der Gläubigen entlassen wurden. Näheres hierüber in der speciellen Liturgik; über die Freude Gottes und der Kirche an den Quasimodogeniti vgl. Clem. Alex. Paedag. I, 5.

[2] Auch außerhalb der Messe und des Stundengebetes, z. B. bei Andachten in gratiarum actionem, bei feierlichen Litaneien wird tempore paschali den Versikeln Alleluja beigefügt, wenn dieselben nicht ausgesprochenen Bittcharakter haben, wie z. B. die Versikel nach der Allerheiligenlitanei, beim Wettersegen, bei der Oratio pro rege; weil flehentliche Bitte, hat das Adjutorium nostrum etc. niemals das Alleluja.

sei; selbstverständlich gilt das auch vom Alleluja, obschon die Kirche kein Bedenken trägt, am Grabe ihrer Kinder den Lobgesang des Zacharias anzustimmen. Die Griechen bedienen sich wie in der kirchlichen Bußzeit (vgl. z. B. die Präsanctificatenmesse in der Quadragesima) so auch in der Todtenliturgie des Alleluja, wie sie im Todtenofficium auch die Doxologie gebrauchen; schon Cyprian (de mortal. c. 22) ermahnte die Gläubigen, über den Tod der Christen, der ja Versetzung in die himmlische Freude sei, nicht zu trauern, und der Areopagite (hier. eccl. VII. 1) schrieb, der Tod der Heiligen (Christen) erfolge in Freude und unerschütterlicher Hoffnung, da er zum Ziel aller Kämpfe führe.

a. Das hebräische הַלְלוּ יָהּ (lobet Jah, d. i. Jehova) lassen schon die LXX durchweg unübersetzt und transscribiren es mit Ἀλληλούϊα. Von den protocanonischen Büchern hat das Alleluja bloß der Psalter und zwar bald nur am Anfang des betreffenden Psalmes (Vulg. Ps. 111. 112), bald nur am Ende (Ps. 115—117), bald am Anfang und am Schluß (Ps. 106. 113. 135. 146—150). Wie bei dem Hosannaruf, so scheint auch beim Alleluja die ursprüngliche Wortbedeutung bald in den Hintergrund getreten und scheint das Alleluja ein allgemeiner Jubel- und Siegesruf geworden zu sein; so ist im Buche Tobias (13, 22; vgl. III Makkab. 7, 13) und in der geheimen Offenbarung (19, 1—6) das Allelujasingen bereits gleichbedeutend mit Jubeln überhaupt, mit Danksingen nach erlangter Rettung, nach errungenem Sieg. Besonders feierlich erklang das Alleluja bei der jüdischen Paschafeier, bei welcher die Hallelpsalmen 112—117 (mitunter auch großes Hallel genannt) gesungen wurden, und zwar Ps. 112—113 vor der Leerung des zweiten Paschabechers, Ps. 114—117 gegen Schluß der Mahlzeit, nachdem der vierte Paschabecher eingeschenkt war. In der jüdischen Osternacht, beim Paschamahl der Hebräer gesungen, war das Alleluja Ausdruck des Jubels für die Befreiung aus der Knechtschaft Aegyptens. Die Befreiung aus dieser Knechtschaft selber aber war Typus gewesen von der Erlösung der Welt aus der Knechtschaft der Sünde und des Todes durch Jesu Tod und Auferstehung, weßhalb es für die Christen um so näher lag, auch ihrerseits um Ostern Alleluja zu singen, als Christus selber beim Paschamahl, bei der Einsetzung seines Sünde und Tod überwindenden Opfers das Hallel mit seinen Jüngern gesungen (Matth. 26, 30) und darin dem typischen Paschahallel seine Erfüllung gegeben hatte. Nichts war daher natürlicher, als daß die Christen zunächst ihre Paschafeier durch Allelujasingen auszeichneten und daß sie sodann auch bei der eucharistischen Feier überhaupt dem Alleluja einen Platz einräumten. Als ebenso natürlich erscheint es, daß sie das seiner wesentlichen Bedeutung nach ohnehin gemeinverständliche Alleluja unübersetzt ließen, um es in der Sprache zu singen, in welcher der Heiland selber bei der ersten christlichen Opferfeier es gesungen und in welcher es nach Angabe der geheimen Offenbarung (19, 1 ff.) droben im Himmel die Engel und Heiligen vor Gottes Angesicht singen zur stetigen Feier des Sieges in Christo. Man betrachtete das Alleluja in der Liturgie, eben weil es auch droben im Himmel, beim himmlischen Opfer und Opfermahl gesungen wird, als einen Tropfen himmlischer Freude für die Erdenpilger (Rupert. Tuit. de divin. off. I. c. 35) und das Allelujasingen als consociatio cum angelicis choris (Isidor. de off. eccl. I. c. 13), als anticipatio futurae gloriae, eine Auffassung, aus der sich das Verstummen des Allelujagesanges in der Zeit intensivster Buße wie von selbst ergab. Weil man im Allelujagesang ein Stück Himmel auf Erden erblickte, trennte man sich beim Beginn der Septuagesimalzeit so schwer von demselben, wie die verschiedenen mittelalterlichen Riten bei Ablegung des Alleluja (cf. *Martene*, de antiqu. eccl. rit. lib. IV. c. 16) ersehen lassen. Um sich vor Beginn des „Alleluja clausum“ noch recht nach Herzenslust

im Allelujasingen zu erlaben, hatte man in Autun zu Beginn der Septuagesimalzeit ein eigenes officium allelujaticum mit Vesper, Matutin und Laudes, worin das Alleluja fast unzählige Male wiederkehrte. Der Hymnus dieses Officiums, welcher die Bedeutung des Alleluja sehr schön darlegt, lautete wie folgt:

Alleluja dulce carmen,
Vox *perennis gaudii,*
Alleluja laus suavis
Et *choris coelestibus,*
Quam canunt Dei manentes
In domo per saecula.

Alleluja laeta mater
Concivis Jerusalem,
Alleluja vox tuorum
Civium gaudentium;
Exules [1] *nos flere cogunt*
Babylonis flumina.

Alleluja non meremur
In perenne psallere,
Alleluja vox reatus
Cogit intermittere,
Tempus instat, quo peracta
Lugeamus crimina.

Unde laudanda precamur
Te beata Trinitas,
Ut tuum nobis videre
Pascha des in aethere [2],
Quo tibi laeti canamus
Alleluja perpetim.

Die Oration dieses Officiums lautete:

Deus, qui nos concedis allelujatici cantici deducendo (Ablegen) solemnia celebrare, da nobis in aeterna beatitudine cum Sanctis tuis Alleluja cantantibus perpetuum feliciter Alleluja posse cantare. Per Dominum etc. Vgl. *Ducange*, Glossarium s. v. Alleluja, wo auch die förmliche Beerdigung des Alleluja (einer es vorstellenden Figur) durch die Chorknaben der Kathedrale in Toul (nach dem Benedicamus der Non am Samstag vor Septuagesima) in Kürze beschrieben ist.

b. So wahrscheinlich es schon a priori ist, daß der Allelujagesang bereits in den Tagen der Apostel auch in die christliche Liturgie Aufnahme fand, so lassen sich doch aus der ältesten christlichen Literatur keine positiven Belege dafür beibringen. Weder bei Justin dem Martyrer, noch in der Zwölfapostellehre, noch in der Clementinischen Liturgie begegnen wir dem Alleluja; aber die Liturgie des hl. Basilius und die des hl. Chrysostomus haben es, und da zu Hieronymus' Zeit in Bethlehem selbst der Landmann hinter dem Pfluge Alleluja sang (epist. ad Marcell. Vall. XLIII. c. 12), so wird der Schluß berechtigt sein, daß der Pflüger es beim Gottesdienste hatte singen hören, sowie man daraus, daß nach Tertullians Bericht (de orat. 21) die eifrigen Christen ihren Privatgebeten das Alleluja anreihten, mit Recht geschlossen hat, daß ein ähnlicher Brauch auch beim öffentlichen

[1] Man erblickte in der Septuagesimalzeit, welche nach vielen mittelalterlichen Erklärern erst mit dem Samstag vor dem weißen Sonntag ihren vollen Abschluß erhielte, ein Nachbild der 70 Jahre des babylonischen Exils.

[2] Himmlisches Pascha.

Gottesdienst bestanden habe und erst aus diesem in die private Religionsübung gekommen sei (vgl. Harnack, der christliche Gemeindegottesdienst S. 360). Aus Augustin[1] erfahren wir, daß man in der österlichen Zeit (Quinquagesima — Pentecoste) überall ohne Ausnahme das Alleluja sang, daß aber vielfach auch außerhalb der genannten Zeit Allelujagesang stattfand. Letzteres ist nach Einigen schon frühe auch in der römischen Kirche bis auf Papst Damasus der Fall gewesen, welcher alsdann den Allelujagesang auf die österliche Zeit eingeschränkt haben soll, worauf Gregor I. die frühere Praxis wieder hergestellt habe, gemäß welcher bis zur Stunde auch extra tempus paschale mit alleiniger Ausnahme der kirchlichen Fast- und resp. Bußtage das Alleluja gesungen wird. Allein es herrscht in Beziehung auf die einschlägige Praxis der römischen Kirche vor Gregor I. nicht völlige Klarheit, da Leseart und Deutung der hier in Betracht kommenden Stelle aus Gregors Briefen schwankend sind. Diese Stelle (epist. lib. IX. c. 12) lautet nach der Leseart bei Coustant (epist. Pontif. pag. 615) also: Ut Alleluja hic (Romae) *non* diceretur (sc. extra Pentecostes tempora) de Hierosolymorum ecclesia ex beati Hieronymi traditione tempore beatae memoriae Damasi papae traditur tractum. Et ideo magis in hac re (in Sachen des Allelujagesanges) illam consuetudinem amputavimus, quae hic a Graecis fuerat tradita[2]. Nach einer anderen Leseart (mit Weglassung des non nach hic) und Deutung[3] hätte man in Rom bis auf Damasus das Alleluja nur in der österlichen Zeit gesungen und wäre der Brauch, es auch außerhalb dieser Zeit zu singen, unter Damasus aus dem Orient her eingeführt worden, womit die Nachricht bei Hieronymus stimmen würde, daß man zu Ende des vierten Jahrhunderts in Rom sogar bei Exsequien Alleluja sang (epitaph. Fabiolae c. 11). Vielleicht ist der Allelujagesang bei den Exsequien und in der Quadragesima die von Gregor abgestellte Gewohnheit, welche von den Griechen her auch in Rom Eingang gefunden hatte. — Wie Isidor von Hispalis (de off. I. c. 13) uns versichert, sang man in der afrikanischen Kirche das Alleluja nur in der österlichen Zeit (Pentecoste) und an den Sonntagen (extra Quadrages.) „pro significatione futurae resurrectionis et laetitiae", dagegen in Spanien nach altem Herkommen auch an anderen Tagen, „praeter dies jejuniorum vel Quadragesimae", weil ja geschrieben stehe: „*semper* laus ejus in ore meo". Damit stimmt auch der Canon 11 des vierten Concils von Toledo (633), wo das Alleluja auch noch für den Tag der Neujahrskalenden untersagt ist, welchen die Christen im Hinblick auf den heidnischen Unfug dieses Tages als Fasttag hielten; für die Exsequien hat genanntes Concil das Alleluja nicht verboten, wie denn noch bis zur Stunde die mozarabische (toletanische) Liturgie im sogenannten Lauda der Todtenmesse das Alleluja hat.

c. Luther erwähnt in der formula Missae unter den Bestandtheilen, welche aus der kirchlichen Liturgie füglich beibehalten werden können, ausdrücklich den Allelujagesang zwischen Epistel und Evangelium, wie wir ihm denn auch in älteren protestantischen Liturgien (aber ohne den „Notenschwanz" am letzten Alleluja) begegnen; auch die neue officielle preußische Agende (von 1822), deßgleichen die

---

[1] An Januarius (epist. 55. edit. Maurin. c. 32) schreibt er also: Ut Alleluja *per illos solos dies quinquaginta* in ecclesia cantetur, *non usquequaque* observatur; nam *et aliis diebus* varie cantatur alibi atque alibi, *ipsis autem diebus* (sc. quinquaginta) *ubique*. Daß zu Augustins Zeit die afrikanische Kirche in der Quadragesima kein Alleluja sang, erhellt aus mehreren Stellen bei ihm, z. B. aus Enarrat. in Ps. 110. 148.

[2] In diesem Sinne scheint auch der Verfasser des Pseudoisidorischen Briefes von Hieronymus an Damasus (bei *Hinschius*, Decret. Pseudoisidor. p. 490) die Stelle Gregors, welche ihm vorgelegen hat, gedeutet zu haben.

[3] Vgl. Innsbr. theolog. Zeitschrift Jahrg. 1885, S. 565 f.

bayerische[1] haben zwischen Epistel und Evangelium ein doppeltes Alleluja (in der bayerischen: Halleluja); Bähr (Gottesdienstordnung S. 204. 215 f.) hatte für die badische sogar ein dreifaches vorgeschlagen. In seiner deutschen Meßordnung thut Luther eines Allelujagesanges zwischen Epistel und Evangelinm schon nicht mehr Erwähnung, sondern schreibt ein deutsches Lied vor, wie denn auch viele spätere protestantische Agenden hier das sogenannte Hauptlied einschoben.

§ 37.

Von der liturgischen Musik (Kirchenmusik) im Allgemeinen, ihrem Wesen, ihrem Zweck, ihren wesentlichen Eigenschaften.

1. Schon oben S. 385 wurde darauf hingewiesen, daß viele liturgische Texte behufs größerer Feierlichkeit der Kultacte und zur Erzielung eines tieferen, weihevolleren Eindruckes auf die Zuhörer musikalisch vorgetragen werden. Da gesungene Texte nicht etwa bloß bei der Feier des heiligen Opfers, sondern durch die ganze Liturgie hin vorkommen, wird vom liturgischen Gesang, von der liturgischen Musik am füglichsten in der allgemeinen Liturgik[2], und zwar in dem Hauptstück „von den in der Liturgie öfters wiederkehrenden Formen des Wortes" gehandelt. Hiernach sollte der Titel unseres Paragraphen eigentlich lauten: „vom liturgischen Gesang"; allein da zur Liturgie auch andere als Sangestöne, nämlich auch Töne von Instrumenten zugelassen sind, haben wir die Bezeichnung „liturgische Musik" gewählt, für die man gewöhnlich den Namen Kirchenmusik gebraucht. Das Prädicat „liturgisch" gebrauchten wir, um schon in der Ueberschrift das anzudeuten, was für die Kirchenmusik als charakteristisch erscheint, nämlich daß sie ein Bestandtheil der (feierlichen) Liturgie ist und darum den Zwecken derselben entsprechen, nicht bloß äußerlich, sondern auch geistig sich ihr eingliedern muß.

2. Musik als schöne Kunst ist die Fertigkeit, etwas geistig Schönes (erhabene Ideen und Gefühle) in wohl gegliederten und zu einem Ganzen verbundenen Sanges- und resp. Instrumentaltönen möglichst adäquat auszudrücken. Die Musik stand von jeher in nächster Beziehung zur Poesie, als deren Feierkleid sie sich erweist, indem sie als Gesang das poetische Wort verklärt, dessen Ausdruck und Eindruck steigert und es möglichst schön, eindringlich und

[1] Diese enthält auch im Beerdigungsritus das Halleluja, vom Geistlichen und von der Gemeinde responsorisch gesprochen.

[2] Daß die Liturgik sich auf Entwickelung der einschlägigen Principien, auf Darlegung der positiv-kirchlichen Vorschriften und auf einen kurzen Ueberblick über die Geschichte der Kirchenmusik beschränken müsse, dürfte klar sein. Hierin das rechte Maß zu treffen, ist um so schwerer, als aus den letzten zwei Decennien eine sehr umfangreiche, auf Theorie, Praxis und Geschichte sich erstreckende kirchenmusikalische Literatur vorliegt, deren volle Bewältigung nur dem Musiker von Fach möglich ist. Wir verweisen auf unsere einschlägigen Literaturangaben S. 68. 96. 137—139. Unentbehrlich für gründliche, namentlich geschichtliche Studien über Kirchenmusik sind die betreffenden Quellenwerke von Gerbert, Coussemaker und Ambros; für den Zweck kürzerer Orientirung ist besonders Jakob, die Kunst im Dienste der Kirche, Schlecht, Geschichte der Kirchenmusik, Gabler, die Tonkunst in der Kirche (1883), und Jungmanns Aesthetik zu empfehlen; die rechtskräftigen kirchlichen Vorschriften sind erläutert in dem Schriftchen von Ign. Mitterer, die wichtigsten kirchl. Vorschriften für kath. Kirchenmusik, Regensburg 1885, und in der sehr praktischen Schrift von Selbst, der kath. Kirchengesang beim hl. Meßopfer, 1880.

genußbringend macht. Auch die Musik ohne allen Sangestext, auch die bloße Instrumentalmusik vermag geistig Schönes (höhere Gefühle) auszudrücken, aber viel unvollkommener und unbestimmter als der Gesang, weßhalb sie von der Liturgie der Kirche fast vollständig ausgeschlossen ist.

a. Musik leitet sich ab von μουσική (sc. τέχνη) und bezeichnete ursprünglich die Kunst der Musen, welche bei Homer noch lediglich als Göttinnen des Gesanges erscheinen, die droben im Olymp singen und hienieden den Dichter zum Gesange begeistern, ihm die Lieder in die Seele legen; nachmals wurden einzelnen der Musen auch Instrumente beigelegt, wie denn auch die Griechen schon ziemlich frühe den Gesang mit Saiteninstrumenten zu begleiten pflegten. Weil im Alterthum die Tonkunst regelmäßig in Verbindung mit der Poesie aufzutreten pflegte, bezeichnete man in Rom wie in Griechenland mit dem Worte Musik niemals die Instrumentalmusik für sich allein; erst in neuerer Zeit, seitdem auf profanem Gebiete die Instrumentalmusik sich neben dem Gesang als selbständige Kunst geltend machte und entwickelte, hat das Wort Musik seinen ursprünglichen Sprachgebrauch vielfach verloren und denkt man, wenn von Musik die Rede ist, häufig nur mehr an Instrumentalmusik. Auf kirchlichem Gebiete blieb der alte Sprachgebrauch erhalten, und versteht man unter Kirchen-Musik oder liturgischer Musik entweder nur Gesang (homophonen, resp. unisonen oder polyphonen) oder Gesang begleitet und unterstützt von Instrumentalmusik. Wenn Stein (die katholische Kirchenmusik S. 4) unter Kirchenmusik „nur die kirchliche Figuralmusik mit Ausschluß des Gregorianischen Chorals und Volksgesanges" versteht, so ist das eine unnöthige Verengung des Begriffes, für die man sich übrigens auf die Bulle Benedicts XIV. über Kirchenmusik (Anfang derselben) und auf die Caerem. episcop. lib. I. c. 28, n. 1. 12 berufen kann.

b. Bekanntlich haben sich die Alten, besonders Plato und Aristoteles, über die Instrumentalmusik ohne Sangestext (ψιλὴ μουσική) ungünstig geäußert; schon Plato zählt eine solche Musik nicht zu den schönen Künsten, hauptsächlich aus dem Grunde, weil man ohne Text die Melodie nicht verstehen und nicht wissen könne, was sie will. Unter Berufung auf die Alten und gestützt auf beachtenswerthe innere Gründe hat noch neuestens Jungmann (Aesthet. n. 543 ff.) der „selbständigen Instrumentalmusik" entschieden den Charakter einer „schönen" Kunst abgesprochen. Gehört es ja doch zum Wesen jeder schönen Kunst, daß sie Ideen, daß sie etwas geistig Schönes in möglichst adäquaten Formen zu sinnenfälligem Ausdruck bringt, was bei der bloßen Instrumentalmusik allerdings nicht der Fall zu sein scheint. Wohl mag dem Meister, welcher z. B. eine Symphonie componirt, eine bestimmte Idee vorschweben, es mag seine Seele von erhabenen Gefühlen ergriffen und erfüllt sein, allein — so sagt man — es ist und bleibt nun einmal unmöglich, durch Töne allein, durch Melodie ohne Text, dem, was die Seele erfüllt, einen bestimmten und klaren Ausdruck für Andere zu geben, denn sonst könnten derlei Musikstücke nicht von Verschiedenen in so ganz verschiedener, oft geradezu entgegengesetzter Weise gedeutet werden (Hanslik). Die musikalischen Töne ohne Text wirken, so behauptet man weiter, lediglich pathologisch oder physiologisch auf die Nerven, vermögen im Hörer nur sinnliche, keine ästhetischen Gefühle hervorzurufen, können daher für ihn auch nicht Träger von Ideen, von höheren, geistigen Gefühlen sein und vermögen nur einen sinnlichen, keinen ästhetischen Genuß zu bereiten. Wohl könne die äußere Veranlassung, können die äußeren Umstände, unter welchen solch' ein Musikstück entsteht und resp. aufgeführt wird, dazu beitragen, daß die Hörer der textlosen Melodie einen mehr oder minder bestimmten, den Intentionen des Componisten entsprechenden geistigen Eindruck bekommen, allein an den Tönen als solchen liege das nicht.

Wiewohl das Angeführte Manches für sich hat, so vermag ich doch, zumal im Hinblick auf I Kor. 14, 7, nicht unbedingt beizupflichten. Bekanntlich hat schon der hl. Augustin auf Grund tiefinnerer Erfahrung gesagt: „Omnes affectus *spiritus* nostri pro sui diversitate habere proprios modos (Melodie) in voce et cantu, quorum nescio qua occulta familiaritate excitentur“ (Conf. X. 33). Offenbar hat der Heilige an dieser Stelle[1] nicht die bloß sinnlichen Affecte im Auge, welche durch physische Einwirkung musikalischer Töne auf die Nerven in der niederen Region des sinnlichen Strebens und Genießens entstehen, sondern er redet von Gefühlen im vollen Sinne des Wortes, von Gefühlen, welche auch geistiger Natur und daher ohne geistige Mitthätigkeit, ohne wahrhaft idealen Gehalt nicht denkbar sind[2]. Gibt aber die musikalische Melodie an und für sich, ohne Text, solchen Gefühlen mannigfacher Art Ausdruck und ruft sie dieselben auch in Anderen hervor, dann vermag sie doch nicht bloß sinnliche Affecte, nicht bloß eine vage und unbestimmte Disposition zu eigentlichen und höheren Gefühlen, sondern solche Gefühle selber zu erzeugen, ohne Zweifel dadurch, daß sie mittelst des sinnlichen Affectes, den sie zunächst und pathologisch erzeugt, zugleich unmittelbar auf den Geist entsprechend wirkt, dessen Erkenntniß- und Strebethätigkeit in bestimmter Weise beeinflußt und das entsprechende geistig Schöne (bewußtes Gefühl) in ihm wachruft. Uebrigens werden auch derartige affectus *spiritus* immerhin das Gepräge der Allgemeinheit und Dunkelheit an sich tragen, wenn die betreffende Melodie nicht durch einen Text oder doch durch die äußeren Verhältnisse und Umstände[3] noch an Bestimmtheit und Klarheit gewinnt. Anstatt die Instrumentalmusik, überhaupt die textlose Musik kurzweg und ganz vom Bereiche der schönen Künste auszuschließen, möchten wir ihr daher lieber nur einen niederen Rang unter denselben einräumen, vorausgesetzt, daß sie nicht die bloße Sinnlichkeit stimulirt und ergötzt und dadurch vielleicht sittlichen Schaden anrichtet, sondern daß sie auch dem Geiste einen wenigstens sittlich erlaubten Genuß gewährt, indem sie etwas geistig Schönes und Gutes, wenn auch weniger bestimmt und klar, zum

[1] Er redet allerdings nur von der Gangesmelodie („in voce et cantu“), aber von dieser an sich und von der Kraft, welche sie aus sich dem Text verleiht; das Gleiche wird doch wohl *suo modo* auch von der Instrumentalmelodie gelten; sind ja musikalische Instrumente in gewissem Sinne Surrogate der *vox humana*, die sie in mannigfachster Weise nachahmen.

[2] Ueber Entstehung, Wesen und Arten der Gefühle vgl. die gründliche Abhandlung von Prof. Dr. Alois Schmid in dem Jahresbericht der Görresgesellschaft (philos. Section) 1884 und Jungmanns Schrift über das Gemüth, 2. Aufl. 1885.

[3] Das Caeremoniale episcoporum (I. c. 28. n. 3) schreibt vor, daß beim feierlichen Einzuge des Bischofes, Legaten u. s. w. in die Kirche nur Orgel gespielt werde, also Musik ohne Text ertöne; was diese für eine Bedeutung habe, daß sie Gefühle religiöser Freude und Ehrfurcht ausdrücken und wach rufen wolle, wird hier schon durch die äußere Veranlassung klar; ebenso kann es keinem Zweifel unterliegen, daß durch das im Ceremoniale erwähnte Orgelspiel (graviori et dulciori sono) während der Wandlung Affecte der Anbetung und herzlichen Hingabe an den eucharistischen Gottmenschen ausgedrückt werden wollen und sollen. Gesetzt daher, die Orgelmelodien könnten wirklich für sich allein keine bestimmten religiösen Gefühle und Ideen ausdrücken, so erhielten sie in den bezeichneten Fällen doch durch ihre Stellung ein mehr oder minder bestimmtes religiöses Gepräge, wie ja auch die Choralmelodien, deren lateinischen Text das Volk nicht versteht, gleichwohl eine entsprechende religiöse Stimmung wecken, und resp. sie erhöhen können, weil ja das Volk die Bedeutung dieser Gesänge z. B. in der heiligen Messe im Großen und Ganzen kennt. Schon der hl. Thomas hat in diesem Betreff ganz richtig bemerkt: Etsi aliqui non intelligant, quae cantantur, intelligunt tamen propter quid cantantur, scilicet ad laudem Dei, et hoc sufficit ad devotionem excitandam (Summa theol. II. 2. q. 91. art. 2).

Ausdruck bringt. — Da in der Liturgie die zur Anwendung kommende Musik regelmäßig ganz bestimmten religiösen Ideen Ausdruck geben und in den Gläubigen klare und bestimmte Affecte, und zwar solche religiöse Affecte hervorrufen soll, welche den betreffenden heiligen Handlungen möglichst entsprechen, so ist nach dem bisher Dargelegten von selbst klar, warum textlose Musik vom Gottesdienste der Kirche fast gänzlich fern gehalten und Instrumentalmusik (abgesehen vom Orgelspiel) nur zum Begleiten und Unterstützen der liturgischen Sangesmelodien zugelassen ist; warum gewisse Instrumente selbst vom bloßen Begleiten ausgeschlossen sind, wird später gezeigt werden. Hier sollte nur vom Werth resp. Unwerth der textlosen Instrumentalmusik für die Liturgie im Allgemeinen die Rede sein.

c. Immer und überall war es anerkannt und Jedermann weiß es aus Erfahrung, daß es keine andere Kunst gibt, die so unmittelbar und so gewaltig auf das menschliche Gemüth wirkt, wie die Musik, insbesondere der Gesang, bei welchem der Mensch das, was sein Inneres erfüllt, ohne alle weitere Vermittlung und darum so unmittelbar packend im musikalischen Wort zum Ausdruck bringt. Als der Hauptquell des gewaltigen Einflusses der Musik erscheint die Melodie mit dem ihr innewohnenden Rhythmus, welche beide zusammen das eigentliche Wesen der Musik ausmachen und in welchen implicite auch schon die Harmonie beschlossen ist. Es wurde bereits oben gesagt, daß es in alter Zeit keine Musik ohne Text gab. Die poetischen Texte, welche bestimmt waren, in Sangesform oder melisch (μέλος) vorgetragen zu werden, hießen ᾠδαί, und die Art und Weise ihres gesanglichen Vortrages μελῳδίαι. Wir können die Melodie füglich definiren als eine wohlgeordnete Reihe von Tönen (der menschlichen Stimme, eines Instrumentes oder beider zumal), welche geeignet sind, mittelst zweckentsprechenden Steigens oder Fallens (Intervallen) bestimmte Gefühle und Ideen auszudrücken und in Anderen zu wecken, resp. das, was in einem Sangestext bereits in Worten ausgedrückt ist, noch völliger, lebensvoller und ergreifender in musikalischen Tönen zum Ausdruck zu bringen. Soll dieß erreicht werden, so darf die Melodie ihrem zugehörigen Texte nicht äußerlich beigefügt, sondern muß aus ihm herausgewachsen, ihm wenigstens gut angepaßt sein; es dürfen sodann die einzelnen Töne der Melodie nicht alle in gleicher Länge oder Kürze, in gleicher Zeitdauer und mit der gleichen Kraft vorgetragen werden, weil sonst ermüdende Eintönigkeit entstände; wie schon beim richtigen Sprechen (Sprachmelodie und Sprachrhythmus), so muß auch und um so mehr beim musikalischen Vortrag jeder Ton eine dem zu erreichenden Zweck entsprechende Zeitdauer und Kraft haben, es müssen Töne von längerer und kürzerer Dauer, von stärkerer und schwächerer Dynamik nach psychologischen und resp. ästhetischen Gesetzen mit einander wechseln, so daß eine dem zu erzielenden Ausdruck entsprechende mannigfaltige Bewegung, daß Leben und Fluß, daß Rhythmus in's ganze Tongebilde kommt. Melodie und Rhythmus gehören zusammen wie Leib und Seele, ja sie sind in ihrem innersten Wesen eins. — Harmonie in unserem Sinne hatten die älteren Griechen und haben bis zur Stunde die Orientalen nicht (Ambros, Gesch. d. Mus. I. 2. Aufl. S. 452 ff.); alle Sänger und resp. Instrumente, so viele ihrer auch sein mochten, hielten durchweg dieselbe Tonreihe (wenn auch in verschiedener Tonhöhe) und denselben Rhythmus, also die gleiche Melodie ein, so daß ihre Musik ein Unisono, daß sie homophon war im strengsten Sinne des Wortes. Den Gesang, bei welchem verschiedene selbständige Melodien (Stimmen — φωναί) erklingen und bei all' ihrer Selbständigkeit unter sich zusammenklingen (harmoniren), nennt man polyphonen Gesang; „er ist der harmonische, einheitliche Zusammenklang mehrerer mit Freiheit sich bewegender und ihr Inneres (geistig Schönes) ausdrückender Stimmen“ (contrapunktische Polyphonie). Folgen die harmonischen Stimmen unselbständig und unfrei

einer Hauptstimme (Melodie) als bloße Begleitung, oder ist eine selbständige Melodie gar nicht vorhanden und besteht die Composition lediglich aus zusammengeschweißten Accorden, so ist das harmonische Musik im modernen Sinne des Wortes, auch harmonische Polyphonie oder (wegen der Gleichzeitigkeit der einzelnen Stimmen) Homophonie im weiteren Sinne genannt.

3. Beigezogen zum Kultus der Kirche und Bestandtheil wenigstens ihrer feierlichen Liturgie geworden, führt die Musik den Namen Kirchenmusik, genauer „liturgische Musik". Die Bezeichnung „Kirchenmusik" will zunächst nur besagen, daß die betreffende Musik regelmäßig im Kirchengebäude, an der Kultusstätte, beim Kult aufgeführt werde. Eine solche Musik sollte freilich allzeit dem Sinn und Geist der Kirche, resp. ihrer Liturgie, sollte den bestehenden Vorschriften der Kirche entsprechen und insofern auch kirchliche Musik sein; allein es ist das leider vielfach nicht der Fall und erweist sich daher der Begriff Kirchenmusik keineswegs als identisch mit dem Begriff kirchliche Musik oder gar mit dem Begriff „Musik der Kirche"; denn Musik der Kirche, cantus ecclesiasticus, im eigentlichen und strengsten Sinne ist nur der Gregorianische Choral, wie er in den von der Kirche approbirten liturgischen Büchern steht; daß dieser dem Geiste der Kirche und ihrer Liturgie entspreche, dafür bürgt uns die approbirende kirchliche Auctorität, was bei keiner andern Art von Compositionen, und mögen sie noch so vortrefflich und nach allgemeinem Urtheil „kirchlich" sein, der Fall ist. Da nicht bloß bei Kultacten, die innerhalb des Kirchengebäudes stattfinden (Messe, Stundengebet, Spendung von Sacramenten und Sacramentalien), sondern auch bei solchen, die außerhalb desselben (Processionen u. dgl.) vollzogen werden, Musik stattfindet, dürfte auch aus diesem Grunde die Bezeichnung „liturgische Musik" passender sein als „Kirchenmusik" (vgl. S. 521). Die Kultacte der Kirche sind heilige Handlungen, und jene Musik, welche einen Bestandtheil solch' eines Kultactes bildet, ist daher heilige Musik (musica sacra).

Wir glauben gleich hier bei Feststellung des Sprachgebrauches betonen zu sollen, daß man der Prädicate „kirchlich" und „nichtkirchlich" oder „unkirchlich" in Sachen der Kirchenmusik nur sehr vorsichtig sich bedienen sollte. Nehmen wir „kirchlich" im oben besprochenen strengsten Sinne, dann wäre nur der Gregorianische Choral „kirchliche" Musik, und auch dieser nur nach den von Rom approbirten Gesangbüchern; jeden anderen Kirchengesang und resp. jede andere Kirchenmusik aber müßte man als „nichtkirchlich", als „unkirchlich" erklären, was doch gewiß in Beziehung auf die polyphonen Compositionen der alten und neueren Meister Niemand wird thun wollen, zumal wenn er sich die Nr. 1 des Kap. 28 im I. Buch der neuesten Ausgabe des Caeremoniale episcoporum näher angesehen hat. Meines Erachtens darf man als „nichtkirchlich" oder als „unkirchlich" nur solche Compositionen für liturgische Zwecke erklären, welche den in Beziehung auf Kirchenmusik erlassenen ausdrücklichen Vorschriften der kirchlichen Auctorität nicht entsprechen oder widersprechen und deren eigentlicher musikalischer Charakter (Melodie, Rhythmus, Harmonie u. s. w.) so beschaffen ist, daß sie nach der Sententia communis vel communior competenter (musikalisch gebildeter und kirchlich gesinnter) Beurtheiler weder zur Ehre Gottes noch zur Erbauung der Gläubigen, sohin auch für die Liturgie sich nicht eignen. Uebrigens weichen bekanntlich selbst die competenten Beurtheiler in ihren Ansichten über liturgische Compositionen nicht selten sehr von einander ab, worüber sich Niemand wundern wird, der außer dem Gregorianischen Gesang überhaupt noch andere Musik als zulässig für den liturgischen Gebrauch betrachtet

und der Individualität des Compositeurs für liturgische Zwecke nicht alle Berechtigung abspricht, was zu thun pure Unnatur und gewiß nicht kirchlich wäre. Auch die herrlichen Melodien des Gregorianischen Chorals tragen das Gepräge verschiedener Individualitäten, nur hat ihnen die Kirche durch Reception und Approbation den Stempel liturgischer Objectivität und entschiedener Kirchlichkeit aufgedrückt, oder — wenn wir wollen — hat diese verschiedenen Individualitäten als liturgisch berechtigt und zweckentsprechend erklärt, worin mir ein Hauptgrund zu liegen scheint, warum gute polyphone Compositionen die kirchlich recipirten Choralmelodien zur Grundlage haben sollen, was übrigens nicht allzu sehr urgirt und keinenfalls als ein eigentliches praeceptum aufgefaßt werden darf.

4. Schon von den ältesten Völkern wurde die Musik zum Gottesdienste beigezogen (Ambros a. a. O. I. S. 141. 145. 163 f.); bei den Griechen erscheinen bereits die ersten Versuche des Gesanges an den öffentlichen Gottesdienst angeknüpft, und wahrhaft großartig war die Rolle, welche die Musik in den besseren Zeiten bei den Opferfesten der Griechen spielte (vgl. des Näheren Ambros a. a. O. bes. S. 234—235). Das Volk Gottes, die Israeliten, hatten ihrer gehobenen Dankesstimmung gleich nach dem wunderbaren Zug durch's rothe Meer in einem Jubelgesang Ausdruck gegeben, zu welchem Mirjam, des Moses Schwester, und die übrigen Frauen unter Anwendung von Handpauken im Chor respondirten (Exod. 15, 1—21); der Ewige selber verordnete sodann, daß beim jüdischen Opferdienste an gewissen festlichen Tagen von Priestern auf silbernen Trompeten geblasen wurde (Num. 10, 10; vgl. Ps. 80, 4), und von Gott hatte David den Auftrag erhalten (II Chron. 29, 25), eine bis in's Kleinste geordnete Musik beim Gottesdienst einzuführen, so daß fortan die feierliche Opferdarbringung unter dem Psalmengesang der Leviten stattfand, welchen die Klänge von Cymbeln, Harfen, Zithern, Flöten und Trompeten im Unisono und in der Octav begleiteten (I Chron. 25, 1 ff. II Chron. 5, 12—13; 29, 25 u. ö. Esra 3, 10). Unbedenklich darf man behaupten, die Herbeiziehung der Musik zum öffentlichen Gottesdienst sei im Naturgesetz begründet, und daher ist schon a priori zu erwarten, daß auch beim Gottesdienst der Christen die Musik — wenigstens der Gesang — von Anfang an in Gebrauch gewesen sei, wie im nächsten Paragraphen des Näheren gezeigt werden soll.

5. Fragen wir nun gleich hier nach dem Zwecke der Musik beim öffentlichen Gottesdienste, so wird als solcher vielfach nur die erhebende Wirkung auf die Colenten, also die *aedificatio* hominum bezeichnet; noch Stein erklärt in seinem vortrefflichen Schriftchen über katholische Kirchenmusik zu wiederholten Malen, der Zweck der Kirchenmusik sei nur die Erbauung der Gläubigen (S. 4. 26). Wir haben aber schon früher, als vom Zweck der Kunst im Kultus überhaupt die Rede war (S. 442 ff.), darauf hingewiesen, daß bei der liturgischen Kunst in erster Reihe die *gloria Dei* und erst an zweiter Stelle die aedificatio hominum zu betonen sei. Das muß nun selbstverständlich auch in Beziehung auf die Musik beim Gottesdienste gelten. Ihr erster Zweck ist, den Kult an und für sich gotteswürdiger, majestätischer und feierlicher zu machen, ihm größeren Glanz zu verleihen und hierdurch die Ehre Gottes zu fördern. Der zweite Zweck ist, Musiker und Zuhörer auf's Wirksamste zu erbauen, dadurch ihr colere Deum gottgefälliger und verdienstlicher zu machen und indirect auch hierdurch

Gottes Ehre zu erhöhen. Im Nachfolgenden soll dieß nun etwas eingehender mit specieller Rücksicht auf die liturgische Musik der *Kirche* erörtert werden.

a. Bei der Liturgie (bei der Opferfeier, beim öffentlichen Stundengebet u. s. w.) soll das Innere des Liturgen sowohl als das der anwohnenden Gläubigen von erhabenen Ideen erfüllt, von religiösen Gefühlen bewegt sein, von Ideen und Gefühlen, die im Großen und Ganzen bestimmter Natur sind und zunächst im liturgischen Wort Ausdruck finden, welches durch die kirchliche Auctorität festgestellt ist und insofern unserer Liturgie einen *objectiven* Charakter verleiht. Wird nun dieses Wort nicht einfachhin gesprochen, sondern in einer seinem Inhalt und der Tagesfeier entsprechenden Melodie vorgetragen, so erhalten dadurch die betreffenden Ideen und heiligen Gefühle einen noch lebensvolleren, feierlicheren, gotteswürdigeren Ausdruck, das liturgische Wort erhält zum Gepräge des Wahren auch noch das des *Schönen*, und wie alle anderen kunstschönen Formen, welche dem Kulte dienen, die architektonischen, plastischen und malerischen, eben als schöne Formen die Liturgie feierlicher machen[1], deren Glanz und dadurch auch die Ehre Gottes erhöhen, so auch die Musik (vgl. S. 441 ff.). Dazu kommt bei der Musik noch, daß sie nicht gleich den übrigen Künsten das geistig Schöne nur in leblosen Formen zum Ausdruck bringt, daß sie vielmehr etwas Lebendiges, daß sie *Handlung* ist. Aus diesem Grunde verleiht sie dem Kulte nicht bloß einen größeren *äußeren* Glanz, gereicht sie nicht bloß äußerlich und in den Augen der Menschen zu größerer Ehre Gottes, sondern macht die betreffende Kulthandlung auch *innerlich* gotteswürdiger und gottgefälliger, vorausgesetzt, daß die Singenden bei ihrem musikali-

[1] Im Cäcilienkalender 1884, S. 62 ff. wird zu zeigen versucht, das was die Missa zu einer *solemnen* mache, sei vor Allem und wesentlich der Gesang, und zwar nicht sofern er den liturgischen Text verklärt, ihm das Gepräge des Schönen und Feierlichen gibt, sondern sofern er *öffentlicher Ausdruck der Betheiligung des mystischen Leibes* (im Chor repräsentirt, sofern nicht die ganze Gemeinde liturgisch mitsingt) *an dem Opfer des gottmenschlichen Hauptes* sei, während das Charakteristische der Missa *privata* darin liege, daß sie „durch den Priester unter Assistenz eines Ministranten nomine ecclesiae gefeiert werde und *ohne Rücksicht auf die wirkliche Theilnahme der Gläubigen*". Ich habe schon S. 247—248 gezeigt, daß nach kirchlicher Anschauung auch bei der sogen. missa privata, selbst wenn sie im Nothfall ohne Ministranten gefeiert wird, *die Theilnahme der Glieder am Opferact nicht fehle*, da ja der Celebrans nicht bloß als Stellvertreter des Hauptes, sondern auch Namens der Glieder thätig ist, weßhalb er Alles so betet, wie wenn eine ganze Gemeinde zugegen wäre, z. B. auf das Dominus vobiscum mit Et cum spiritu tuo antwortet, was gewöhnlich bei der Privatmesse der Ministrant thut, so daß also auch in der Missa privata „der Anschluß der Glieder" an das opfernde Haupt zum Ausdruck kommt, freilich nicht so feierlich, wie wenn die anwesende Gemeinde oder der Chor es thut, der übrigens nicht *bloß* Repräsentant der Gemeinde ist (vgl. oben S. 247). *Meines Erachtens wird die Messe durch den Gesang zumeist und insofern zur solemnen, als die liturgischen Texte durch die Melodie schöner, festlicher, gotteswürdiger gemacht werden.*

Damit will ich nicht ausgeschlossen haben, daß auch die actuelle Betheiligung der Gemeinde und resp. das Eingreifen des Chores in die Liturgie an sich schon zur Erhöhung der solemnitas *mit*beitrage; doch würde man eine Messe, bei welcher etwa die zahlreich anwesende Gemeinde in ihrer Gesammtheit laut, aber ohne Gesang, antwortete, nicht als Missa solemnis bezeichnen. Ich habe S. 247 gesagt, der Unterschied zwischen Missa solemnis et privata beziehe sich nur auf *Accidentelles*; daß zuletzt auch der Gesang accidentell sei, dürfte daraus erhellen, daß die Conventmesse der Kapuziner an hohen Festen und bei feierlichen Anlässen als Missa solemnis gilt, obschon sie ohne Gesang und ohne ministri sacri, nur mit Incens, in schöneren Paramenten, mit mehr Lichtern u. s. w. gefeiert wird.

schen Handeln sich wirklich, wie es sein sollte, in einer gehobeneren, glaubens- und andachtsvolleren Stimmung befinden, als dieß der Fall wäre, wenn sie die betreffenden Worte nur recitiren würden.

Da gerade an Sonn- und Festtagen bei der Liturgie eine gehobenere, begeistertere Stimmung herrschen, der Gottesdienst feierlicher sein soll, so erscheint es gewiß als ganz naturgemäß, daß gerade an diesen Tagen die liturgischen Worte zum Sangeswort sich gestalten, dadurch feierlicher werden (paroles solemnisées) und dem Gottesdienste das Gepräge der Solemnität verleihen. Ebenso natürlich ist es, daß in Rücksicht auf den mehr oder weniger festlichen Charakter eines betreffenden Tages, eines Abschnittes im Kirchenjahre u. s. w., auch die Sangesweisen z. B. bei der heiligen Messe mehr oder weniger feierlich sind; die cantiones Missae communes (Gloria, Credo u. s. w.) sind daher im Ordinarium Missae im Einzelnen verschieden *„pro diversitate temporis et festorum per annum"*.

Schon im Heiden- und Judenthum hatte die Kultusmusik allererst den Zweck, die betreffende religiöse Feier und dadurch die Ehre der Gottheit zu erhöhen. Wie könnte das im Christenthum anders sein, dessen Kult in erster Reihe und grundwesentlich servitium erga Deum, religiöse λατρεία gegen Gott ist? (Vgl. oben S. 156.) Was der Kirchenrath von Trient (sess. 22 de sacrif. Missae cap. 5) bezüglich der Ceremonien bei der Liturgie im Allgemeinen sagt, das dürfen wir suo modo auch auf die liturgische Musik anwenden und behaupten, sie habe den Doppelzweck, die Erhabenheit des heiligsten Opfers nachdrucksamst darzustellen, alsdann die Gläubigen zu erbauen. Wohl wird von vielen Synoden, welche seit dem Tridentinum über die Kirchenmusik sich äußerten, ausschließlich oder doch vorwiegend ihr erbaulicher Zweck betont, von anderen dagegen ausdrücklich und an erster Stelle auch die Erhöhung der Feier des Gottesdienstes, die Förderung der Ehre Gottes namhaft gemacht. So verlangt der hl. Karl Borromä auf dem ersten Provinzialconcil in Mailand (1565), daß die liturgischen Gesänge allererst dem Hause Gottes und dem Lobe Gottes (domui Dei ac divinis laudibus) angemessen seien; von neueren Concilien sagt das von Quebec (1851), der Kirchengesang sei eingeführt ad *divinum cultum promovendum* fovendamque fidelium devotionem (Collect. Lac. III. 614); das Concil von New-York (1861) erklärte: sonos musicos et cantus in templis *divino cultui nitorem ac splendorem addere* et christifidelium pietatem promovere (Collect. Lac. III. 298); das Concil von Auch (1851) äußert sich im gleichen Sinne: *ad cultus divini splendorem* et animas ad Deum tollendas cantus ecclesiae juvat (Collect. Lac. IV. 1196); und in den herrlichen Acten des Prager Concils von 1860 ist in Beziehung auf den Volksgesang zu lesen: ad *decorem cultus divini augendum* et religiosos animi affectus tam exprimendos tam fovendos cantus fidelium plurimum confert; von der polyphonen und instrumentalen Musik heißt es, sie werde zum Kultus zugelassen: in quantum *ad promovendam Dei gloriam* et aedificationem fidelium apta dignoscantur (Collect. Lacens. V. 475). In dem kirchenmusikalischen Erlaß der Rituscongregation vom 24. September 1884 an die Bischöfe Italiens wird von der ächten Kirchenmusik allererst gefordert, daß sie dem Hause des Herrn und dem Lobe Gottes angemessen und sodann erst, daß sie für die Gläubigen erbaulich sei.

Es ist daher gewiß nicht zu rechtfertigen, wenn man bei Würdigung liturgischer Musikstücke vielfach nur fragt, ob sie für die zuhörenden Gläubigen erbaulich seien[1]; was findet unser Volk und finden selbst Gebildete nicht Alles erbaulich!

[1] Tinctoris (ca. 1476) zählt die Wirkungen der heiligen Musik also auf: 1. Musica Deum delectat; 2. *laudes Dei decorat;* 3. gaudia beatorum amplificat; 4. ecclesiam militantem triumphanti assimilat; 5. ad susceptionem benedictionis divinae prae-

Die erste Frage sollte stets sein, ob eine Sanges- oder Instrumentalmelodie gotteswürdig sei, ob sie zu dem betreffenden Kultacte als solchem[1], zu den Ideen und Gefühlen passe, welche demselben seiner Natur nach, gemäß seiner Stellung im Kirchenjahr u. s. w. entsprechen und die zunächst im zugehörigen Sangestexte, im liturgischen Worte Ausdruck gefunden haben. Ist dieß der Fall, dann wird die fragliche Melodie ganz gewiß auch auf die Hörer erbaulich wirken und zwar so, wie es der geradigen Feier, dem betreffenden Kultacte entspricht, also in objectiver und darum allgemein faßlicher Weise. Es kann eine Melodie an sich sehr schön und ganz geeignet sein, die Hörer in eine fromme Stimmung zu versetzen, aber in eine solche, die zu dem liturgischen Act und zugehörigen Text, zur betreffenden liturgischen Zeit, für das betreffende Fest, für den betreffenden Theil der heiligen Messe u. s. w. gar nicht oder doch nicht so recht und völliglich paßt. Darum sehe man immer zuerst auf den kirchlichen Kultact als solchen, wie er primär zum Zweck des colere Deum vorgeschrieben ist, und erst in zweiter Reihe auf die aedificatio hominum, die aus dem rechten colere Deum sich wie von selbst ergibt.

b. Was nun diesen zweiten Zweck der liturgischen Musik betrifft, die *aedificatio hominum*, so erweist sich diese Erbauung zunächst als eine solche der Sänger (Musiker) selber, sodann als eine solche der Zuhörer. Es ist Thatsache der Erfahrung und besonders kräftig vom hl. Augustin bezeugt (vgl. oben S. 153), daß die innerlichen religiösen Gefühle und Anschauungen schon durch jede einfache Kundgebung nach außen — geschehe sie in Worten oder in sinnenfälligen Handlungen — an Klarheit, Stärke und Wachsthum gewinnen; dieß muß nun aber um so mehr der Fall sein bei einer relativ-vollkommenen und adäquaten Manifestation, wie die im kirchlichen Gesang es ist; „qui bene cantat, bis orat", lautet ein alter, wahrer Spruch. Religiös gesinnte Sänger, welche nicht durch besonderes Aufmerken auf die Noten u. dgl. in Anspruch genommen werden und daher ganz ex abundantia cordis zu singen vermögen, werden durch das Ausführen kirchlicher Gesänge in eine ungleich gehobenere, begeistertere, liebeglühendere Stimmung versetzt, als Solche, welche den gleichen Sangestext bloß lesen oder recitiren. Oder sollte caeteris paribus der Liturg, welcher am Charsamstag fließend, gewandt und mit Verständniß das Exsultet singt, hiebei in seinem Innern nicht ungleich begeisterter sein, als ein anderer, der es — weil des Singens unkundig — bloß liest? Und ist diese begeisterte Stimmung den Geheimnissen, welche im Exsultet gefeiert werden, nicht viel angemessener, gereicht sie nicht zu deren größerer Verherrlichung? Welcher Liturg hat nicht schon in sich den Unterschied zwischen einer aus Herzensgrund gesungenen und einer wenn auch noch so andächtig gebeteten Meßpräfation empfunden? Warum stiften Gläubige, die es vermögen, auf den Jahrestag ihres Todes lieber eine missa cantata vel solemnis als eine bloße Privatmesse? Sie wissen sicherlich, daß die fructus sacrificii ex opere operato von der Solemnität und dem privaten Charakter der Opferfeier ganz unabhängig sind; sie wissen aber auch, daß die den Verstorbenen zuwendbaren fructus sacrificii *ex opere operantis* größer sind, wenn der Liturg, die Sänger und die Anwohnenden größere Andacht, angestrengteren Eifer bethätigen; nun fordert aber das Singen eines Requiem nicht bloß mehr Zeit als eine Privatmesse, sondern das Singen bewirkt, wenn die rechte Disposition vorhanden

---

parat; 6. *animos ad pietatem* excitat; 7. tristitiam depellit; 8. duritiem cordis resolvit; 9. diabolum fugat (edit. 2. Coussemaker pag. 506 sqq.).

[1] „Sanctitati divinae domus rituumque majestati respondeat" sagt Pius IX. sehr bündig in dem Breve, durch welches er den deutschen Cäcilienverein bestätigt (16. Dezember 1870).

ist, auch eine gehobenere, andächtigere Stimmung im Celebranten sowohl als in den Chorsängern und in den Anwohnenden und trägt eben dadurch bei zur Erzielung reicherer fructus ex opere operantis vel operantium. Der hl. Thomas führt unter den Gründen, warum man beim Gottesdienst singen soll, auch den an, weil der Singende sich bei den Textesworten länger aufhalte („diutius moratur super eodem"), als der Leser, und weil er in Folge dessen in den Text sich mehr vertiefe, sich von ihm mehr durchdringen und ergreifen lasse und in Folge dessen andächtiger sei. Wohl hat man schon dem hl. Thomas gegenüber (II. 2. q. 91. art. 2) geltend gemacht, daß die Sänger durch das Aufmerken auf die Noten u. s. w. gehindert werden, auf den Inhalt des Textes zu achten und religiöse Gefühle in sich zu erwecken; weit entfernt, andächtiger zu sein als Andere, seien daher die Musiker es weniger. Daran ist etwas Wahres; auch gut gesinnte Musiker, welche noch mit Anstrengung auf das Treffen und Einhalten der Melodie aufmerken müssen, werden sich in ihrem Innern durch ihre musikalische Thätigkeit beim Gottesdienst vielfach weniger gehoben und religiös ergriffen fühlen, als Andere, welche bei sich im Stillen beten; allein wenn sie in der rechten Absicht, nämlich um Gott zu verherrlichen und Andere zu erbauen, dem Singen oder anderweitigem Musiciren beim Gottesdienst obliegen, dann wird ihnen Gott ihre minder schwunghafte und für sie religiös weniger genußreiche Thätigkeit gewiß so hoch anrechnen und für ihr inneres Leben so reichlich belohnen und fruchtbar machen, als Jenen, die ohne derlei Hemmniß ex abundantia cordis singen und musiciren, ihre fühlbar gehobenere und andachtsvollere Stimmung.

c. Von der gewaltigen Wirksamkeit der Musik auf die Zuhörer war man immer und überall voll überzeugt. „Es gibt nichts," läßt Cicero (de leg. 2. c. 15) den Plato sagen, „was auf empfängliche, weiche Herzen so mächtig wirkt, wie die wechselnden Töne der Musik; der Einfluß, den sie nach beiden Seiten ausüben, läßt sich mit Worten gar nicht schildern; sie erwecken das erschlaffte Gemüth zu neuem Leben, sie beruhigen es, wenn es erregt ist; hier sänftigen sie dasselbe, dort spannen sie es zu energischer Bewegung." Schon Aristoteles (Polit. 8. c. 5) führt aus, daß und warum jede Melodie im Hörer eine ihr eigenthümliche Wirkung hervorbringe; „die einen (der Melodien) stimmen ernst und traurig, wie die mixolydische, andere, die weichen nämlich, erzeugen Schlaffheit des Gemüthes; die Wirkung der dorischen Weise (Tonart) ist Festigkeit und ruhige Gemessenheit, die phrygische dagegen wirkt begeisternd." Da Plato und andere weise Männer unter den Griechen klar erkannt hatten, daß „gute Musik den Hörer gut und edel mache, schlechte aber ihn verderbe", schärften sie den Staatslenkern ein, aufregende und verweichlichende Tongeschlechter (das chromatische und enharmonische) und Tonarten, deßgleichen gewisse Instrumente sowie selbständige Instrumentalmusik aus pädagogischem und socialem Interesse ferne zu halten (vgl. Ambros a. a. O. I. S. 330 ff. und Cäcilienkalender 1880, S. 4 ff.). Wie alle Musik, so übt ganz besonders die liturgische Musik der Kirche einen gewaltigen Einfluß auf empfängliche Hörer. Gewiß nur Wenige haben diesen Einfluß in so auffallender, segenbringender Weise an sich erfahren, wie der hl. Augustin[1]. Noch fünfzehn Jahre nach seiner Taufe, als er schon lange Bischof war, erinnert er sich lebhaft des Eindruckes, welchen der liturgische Gesang in Mailand auf ihn als Katechumenus und Neophyten gemacht hatte. „Wie weinte ich damals", so schreibt er in seinen Bekenntnissen (IX. c. 7; vgl. X. c. 33), „bei dem Gesange der Hymnen und Cantiken[2], gewaltig ergriffen von den Tönen deiner Kirche, die so lieblich

[1] Vgl. Witts Musica sacra Nr. 9, Jahrg. 1878, wo ein von mir über Augustins hier einschlägige Aeußerungen gehaltener Vortrag abgedruckt ist.

[2] Cantica bezeichnet hier wahrscheinlich die Psalmen (Loblieder) und die im engeren Sinne sogen. biblischen Cantica.

sang![1] Jene Sangestöne strömten in mein Ohr und in ihnen träufelte (eliquabatur) deine Wahrheit in mein Herz, und durch diese Wahrheit wurden fromme Gefühle (affectus pietatis) in mir entzündet, und nun strömten die Thränen und mir war wohl dabei (et bene mihi erat cum eis)." Fragen wir nun, wie jener liturgische Gesang beschaffen war, welcher so tiefen Eindruck auf den vordem so genußsüchtigen, durch sinnenberückende Theatermusik verwöhnten Rhetor Augustin machte? Es war antiphonischer Gesang von Psalmen und Hymnen, wie ihn Ambrosius nicht lange vorher in Mailand eingeführt hatte (Confess. IX. c. 7; cf. Paulini vita Ambros. c. 13), es waren Melodien ganz ähnlich wie unsere jetzigen Choralmelodien, vielleicht etwas reicher und bewegter als sie. Doch nicht diese Melodien für sich wirkten so gewaltig, sondern im letzten Grund die *veritates Dei*, welche im Sangestext enthalten waren und melodisch schön vorgetragen wurden; X, 33 spricht Augustin es klar aus, daß eigentlich die „*res*, quae cantantur", daß die im Sangestext enthaltenen Wahrheiten und Ideen es seien, welche die Melodie beseelen („quae animant sonum") und zuletzt die fromme Rührung hervorrufen, fügt aber auch bei, daß die veritates Dei jene tiefe Ergriffenheit in seinem Innern nur zu bewirken vermochten, weil sie „cum *suavi et artificiosa voce et convenientissima modulatione*", d. h. weil sie in schöner, dem Inhalt des Textes ganz entsprechender, aus ihm hervorgewachsener Melodie (*convenientissima* modulatione) vorgetragen wurden; nicht so vorgetragen, vermögen sie auch die gleiche Wirkung nicht hervorzubringen (X, 33). Den Grund hievon findet Augustin, wie schon erwähnt, darin, daß jedem Affect der Seele gewisse und eigenthümliche Tonweisen („proprii modi in voce ac cantu") entsprechen, die, wenn sie von außen an das Ohr des Menschen herankommen, in der Seele des Hörers den entsprechenden Affect wachrufen und hiedurch das gesungene Wort besonders eindringlich machen[2].

d. Wegen dieser nahen Beziehung nun, in welcher die musikalischen Melodien zu den Affecten des menschlichen Herzens stehen, müssen vom Kultus der katholischen Kirche, in welchem die erhabensten Geheimnisse sich vollziehen und dem die Gläubigen in einer frommen, dem Wesen des betreffenden Kultactes entsprechenden religiösen Stimmung beiwohnen sollen, alle Melodien sorglich fern gehalten werden, die weltliche (wenn auch nicht gerade sündhafte) Affecte hervorrufen und nur natürlichen Sinnengenuß bieten könnten, und sind zur Liturgie nur solche Melodien zuzulassen, welche sich eignen, in den Hörern religiöse Affecte und zwar solcher Art hervorzurufen, wie sie dem Kultacte gemäß seiner Natur, und wie sie seiner Stellung, in Folge dessen auch der Ehre Gottes, dem Heile und der Heiligung der Gläubigen entsprechen. Wie sorglich war hierin der hl. Augustin! Noch als Bischof, wo seine vordem üppige Phantasie schon längst zur Ruhe gekommen war,

---

[1] Ob Augustin selber auch schon mitsang, lassen wir dahingestellt; hier schildert er nur den Eindruck, den er als Hörer bekam.

[2] Zahlreiche Belegstellen für die erhebende Wirksamkeit des kirchlichen Gesanges aus den Vätern s. in Woliers „praecipua ordinis monastici elementa" pag. 170 sqq. Hier möge nur die bekannte Stelle in den Quaest. et Resp. ad orthodoxos (aus der Mitte des 5. Jahrhunderts) Platz finden, wo es heißt: Simplex cantus (denn nur solchen ohne alle Instrumente habe man in den Kirchen) excitat animam ad fervens desiderium ejus, quod in canticis celebratur, sedat exsurgentes ex carne appetitus, malas cogitationes nobis ab invisibilibus hostibus injectas repellit, irrigat animam ut ferax sit bonorum divinorum (ἀρδεύει τὴν ψυχὴν πρὸς καρποφορίαν θείων ἀγαθῶν), fortes ad constantiam in rebus adversis efficit athletas pietatis, omnium vitae molestiarum medicina fit piis hominibus. ... Conducunt igitur talia ad animae in pietatis virtutibus perfectionem, quam canticis ecclesiasticis pii consequuntur" (Resp. 107).

besorgte er und klagte er sich in seinen Bekenntnissen (X, 33) vor aller Welt darüber wie über etwas Sündhaftes an, daß er zuweilen an den Melodien der Psalmengesänge ein sinnliches Wohlgefallen (delectationem carnis) finde, daß er sich momentan von der Melodie als solcher anstatt von deren Text beherrschen lasse, und weil er meinte, es könne dieß auch bei Anderen und zwar noch mehr als bei ihm der Fall sein, stellte er sich öfters die Frage, ob es nicht in seinem und seines Volkes Interesse wäre, wenn er statt der etwas reicheren (Mailändischen?) Sangesweisen der Kirche von Hippo die der Kirche von Alexandria einführen würde, wo man seit des hl. Athanasius Tagen beim Psalmengesang die Stimme so wenig modulirte, daß die Singenden mehr zu lesen als zu singen schienen. Doch die lebhafte Rückerinnerung an den Segen, welchen der melodiöse Gesang der Kirche zu Mailand ihm einst gebracht, hielt ihn von der geplanten strengen Maßregel ab und bestimmte ihn, die hergebrachten reicheren Melodien an seiner Kirche bestehen zu lassen zu dem Zwecke: ut per *oblectamentum aurium infirmior* animus in *affectum pietatis* assurgat (X, 33). Hiernach ist nicht jedes sinnliche Genießen — oblectamentum aurium — vom Anhören der Kirchenmusik schlechthin auszuschließen, sondern nur jenes, das rein und ausschließlich sinnlich ist und bleibt. Daß ein solches nicht Platz greifen könne, sollte thunlichst schon durch die Beschaffenheit der Melodie an sich erzielt werden, was als besonders wünschenswerth dann erscheint, wenn die Hörer nur die Melodie und nicht auch den zugehörigen Text verstehen; wenn aber die Hörer den Text verstehen, dann wird jedenfalls das Aufmerken und liebevolle Sichversenken in denselben am sichersten dazu dienen, das zunächst sinnliche, rein natürliche oblectamentum aurium zu verübernatürlichen, es zum Hervorrufen heiliger Affecte geeignet und zur natürlichen Basis jenes höheren Genießens[1] zu machen, durch welches der kirchliche Kultus zu einer anticipatio futurae gloriae wird (vgl. S. 444 f.). Auch hier zeigt sich wieder, daß der Text von größter Wichtigkeit, daß er bei der Kirchenmusik, namentlich um dem erbaulichen Zwecke zu entsprechen, die Hauptsache ist.

In den liturgischen Text muß sich allererst der Componist mit Liebe und Frömmigkeit vertiefen, um denselben in die entsprechende Melodie zu kleiden; soll ihm dieß recht gelingen, so darf er ihn, wie bereits wiederholt betont wurde, nicht pur nach seinem individuellen Belieben, in abstracto nehmen, sondern muß ihn nach seiner Stellung im betreffenden Kultact, im Kirchenjahr u. s. w. betrachten und geistig durchdringen, nur dann wird seine Composition dem Geiste der kirchlichen Liturgie entsprechen und kräftige, dem betreffenden liturgischen Act entsprechende Affecte der Frömmigkeit in den Gläubigen hervorzurufen im Stande sein. In den liturgischen Text sollten ferner mit Liebe und Frömmigkeit auch die ausführenden Sänger, und ganz besonders der Dirigent als die belebende Seele seines Chores sich versenken, da sie ja dem Publikum gegenüber den Componisten repräsentiren, das, was dieser weihevoll geschaut und empfunden hat, den Hörern lebendig darstellen sollen. Wenn sie den Sangestext verstehen, von dessen Inhalt durchdrungen sind und in Folge dessen affectvoll (nicht affectirt) vortragen, dann wird sich ihr Affect in Klang und Kraft der Stimme bemerklich machen und unmittelbar auch den Hörern sich mittheilen. Für diese macht es einen bedeutenden Unterschied, ob die kirchlichen Gesangstücke von den Sängern und resp. Liturgen bloß technisch fertig, aber ohne lebensvolles Verständniß und ohne Begeisterung, oder ob sie sapienter und in gehobener Stimmung so gesungen werden, daß die Töne auch nach außen kundgeben und fühlbar machen, was des

[1] Ein solches Genießen meint Augustin, wenn er bezüglich seiner Thränen beim Gesang in Mailand sagt: et bene mihi erat cum eis.

Sängers Seele tief innerlich bewegt. Daß der erbauliche Zweck der Kirchenmusik durchschnittlich in vollkommnerer Weise erreicht werden könnte, wenn auch die Hörer, die gläubigen Laien, den gesungenen liturgischen Text verständen, der allzeit deutlich vorzutragen ist, wird Niemand bezweifeln. Wir sahen aber (§ 27), daß die Kirche aus gewichtigen Gründen einer todten Sprache bei der Liturgie sich bediene; um so nothwendiger ist es, daß wenigstens in der Melodie der Inhalt des liturgischen Textes möglichst objectiv und getreu sich reflectire. Unliturgische, sentimentale, an profane Musik anklingende Melodien sind für das Volk doppelt gefährlich, eben weil es den zugehörigen Text nicht versteht, in welchem die der Kultussprache Kundigen immerhin ein Correctiv haben gegenüber verkehrten Melodien. Wie schon früher, hat daher die Kirche auch auf dem Tridentinum (sess. 22 de observandis etc. in celebr. Missae) nachdrucksamst verlangt, daß lascive, unreine Sanges- und Orgelmelodien von den heiligen Stätten fern gehalten werden, und diese Vorschrift wurde durch das Caeremoniale episcoporum (lib. I. c. 28. n. 11—12), sowie von den nachtridentinischen Provinzialsynoden, von einzelnen Päpsten und von der Rituscongregation (24. Sept. 1884) in den mannigfachsten Wendungen und Erweiterungen stets auf's Neue eingeschärft. So erklärte das Concil von Rheims 1564: Ne sit in ecclesia *lasciva*, *mollis*, fracta et enervata musica (*Hartzh.* concil. Germ. tom. X. 496); das Concil von Toledo 1566 schließt eine längere, sehr werthvolle Verordnung über Kirchenmusik mit den Worten ab: Sed maxime cavendum erit, ne ipsius musicae sonus quid *theatrale* aut *impudicos amorum, bellorumve classicos modulos* referat (*Hartzh.* X. 1164). Das Concil von Avignon 1725 verbietet modulos *profanarum* cantionum (Collect. Lac. I. 497), das von Tarragona 1738 die concentus et modulos *theatricam lascivientiam* feminarum melodia *aemulantes et redolentes* (l. c. I. 787); das Patriarchalconcil der Gräco-Melchiten vom Jahr 1835 verordnet, daß alle liturgischen Gesänge a *profanis musicisque cantilenis* remoti seien (l. c. II. 584), und im Wesentlichen das Gleiche haben Alexander VII. (23. April 1657) und Benedict XIV. (in der berühmten Encyklika über Kirchenmusik vom 19. Februar 1749) und haben alle in neuerer und neuester Zeit gehaltenen Concilien wiederholt (cf. Collect. Lacens. III. 298. 614; IV. 562. 1111—1112; V. 33. 357. 476; VI. 28. 177). Hier möge nur noch speciell der neuesten Provinzialconcilien von Wien (1858) und von Prag (1860) gedacht sein; ersteres schreibt bezüglich der Kirchenmusik vor: Nihil habeat, quod mundum sapiat, aut ex theatrorum symphoniis desumtum efficacius sit ad animi fragilium amore vulnerati tumultus, quam ad sanctae dilectionis sensus exprimendos, neque tolerandum, ut cantus, qui redemptionis mysteria in Missae sacrificio renovata comitatur, spectaculi profani vicem subeat (Collect. Lac. V. 183); das Prager Concil verbietet, nachdem es alles Weltliche und Theatralische in Melodie und Harmonie untersagt hat, noch ganz speciell eine bestimmte Art von Tonmalerei zum Ausdruck von Affecten mit folgenden Worten: „violentae harmoniae et insolita intervalla, *quae vehementes passiones pingant*, non audiantur in publico Dei cultu", und stellt ganz entschieden die sogenannten Aufzüge oder Märsche (intratae) für die Kirchen ab (l. c. V. 475). Selbstverständlich ist derlei Musik, wie sie in den angeführten Decreten charakterisirt wird, nicht bloß im Interesse der Gläubigen, aus Rücksicht auf die aedificatio hominum, sondern auch und allererst aus dem Grunde verboten, weil sie für das Haus Gottes und die in ihm sich vollziehenden Mysterien sich nicht ziemt, weil sie, statt zur gloria Dei zu gereichen, vielmehr als eine Entheiligung seiner erhabenen Wohnstätte, als eine Profanation der θεία λειτουργία erscheint.

6. Aus unserer Erörterung über den Doppelzweck der liturgischen Musik ergibt sich, was nicht stark und oft genug betont werden kann, daß bei der

Kirchenmusik die Hauptsache der liturgische Text, die Melodie aber um des Textes willen da ist, nämlich zu seiner Verklärung und Solemnisirung. Weil integrirender Bestandtheil der betreffenden liturgischen Handlung, darf der Text in der musikalischen Behandlung niemals verstümmelt werden, sondern muß jederzeit vollständig ohne Wiederholungen, und zwar so zum Vortrag kommen, daß er von den Hörern unschwer verstanden werden kann[1]. Diese Verständlichkeit wird um so leichter erzielt, je mehr die Melodie den Charakter des Sprachgesanges an sich trägt, aus der Sprache heraus gewachsen ist und sozusagen als Product einer schönen, natürlichen Declamation des Textes erscheint, der ja von Verschiedenen in verschiedenen Stimmungen mannigfach verschieden und doch im Wesentlichen gleich und jedesmal schön vorgetragen werden kann, woraus sich erklärt, daß selbst im Choral für einen und denselben Text verschiedene Melodien vorkommen; ein um so größerer Reichthum schöner Melodien wird sich auf der festen und sicheren Basis der Sprachmelodie und des Sprachrhythmus bei polyphonen Compositionen erzielen lassen. Ueber allen Zweifel erhaben ist, daß für liturgische Musik sich durchschnittlich das diatonische Klanggeschlecht ganz besonders eignet und daß bei Anwendung der modernen chromatischen Compositionsweise der specifisch kirchliche Charakter der Musik gar leicht alterirt und die Einheit mit dem (durchweg diatonischen) Gesang des Liturgen aufgehoben wird. Uebrigens eine allgemein verbindliche Vorschrift, in polyphonen Compositionen nur die kirchlich diatonischen Tonarten anzuwenden, besteht nicht, und der Liturgiker kann meines Erachtens unbedenklich zugestehen, daß auch in den modernen Tonarten und mit Verwerthung der Fortschritte, welche die Musik in neuer Zeit (im 17. und 18. Jahrhundert) gemacht hat, für liturgische Zwecke sich Ausgezeichnetes leisten lasse, vorausgesetzt, daß der Compositeur Altes und Neues gründlich kennt und zu würdigen weiß, daß er ferner kirchlich gesinnt ist, ein richtiges Verständniß der Liturgie und des liturgischen Textes hat, der ihm als die Hauptsache erscheinen muß, und daß er tief durchdrungen ist von seiner Doppelaufgabe, Gott zu verherrlichen und den Gläubigen das colere Deum im Sinne und Geiste der Kirche nicht bloß zu erleichtern, sondern auch genußreich

[1] Durch zahlreiche Decrete hat die Rituscongregation wiederholt eingeschärft, daß im Amt nicht bloß Kyrie, Gloria, Credo, Sanctus und Agnus Dei, sondern auch Introitus, Graduale, Tractus, Sequenz, Offertorium und Communio vom Chor gesungen werden sollen (11. Sept. 1847; 7. Sept. 1861; 24. Sept. 1884, Art. 7; bezüglich der Erlaubtheit des Auslassens einiger Strophen beim Dies irae vgl. C. R. 12. Aug. 1854); bis zur Beendigung des Credo durch den Chor auszuwarten und auch das Paternoster zu singen, ist der Celebrans ausdrücklich verpflichtet (15. Dez. 1695; 14. April 1753). Hiebei ist vorausgesetzt, daß der Gesang nicht allzu lang dauere, was beim cantus Gregorianus stets zutrifft; „ne nimia prolixitate cantus sacer protrahatur", schreibt das Concil von Utrecht (V, 862) sehr weise vor; vgl. C. R. 24. Sept. 1884, Art. 9. Welch großes Gewicht die Kirche auf den liturgischen Sangestext lege, erhellt auch aus der Verordnung, daß auch in den Fällen, wo Suppliren des Gesanges durch die Orgel erlaubt ist, gleichwohl der Text durch Einen vom Chore intelligibili voce recitirt werden muß. Neuestens hat die Rituscongregation in dem schon erwähnten Erlaß an die Bischöfe Italiens § 6 erklärt: Vetita est quaecunque musica, in qua verba sacri textus etiam in minima parte *omissa*, *translata*, divisa vel *nimis repetita* aut parum intelligibilia sunt.

zu machen. Nur Compositionen solcher Meister sollen für die Kirchenchöre angeschafft und hierüber sorgliche Controle geführt werden.

a. Weil in der liturgischen Musik, wie aus dem Bisherigen ersichtlich, der heilige Text die Hauptsache ist und weil dieser gerade im Choral mit seiner Sprachmelodie und seinem freien Sprachrhythmus am natürlichsten, deutlichsten und verständlichsten zum Vortrage kommt, so wird schon um dessentwillen der Choral für alle Zeit die κατ' ἐξοχήν liturgische Musik der Kirche bleiben. Der hl. Bernhard verlangt nicht bloß, daß die Sangesmelodien nicht weichlich seien, sondern auch, daß sie den Text nicht verdunkeln, auf dessen Verständlichkeit für die Hörer er mit Recht in seinem Briefe an Abt Guido ein großes Gewicht legt, da er fordert: cantum (eccl.) *gravem* esse debere, non effeminatum, aut rusticum; ecclesiae cantus *suavis* quidem sit, haud tamen justo mollior, *aures oblectando* corda commoveat, tristitiam soletur, iram mitiget, *verborumque intellectum non impediat, sed foveat.* Neque enim contemnenda est in spiritali vita jactura, cum cantus venustas *nos sententiis minus attentos* efficit atque cum voci rite modulandae studemus magis, quam ut fideles *res ipsas* melius percipiant (cf. *Grancol.* comment. in Breviar. p. 10). Unter den Klagen, welche gegen eine entartete Polyphonie — besonders energisch schon von Papst Johann XXII. — erhoben wurden, ist stets auch die über Verdunkelung des Textes, weßhalb die päpstliche Commission, welche über die fernere Zulässigkeit der polyphonen Musik beim Gottesdienst berieth und am 28. April 1565 für dieselbe sich entschied (Missa Papae Marcelli), das Hauptgewicht auf Verständlichkeit des Textes legte, die besonders von dem Commissionsmitglied Karl Borromäo urgirt wurde, der noch im eben genannten Jahre auf dem ersten Concil von Mailand anordnete, die liturgischen Gesänge müßten so beschaffen sein, „ut simul et *verba intelligantur* et ad pietatem auditores excitentur“ (*Hartzh.* X. 687). Im nächstfolgenden Jahre (1566) trug das Provinzialconcil von Toledo den Bischöfen auf, von den Kirchenchören fern zu halten modulos vocum omnis generis discrimine confusos, *ne psalmorum et aliorum, quae cantantur, verba obscurentur* ac simul strepitu incondito *sensus sepeliantur.* Sic denique (episcopi) musicam, quae organica dicitur (polyphoner Gesang), retineant, *ut eorum, quae cantantur, verba intelligi possint*, et *potius pronuntiatione* quam curiosis modulis audientium animi divinis laudibus afficiantur (*Hartzh.* X. 1164). Das Caeremoniale episcoporum schreibt (lib. I. cap. 28. 12) in Beziehung auf die polyphone Musik nicht bloß vor, daß sie, um dem Zweck der Erbauung zu dienen, alles Lascive vermeide, sondern auch, daß sie quoad verba textus *intelligibilis* sei; Benedict XIV. erklärt in seiner schon erwähnten Constitution über Kirchenmusik: illud inprimis curandum, ut verba perfecte planeque intelligantur; und noch neuestens (1850) hat ein Provinzialconcil von Bordeaux verordnet: Musica (polyphone) *ne verba dissimulet et* absorbeat, sed contra curandum, ut *verba distincte auditu percepta* altius imprimat menti eamque ad devotionem magis excitet. Je mehr eine Composition die Melodie und den Rhythmus der Sprache einhält, je mehr sie Sprachgesang ist, desto leichter verständlich wird auch ihr Text sein; ein Grund mehr, den kirchlichen Compositeuren möglichst innigen Anschluß an den Choral zu empfehlen, wie es z. B. Jakob mit Hinweis auf die älteren Meister der Polyphonie im Cäcilienkalender 1880 in seinem vortrefflichen Artikel über das „Fundament der Kirchenmusik“ gethan hat, wo er auch, wie mir scheint mit gutem Grunde, verlangte, daß die kirchlichen Compositeure mit Beiseitelassung des chromatischen Tongeschlechtes nur des einfachen und ernsten diatonischen sich bedienen. Uebrigens muß man, wie schon gesagt, zugestehen, daß allgemein verpflichtende Vorschriften in dieser Hinsicht nicht bestehen; selbst das Provinzialconcil von Köln,

welches den Compositeuren das Einhalten der Diatonie dringlich empfiehlt, verbietet gleichwohl das Chroma nicht förmlich, wenn es verordnet: Qui in componendis novis melodiis occupantur, non tam chromaticis modulationibus, quam scalis sive tonis Gregorianis utentes et *modis diatonicis*, molle et lascivum quodcunque excludant. Es kann nicht Aufgabe der Liturgik sein, auf all' die eingehenden Erörterungen Rücksicht zu nehmen, die in neuester Zeit zwischen den beiden Richtungen unter den Cäcilianern, den „Alten" und „Neuen" in der Musica sacra von Witt, im Gregoriusblatt, im Cäcilienkalender u. s. w. bezüglich des tonartlichen und sprachgesanglichen Charakters polyphoner Compositionen geführt worden sind; aber nicht unterlassen können wir, gerade im Hinblick auf diese Erörterungen zu mahnen, daß man im Gebrauch der Prädicate „kirchlich" und „unkirchlich" vorsichtig und gewissenhaft sei (vgl. oben S. 525), eingedenk des alten Spruches „in dubiis libertas". (Vgl. dagegen die mitunter leidenschaftliche Polemik P. Ortweins in Musica sacra 1884 und in einer eigenen Broschüre, Regensburg 1884.)

b. Der liturgische Gesangestext kann auch verdunkelt, für die Hörer mehr oder weniger unverständlich gemacht und so die Erreichung des Erbauungszweckes erschwert werden durch zu raschen Vortrag. Mag der Rhythmus einer Melodie der einfache, freie Sprachrhythmus, oder mag es der durch Metrum oder der durch förmlichen Tact gebundene Rhythmus sein [1], nie dürfen die einzelnen Silben und Worte so rasch vorgetragen werden, daß man sie im betreffenden liturgischen Raume nicht mehr zu verstehen im Stande ist. Nicht minder als durch zu große Hastigkeit, welche sich schon mit der Würde des Gottesdienstes überhaupt nicht verträgt, kann das Verständniß des Textes erschwert und namentlich der erbauliche Charakter des Gesanges beeinträchtigt werden durch Mangel an Fluß, durch einen Vortrag, bei welchem alle einzelnen Silben in gleich langen Tönen vorgetragen, die accentuirten Silben vor den zugehörigen Nebensilben nicht hervorgehoben, die Pausalsilben nicht gehörig betont werden, was zur Folge hat, daß Alles in einander verschwimmt. Diese Art des Singens in gleich langen, „gehämmerten" Tönen, dieses Abhacken der Töne ohne Geist und Leben, wie es seit lange und bis in die neueste Zeit herein beim Choral vielfach üblich war und theilweise noch ist, erschwert aber nicht nur das Verständniß des Textes, sondern macht den Gesang entsetzlich monoton und bis zur Ermüdung langweilig, so daß von Erbauung und religiösem Genuß gar keine Rede sein kann. Durch diese schleppende Vortragsweise kam der Choral ganz ungerechter Weise in Verruf. Schon Augustinus sagt, wenn die Sangesworte auf den Zuhörer einen wahrhaft und tief erbaulichen Eindruck machen, die heiligen Textesworte in seine Seele hineinschmelzen sollen, so müssen sie *liquida voce* und — was sich dann von selbst ergibt — suavi modo vorgetragen werden. Gar sehr beeinträchtigt wird die suavitas des Vortrages auch durch übermäßiges Anstrengen der Stimme, durch wehethuendes Schreien.

c. Die Controle über die Musikrepertorien für den Kult betreffend hat das Provinzialconcil von Köln 1860 sehr weise verordnet: „Ordinarii dioecesium curabunt, non solum ne deinceps *novae* Missarum compositiones — sive unisonae sive harmonicae — exsecutioni dentur, priusquam ad eas cantandas expressa *licentia ordinarii* obtenta fuerit, verum etiam ut Missarum compositiones, quae hucusque usu veniebant — Gregorianis exceptis — examini accuratiori virorum rei peritorum et ab Ordinariis deligendorum subjiciantur; quo facto Episcopi decernent, quaenam dignae sint, quae adhibeantur in cele-

[1] Ueber diese verschiedenen Arten des Rhythmus handelt kurz und gut Ambros. Kienle in s. vortrefflichen Choralschule S. 51 ff.

brandis sacris mysteriis, et quae indignae ab illis absolute arceantur" (cap. 20). Bekanntlich wird das Geschäft solcher Prüfung von Kirchenmusikalien durch Vertrauensmänner des deutschen Cäcilienvereins besorgt; die von ihnen approbirten und in den Vereinskatalog aufgenommenen Musikalien dürfen unbedenklich angeschafft werden. Für Italien hat jüngsthin die Rituscongregation erklärt, daß in den Kirchen nur die Aufführung jener gedruckten oder ungedruckten Compositionen gestattet sei, welche im Index-Repertorium der einzelnen Diöcesen verzeichnet und mit der Unterschrift, dem Siegel und der Vidimation der Commission des Mailänder Cäcilienvereins und ihres Inspectors als Obmann versehen sind (C. R. 24. Sept. 1884. n. 18).

d. Weil die eigentliche Kirchenmusik ein Bestandtheil der Liturgie ist, hat zunächst der Pfarrer Recht und Pflicht, den Kirchenchor zu überwachen, das Geeignete anzuordnen, Ungehöriges abzustellen u. s. w. (vgl. hierüber des Näheren den „kirchl. Anzeiger für die kathol. Geistlichkeit Deutschlands" Jahrg. 1886, Nr. 5 u. 9).

§ 38.

Ueberblick über die Geschichte der Kirchenmusik mit zugehörigen praktischen Folgerungen.

1. Schon im vorigen Paragraphen (n. 4) wurde gesagt, daß die Musik seit ältester Zeit bei allen Völkern zum Gottesdienst beigezogen wurde. Bei Einsetzung des neutestamentlichen Opfers im Cönaculum zu Jerusalem ertönte Psalmengesang (großes Hallel; Matth. 26, 30), und darum steht im vorhinein zu erwarten, daß die Christen von Anfang an bei der eucharistischen Opferfeier, welche den Mittelpunkt ihres gemeinsamen Gottesdienstes bildete (S. 239 ff.), auch gesungen haben, und zwar allererst und allermeist alttestamentliche Psalmen. Daß dem so war, ersehen wir schon aus den neutestamentlichen Schriften (Ephes. 5, 19. Kol. 3, 16; vgl. I Kor. 14, 26) und bezeugt uns die älteste christliche Literatur (Apost. Constit. II. 57; VIII. 13). Wie bei der Opferfeier, so sang man seit Alters auch beim Stundengebet Psalmen (Apost. Const. VIII. 34—37; Basil. Brief [207] an die Neucäsaräer n. 3), deßgleichen bei den Agapen (Tertull. Apolog. 39) und bei Begräbnißfeierlichkeiten (Greg. v. Naz. Lobrede auf Basil. n. 80; Hieron. Leben des Einsiedlers Paulus, n. 16). Außer den alttestamentlichen Psalmen wurden seit Apostelzeiten beim Gottesdienst der Christen noch andere alttestamentliche Loblieder, sogenannte Cantica, gesungen, sodann vielfach auch specifisch christliche, unter dem Einfluß des heiligen Geistes verfaßte Lieder (ᾠδαὶ πνευματικαί), welche als die Anfänge der nachmals sogenannten (metrischen) Hymnen erscheinen.

Daß die Stellen Ephes. 5, 19 und Kol. 3, 16 wenigstens indirect auch auf die gottesdienstlichen (nicht bloß auf private) Zusammenkünfte der Christen sich beziehen, ist über allen Zweifel erhaben; von den verschiedenen Deutungen der ψαλμοί, ὕμνοι und ᾠδαὶ πνευματικαί genannter Stellen scheint mir die am meisten für sich zu haben, welche unter ψαλμοί die alttestamentlichen (Davidischen) Psalmen, unter ὕμνοι die übrigen Loblieder der alttestamentlichen Bücher und die des neuen Testamentes, dermalen cantica genannt, unter ᾠδαὶ πν. aber alle specifisch christlichen Lieder versteht, mochten dieselben einer außerordentlichen (I Kor. 14, 16) oder einer ordentlichen Geistesgabe (πνεῦμα) entstammen, mochten sie die äußere

Form alttestamentlicher Psalmen (Apg. 4, 24—30; vgl. Offbg. 4, 8. 11; 5, 9—10 u. ö.) oder eine andere, eine freiere, vielleicht gar schon eine metrische haben (Euseb. K.-G. II. 17). Für das Vorhandensein und den gottesdienstlichen Gebrauch specifisch christlicher, nachmals im Unterschied von den alttestamentlichen Psalmen und Cantiken kurzweg als Hymnen bezeichneter Lieder in der nachapostolischen Zeit haben wir aus dem zweiten und dritten Jahrhundert ganz verlässige Zeugnisse (Ignat. ad Ephes. 4; ad Rom. 2; Plin. epist. lib. X. epist. 97; Justin. apolog. I. 13: Clem. Alex. Paedag. III. c. 12 am Schluß; Tertull. apolog. 39; de orat. 28; ad uxor. II. 8). Die Abfassung metrischer Hymnen scheint in der Kirche erst in allgemeinere Aufnahme gekommen zu sein, als die häretischen Secten (die Gnostiker, Arianer, Priscillianisten, Donatisten) durch ihre kunstvollen Lieder mit reichen Melodien die Menge in ihre gottesdienstlichen Versammlungen lockten. Die hervorragendsten Verfasser metrischer Hymnen im vierten Jahrhundert sind Ephrem der Syrer und Gregor von Nazianz für den Orient, Hilarius von Poitiers und Ambrosius für den Occident [1].

2. Bezüglich der Sangesweise (Melodie), deren man sich in der apostolischen und nächstfolgenden Zeit beim christlichen Gottesdienste bediente, sind keine genaueren Nachrichten auf uns gekommen. Daß wenigstens die Judenchristen Psalmen und Cantica bei der Liturgie so werden gesungen haben, wie man sie im Tempel zu Jerusalem und in den Synagogen zu singen pflegte, ist soviel als gewiß, und daß auch in den heidenchristlichen Gemeinden, welche von judenchristlichen Missionären gegründet worden, anfänglich jüdische Sangesweise in Gebrauch war, ist keineswegs so unwahrscheinlich, als z. B. Ambros (II. S. 8 f.) meint. Uebrigens hatte die antik-hellenische Musik vielleicht schon geraume Zeit vor Christus selbst auf die jüdische Tempelmusik Einfluß gewonnen; daß die griechische Musik sodann in der nachapostolischen Zeit noch einen weiteren Einfluß auch auf die christliche gewann, ist um so weniger zu bezweifeln, als ja bekanntlich die Christen schon in alter Zeit sich auf keinem Kunstgebiete schroff gegen die antik-heidnischen Kunstformen abschlossen. Wie in anderen liturgischen Dingen (vgl. oben S. 177), so hat die Kirche sicherlich auch bezüglich des Kirchengesanges an das, was sie bei Juden und Heiden vorfand, angeknüpft, hat es, soweit es ihr für ihre Kultzwecke dienlich erschien, verwerthet, vervollkommnet und übernatürlich verklärt. Jedenfalls war der älteste Kirchengesang der Christen vorwiegend recitativ, war eigentlicher Sprachgesang, bald mehr, bald weniger melodiös. Eine feste Grundlage gab ihm zunächst für die Kirche von Mailand der hl. Ambrosius, welcher hier auch den antiphonischen Gesang einführte; die Ambrosianischen Melodien scheinen sich durch Anmuth und Reichthum ausgezeichnet zu haben; sie fanden frühe auch in Gallien und Spanien Aufnahme. Wohl seit ältester Zeit waren für die gottesdienstlichen Zwecke auch eigene specifisch liturgische Sänger bestellt und war daher der liturgische Gesang keineswegs ausschließlich Volks- oder Gemeindegesang, sowie er auch sicherlich nirgends von Instrumenten begleitet wurde, was der Verfasser der Quaest. et Responsiones ad orthodoxos (5. Jahrh.) ausdrücklich versichert (Resp. 107). Auch der

[1] Vgl. des Näheren die treffliche Schrift von Dr. Joh. Kayser. Beiträge zur Geschichte und Erklärung der ältesten Kirchenhymnen S. 13 ff., und Probst, Lehre und Gebet in den ersten drei christl. Jahrhunderten S. 256 ff. Eingehend werden wir von den Hymnen erst in der speciellen Liturgik, in dem Hauptstück vom Breviergebet handeln.

sogenannte Accentus, das Singen von Seiten des functionirenden Liturgen und seiner Gehilfen ist uralt.

a. Daß im Tempel zu Jerusalem der Gesang regelmäßig von Instrumenten im Unisono und resp. in der Octav begleitet war, haben wir schon im vorigen Paragraphen (S. 526) bemerkt; vom christlichen Gottesdienst aber scheinen die Instrumente gleich von Anfang regelmäßig ausgeschlossen gewesen zu sein (Clem. Alex. Paedag. II. 4; Chrys. hom. in ps. 150). Den Gesang nebst instrumentaler Begleitung besorgten im alten Testamente die *Leviten*, welche dabei gewöhnlich auf einem suggestus, nämlich auf der Treppe zwischen dem Laien- und Priestervorhof, in der Nähe des Brandopferaltares standen; mit ihnen sangen unisono (in der hohen Octav) die unten am Suggestus stehenden Levitenknaben. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß wenigstens bei großartigen Festlichkeiten (Nehem. 12, 31 ff.) die musicirenden Leviten in zwei Chöre getheilt waren, welche dann *antiphonisch* sangen; wohl schon der Parallelismus der Glieder in den Psalmen drängte darauf hin, daß die Sänger gliedweise (nicht versweise, wie im kirchlichen Psalmengesang) alternirten. Das *Volk* betheiligte sich am jüdischen Tempelgesang entweder nur am Schluß der einzelnen Psalmen, indem es den Schlußvers wiederholte, oder Amen oder Alleluja hinzufügte (epiphonisch; I Chron. 16, 36; vgl. Euseb. K.-G. II. 17), oder aber es fiel nach den einzelnen Psalmgliedern, welche die Sänger vortrugen, respondirend ein, indem es z. B. stets das Quoniam bonus, quoniam in saeculum misericordia ejus wiederholte (vgl. Ps. 117, Ps. 135 und Jerem. 33, 11. Esra 3, 11; responsorisch). Schon *Gerbert* und *Martini* waren der Ansicht, daß die acht Gregorianischen Kirchenmelodien (vgl. die Psalmüberschrift על השמינית) aus dem jüdischen Tempelgesang stammen, der sonach streng diatonisch gewesen wäre; daß er Sprachgesang, feierliche[1], bald mehr bald weniger bewegte Declamation war, dafür bürgen die hebräischen *metrischen Accente* und die — freilich keine volle Sicherheit gewährenden — Angaben mittelalterlicher Rabbinen über die musikalische Bedeutung dieser metrischen Accente[2].

b. Wiewohl nach des Hieronymus Mittheilung (ep. 46. n. 11) in Bethlehem der Ackersmann hinter dem Pfluge und der Winzer beim Rebenschneiden Psalmen sang, so dürfen wir uns doch nicht vorstellen, daß in altchristlicher Zeit *alle* Gläubigen *sämmtliche* Psalmen auswendig wußten, und werden wir daher annehmen müssen, daß beim Gottesdienst der Christen keineswegs durchweg das gesammte Volk die Psalmen und Cantiken gesungen, sondern daß es sich wie im Tempel zu Jerusalem vielfach nur epiphonisch oder hypophonisch (responsorisch) am Gesang betheiligt habe, wofür auch Zeugnisse des christlichen Alterthums sprechen (Apost. Const. II. 57; Theodoret K.-G. II. 10; Euseb. K.-G. II. 17; Cassian Cönob. II. 8); daß übrigens bekanntere Psalmen gleichwohl vom gesammten Volke (symphonisch oder antiphonisch) gesungen wurden, ersieht man, wie aus anderen Väterstellen (z. B. Chrysost. 36. Homil. über I Kor.), so besonders aus dem Briefe des hl. Basilius an den Klerus von Neucäsarea, dem er die in Cäsarea herrschende Gewohnheit, welche in den meisten Kirchen des Orients bestehe,

[1] Die gottesdienstlichen Lesestücke (Paraschen und Haphtaren) der Juden werden einfacher, aber immerhin noch gesangartig vorgetragen, haben daher im Hebräischen auch ihre eigenen Accente; über deren musikalischen Werth s. den Anhang zu *Nägelsbachs* hebr. Grammatik; über die synagogale Cantillation im Mittelalter *Zunz*, die synagogale Poesie des Mittelalters S. 113 ff.

[2] Vgl. des Näheren *Delitzsch*, Commentar zu den Psalmen, Einleitung VII. Versuche, aus den hebräischen Psalmenaccenten die entsprechenden Melodien zu gewinnen, wurden verschiedene gemacht; vgl. z. B. L. *Haupt*, sechs alttestamentl. Psalmen mit ihren aus den Accenten entzifferten Singweisen, Leipzig 1854.

also beschreibt: „Das Volk begibt sich bei uns (wenn Vigilienfeier stattfindet) des Nachts zur Kirche und legt Gott (in stillem Gebet) mit Zerknirschung, Betrübniß und unter häufigen Thränen das Bekenntniß seiner Sünden ab, steht hernach vom Gebete auf und geht zum Psalmengesang über. Jetzt theilen sie sich in zwei Theile (Chöre) und singen abwechselnd Psalmen[1], indem sie dadurch nicht allein in der Betrachtung der Schriftworte erstarken[2], sondern auch die Aufmerksamkeit und ihr Herz vor Zerstreuung bewahren. Dann überlassen sie es wieder Einem, den Gesang anzustimmen, und die Uebrigen fallen ein (responsorisch — ὑπηχοῦσι). Und indem sie auf diese Weise in mannigfaltigem Psalmengesang die Nacht hingebracht und dazwischen auch Gebete (Orationen) verrichtet haben, stimmen sie, wenn der Tag anbricht, alle zusammen (symphonisch — κοινῇ) wie aus Einem Munde und Einem Herzen den Psalm des Bekenntnisses (Ps. 50 oder Ps. 62) an, wo Jeder die Worte der Reue zu den seinigen macht." Aus dieser Stelle ersehen wir, daß zur Zeit des hl. Basilius im Orient neben dem symphonischen und responsorischen Gesang auch der antiphonische schon allgemein in Gebrauch war; von dort her soll er durch den hl. Ambrosius nach Mailand gekommen sein und von da aus sich allmählich im ganzen Abendland verbreitet haben, wie uns die mittelalterlichen Schriftsteller versichern (cf. Isidor. de off. II. 7). Für die Richtigkeit dieser ihrer Angabe spricht außer einer Stelle[3] in der von seinem Zeitgenossen Paulinus verfaßten Vita des hl. Ambrosius auch die bekannte Mittheilung in den Bekenntnissen des hl. Augustin (IX, 7), wo der Heilige erzählt, es sei ein Jahr vor seiner Taufe, als Ambrosius mit seinen getreuen Gläubigen eine ganze Nacht hindurch im belagerten Gotteshause eingeschlossen war, als etwas Neues eingeführt worden, „ut hymni (eigentliche Hymnen) et psalmi canerentur secundum morem *orientalium partium*, ne populus moeroris taedio contabesceret, et ex illo in hodiernum retentum, multis jam ac paene omnibus gregibus tuis et per cetera orbis imitantibus". Wohl kann man über den Sinn dieser Stelle Augustins streiten (vgl. Ambros, Bd. II. S. 14 Anm.); allein mir scheint es immerhin am natürlichsten zu sein, sie dahin zu deuten, daß bis zu jener schauerlichen Nachtvigilie das Volk in Mailand sich in der Regel nur epiphonisch oder responsorisch, also im Ganzen sehr wenig am Gesang betheiligt und meist nur den Sängern zugehört habe, daß es aber in jener Nacht und dann fortan in ausgedehnter Weise am Gesange der Psalmen sowohl als der (neu eingeführten) Hymnen activen Antheil genommen, indem es die Psalmen und die Hymnen nach orientalischem (syrischem) Brauch antiphonisch, wie in edlem Wettkampf[4] abwechslungsweise sang. Was den mos Orientalium betrifft, so kann man füglich schon die Worte in der oben citirten, auf die Christen in Bithynien bezüglichen Stelle des Plinius „carmen Christo quasi Deo dicere *secum invicem*" auf antiphonischen Gesang deuten; der Kirchenhistoriker Socrates sodann (hist. eccl. VI. 8) berichtet, der hl. Ignatius von Antiochia († 107) habe in Folge einer Vision den antiphonischen Gesang eingeführt, womit die Nachricht Theodorets (hist. eccl. II. 24), daß Constantins Zeitgenossen Flavian und Diodor den antiphonischen Gesang bei den

[1] Διχῇ διανεμηθέντες ἀντιψάλλουσιν ἀλλήλοις.

[2] Mehr nämlich, als wenn sie den von Einem oder auch Mehreren vorgesungenen Psalm bloß anhören.

[3] Sie lautet: hoc in tempore (zur Zeit der Belagerung des Gotteshauses durch die Arianer) primum *antiphonae*, hymni et vigiliae in ecclesia Mediolanensi celebrari coeperunt; auch fügt Paulinus hinzu, daß sich dann dieser Brauch über fast alle Provinzen des Abendlandes verbreitet habe.

[4] In einem nach dem 21. Briefe des hl. Ambrosius veröffentlichten Briefe redet der Heilige von einem „certatim" Singen des gesammten Volkes.

Antiochenern eingeführt haben, keineswegs in Widerspruch steht, denn Theodorets Angabe läßt sich auf die Einführung des Wechselgesanges in die griechische, die des Socrates aber auf dessen Einführung in die syrische Liturgie beziehen; möglicher Weise konnte nach dem Tode des hl. Ignatius der antiphonische Gesang in Antiochia wieder abgekommen sein. Daß er zur Zeit des hl. Basilius im ganzen Orient in Gebrauch war, versichert uns dieser Heilige in seinem Briefe an den Klerus von Neucäsarea.

Ἀντίφωνος vel antiphona bezeichnet im älteren Sprachgebrauch den Wechselgesang selber, den antiphonisch gesungenen Psalm oder Hymnus; im engeren Sinne ist antiphona ein kurzer Vers, welcher dem antiphonisch zu singenden Psalm vorangeht und den Schlüssel zur Psalm-Melodie, vielfach auch zum liturgischen Verständniß des Psalmes enthält. Daß der hl. Ambrosius auch schon Antiphonen in diesem engeren Sinne verfaßte, ist um so wahrscheinlicher, da uns die Mittelalterlichen berichten, er habe dem Kirchengesang durch Herübernahme von vier Octavgattungen aus der antik-griechischen Musik[1] eine feste, systematische Grundlage gegeben. Sollte das Volk die Psalmen nach den festgestellten Regeln singen, so mußte ihm behufs richtigen Einsetzens voraus die treffende Tonart angegeben werden, und dazu dienten und dienen die Antiphonen im engeren Sinne; sie erscheinen als das musikalische Echo (ἀντιφώνη), als die Seele des nachfolgenden Psalmes; „antiphona inchoatur ab uno unius chori, et *ad ejus symphoniam Psalmus cantatur* per duos choros, *ipsâ enim id est antiphonâ conjunguntur simul duo chori*" (*Amalar.* de eccl. off. IV. 7). Sicher nachweisbar sind sie aus dem 14. Canon des Concils von Tours (567), während die Synode von Agde (506; can. 30) antiphona noch im weiteren Sinne zu nehmen scheint.

c. Aus Augustin (Conf. IX, 6 und X, 33) ersehen wir, daß der Ambrosianische (Psalmen-) Gesang, wenn auch Sprachgesang, doch sehr melodiös und eben deßhalb sehr ansprechend gewesen ist, während anderwärts, z. B. in der Kirche zu Alexandria, die Sänger ihre Stimme so wenig modulirten, daß sie mehr nur zu sprechen als zu singen schienen. Nach Isidor von Hispalis (de off. eccl. I. 5) hätte man anfänglich in der ganzen Kirche beim Gesang die Stimme so wenig modulirt, „ut cantor pronuntianti vicinior esset quam canenti", und erst mit Rücksicht auf die infirmitas humana, um ihr mittelst des oblectamentum aurium den religiösen Aufschwung zu erleichtern, seien jene reicheren und weicheren Melodien eingeführt worden, deren Augustin gedenke[2]. Noch Radulph von Tungern (de can. observ. 12) schildert uns den Ambrosianischen Gesang als sehr verschieden vom römischen, als wohltönender und reicher, da er schreibt: „Officium Ambrosianum ad Nocturnos et Matutinas, atque Vesperas, Laudes nec non ad Missam habet *solemnem* et fortem cantum, *omnino alium a Romano*, quem hodierna die (gegen Ende des 14. Jahrhunderts) sonora et forti voce servant

[1] Es sind folgende: D—d, Protos, dorisch; E—e, Deuteros, phrygisch; F—f, Tritos, lydisch; G—g, Tetartos, myxolydisch; sie heißen gewöhnlich Ambrosianische Kirchentöne, auch authentische, wohl als die ältesten, ursprünglich im Kirchengesang gebrauchten und darum ächten, von welchen die vier, so Gregor d. Gr. festgestellt haben soll, nur als entlehnt (πλάγιοι) oder abgeleitet erscheinen, wie die casus obliqui, welche bei den Grammatikern auch πλάγιοι heißen, vom Nominativ abgeleitet, declinirt werden. Nach Jakob (§ 88) u. A. hätten die vier Octavreihen der Griechen je elf Töne umfaßt.

[2] Solche hat offenbar auch der hl. Hieronymus im Auge, da er die (officiellen) Kirchensänger (darunter nennt er adolescentuli — Singknaben) ermahnt, im Geiste der Gottesfurcht und nicht wie auf dem Theater zu singen: Deo non voce, sed corde cantandum, nec in tragoediam guttur et fauces dulci medicamine colliniendа, *ut in ecclesia theatrales moduli audiantur et cantica*, sed in timore, in opere, in scientia scripturarum (in Ephes. 5).

clerici civitatis et dioecesis Mediolanensis." Kienle (Choralschule S. 120), ein gründlicher Kenner des Ambrosianischen Gesanges, findet übrigens den Unterschied desselben auch in seiner älteren Gestalt (11. Jahrhundert) vom römischen weniger groß, wie er auch die seit dem Mittelalter verbreitete Ansicht verwirft, nach welcher die Ambrosianischen Melodien auf dem metrischen, nicht auf dem Sprachaccent (Rhythmus) aufgebaut wären. Ueber die melodisch-rhythmische Beschaffenheit des Gesanges der römischen Kirche in ältester Zeit haben wir keine sicheren Nachrichten; man nimmt gewöhnlich an, er habe, was Melodienreichthum betrifft, die Mitte zwischen dem Ambrosianischen und dem ganz einfachen alexandrinischen eingehalten. Jedenfalls ist die Angabe im unächten Briefe des Papstes Damasus an den hl. Hieronymus (bei Hinschius S. 498) falsch, wonach man in Rom bis auf genannten Papst, der den hl. Hieronymus um orientalische Sangesweisen bittet, gar keinen Kirchengesang gehabt hätte.

d. Aus dem, was bisher über den Gesang der Psalmen, Cantiken und Hymnen in altchristlicher Zeit gesagt wurde, ergibt sich von selbst, daß derselbe nie und nirgends ausschließliche Sache des Volkes gewesen, sondern daß es von Anfang an überall auch eigene Sänger müsse gegeben haben. Für die Zeit und für die Gegenden, wo das Volk nur responsorisch oder epiphonisch sich am Gesange betheiligte, ist dieß von selbst klar; aber auch wo der antiphonische Gesang eingeführt war, mußte man noch eigene Sänger haben; denn einmal wurden nicht alle Psalmen u. s. w. antiphonisch gesungen, wie wir aus dem Munde des Basilius hörten, sondern manche derselben ganz oder theilweise nur von einem oder von etlichen Sängern vorgetragen; sodann mußten auch die antiphonisch zu singenden Psalmen von geschulten Sängern eingeleitet, die Antiphonen im engeren Sinne von ihnen angestimmt, der gesammte Gesang des Volkes durch sie geleitet und in gutem Gang erhalten, auch neue Melodien dem Volke eingeübt werden. War schon im alten Testament ein vom Volke durch Ordination ausgeschiedener eigener Stand, die Leviten nämlich, wie mit anderen liturgischen Functionen, so auch mit dem Sängeramte betraut gewesen, so lag es um so näher, auch im Christenthum eine analoge Einrichtung zu treffen. Kein Wunder daher, daß wir in der Kirche schon frühe, wie anderen niederen Ordines, so auch einem eigenen *Ordo cantorum* begegnen, und daß die kirchlich aufgestellten Sänger (ψάλται) zum Klerus gerechnet werden, wie dieß z. B. in den apostolischen Canonen (27. 43) und Constitutionen (III, 11), deßgleichen auf dem Concil von Laodicäa (ca. 372) der Fall ist, welches in seinem 15. Canon verordnet, daß außer den canonischen[1], d. i. zum Klerus gehörigen Sängern, welche den Ambo besteigen und aus dem Buche singen, andere in der Kirche (nämlich vom Ambo und resp. vom Sängerchor aus) nicht singen dürfen, und im 23. Canon bestimmt, daß die Lectoren und Cantoren das Orarium (Stola) nicht tragen und in demselben nicht vorlesen und singen sollen. Bekanntlich werden wie in alter Zeit (Trullan. can. 4), so auch jetzt noch bei den Griechen gleich den Lectoren auch die Sänger (ψάλται) ordinirt und erhalten dabei das kleine Phelonion und das Sticharion (Albe). Auch im Abendland betrachtete man in alter Zeit das Sängeramt als eine Art hierarchischen Ordo, wurde den Psalmisten für ihren Dienst eine den niederen ähnliche Weihe gegeben, die ihnen aber nicht bloß der Bischof, sondern auch ein Priester ertheilen konnte, wie aus dem Sacramentarium Gelasianum und aus den Acten des vierten Concils von Karthago (a. 398; can. 10) zu ersehen ist, welches verordnet: Psalmista i. e. cantor potest absque scientia episcopi, sola jussione presbyteri, officium suscipere cantandi dicente sibi presbytero:

[1] Κανονικοὶ ψάλται sind Sänger, die im Verzeichniß (κανών) der Kleriker einer betreffenden Kirche stehen.

Vide, ut quod ore cantas, corde credas, et quod corde credis, operibus comprobes. Unmittelbar vorher handelt das Concil von der Ordination der Ostiarier und unmittelbar nachher von der Consecration der gottgeweihten Jungfrauen, und liegt es daher gewiß sehr nahe, in dem feierlichen Charfreitagsgebet unserer römischen Liturgie unter den *Confessores*, welche zwischen den Ostiarii et Virgines genannt sind, die Sänger als kirchlichen Stand zu verstehen, dessen Aufgabe das confiteri Domino, die Confessio, der Lobpreis Gottes war. Isidor von Hispalis (de eccl. off. II, 12) zählt in seiner Erörterung über die kirchlichen Stände die Psalmisten nach den Lectoren und vor den Exorcisten auf, und wenn im Abendland später die Sänger nicht mehr als eigener gradus clericorum aufgezählt werden, so hat dieß wohl darin seinen Grund, daß man sie aus den Reihen der Minoristen oder Subdiakonen wählte, wie ja in Rom gemäß Anordnung Gregors I. (Concil. Roman. 595. can. 1) regelmäßig Subdiakonen, im Nothfall auch Minoristen (Lectoren) den Sängerdienst bei der feierlichen (päpstlichen) Liturgie versehen sollten, was vordem selbst Diakonen gethan hatten, denen es aber — da sie eigentliche ministri altaris sind — von da an untersagt war.

Wie die alttestamentlichen Leviten ein eigenes Gewand aus Byssus trugen (I Chron. 15, 27; II Chron. 5, 12), so haben im Orient, wie schon erwähnt, die Sänger noch gegenwärtig das Sticharion und trugen dieselben im Abendland bis tief in's Mittelalter herein außer der linea tunica (Albe mit Cingulum gegürtet) auch die Casula (*Amalar.* de eccl. off. III, 4; cf. Ordo rom. I, 51; II, 3), an deren Stelle nachmals die Cappa (Pluviale) trat[1], wie aus Honorius von Autun (Gemma animae lib. I, 227) zu ersehen ist. Es kann daher keinem Zweifel unterliegen, daß die kirchlich bestellten Sänger als liturgische Personen, daß der Psalmistatus vel Cantoratus auch da, wo er nicht als eigentlicher Ordo galt, doch als *ministerium vel officium ecclesiasticum* betrachtet wurde (*Durand*, Rat. lib. II. c. 2); sind ja die Gesänge, welche die Sänger auszuführen haben, integrirende Bestandtheile der Liturgie, und muß daher auch ihre Ausführung der Idee nach ein ministerium ecclesiasticum sein, was man unter unseren jetzigen Chorverhältnissen freilich vielfach ganz vergessen hat. Das römische Pontificale (am Ende) enthält bis zur Stunde den uralten Ritus für die liturgische Betrauung des „Psalmisten" mit seinem „officium".

Wir sagten S. 247, der Sängerchor sei keineswegs ausschließlich Repräsentant des Volkes, der Kirchengesang keineswegs lediglich Gemeinde- oder Volksgesang; für die Richtigkeit dieser Auffassung zeugt auch der Raum, welcher den Sängern ehedem beim Gottesdienst zugewiesen war. Als liturgische Personen hatten die kirchlich bestellten Sänger von jeher ihren Platz an einem besonderen, vom Schiff des Volkes durch Schranken (cancelli) getrennten, in der Nähe des Altares befindlichen Raume (Laodicen. can. 15), der nach ihnen als Chor benannt wurde[2]. Die Griechen bezeichneten als χορός jede

---

[1] In der Beuroner Congregation sind noch jetzt an den höheren Festen die liturgischen Hauptsänger (praecentores — an den Festen ersten Ranges vier, an den Festen zweiten Ranges nur zwei) mit dem Pluviale bekleidet, und führt der erste von ihnen (Prior scholae) den Cantorenstab; vom Stab der Sänger sagt Honorius von Autun, er sei eine Aufforderung, den Sängern auf ihrem Wege zum Jubel des ewigen Lebens, zum Genusse des himmlischen Pascha (vgl. Exod. 12, 11) zu folgen.

[2] Die Verlegung des Sängerchores in den hintern Theil des Schiffes auf eine eigene Empore kommt erst im spätesten Mittelalter vor und wurde dann sehr allmählich zur Regel. Wohl hatte man schon seit dem 13. Jahrhundert vielfach eigene Emporen für die Sänger, welche Odea (ᾠδεῖον) oder Doxalia (vom Singen des Lobes Gottes) hießen; aber sie befanden sich noch in der Nähe des Altares auf dem zwischen Presbyterium und Schiff erbauten Lettner.

größere oder kleinere Anzahl von Personen, die singend (wohl auch tanzend) bei feierlichen Anlässen auftraten, und im griechischen Theater hatte der Chor seinen Platz zwischen dem Volke und zwischen der Bühne, auf welcher die eigentliche Handlung sich vollzog. Im Christenthum übertrug man den Namen Chorus zunächst auf die Sänger, sofern sie bei der Liturgie feierlich auftraten; „chorus proprie *multitudo canentium* est", sagt ganz bündig Isidor von Hispalis (de off. eccl. I, 3); und nach dem chorus der Sänger benannte man dann den Raum des Kirchengebäudes, welchen sie bei der Liturgie einnahmen, und der erhöht (daher βῆμα) über das Schiff zwischen diesem und dem Altare lag, auf welchem im Opfer die eigentliche gottesdienstliche Handlung sich vollzieht. Das Vorbild hatte man auch hiefür schon im alten Testamente, wo die Sänger gleichfalls zwischen dem Laien- und Priestervorhof und zwar auf einem Suggestus in der Nähe des Brandopferaltares ihren Platz gehabt.

e. Es wurde schon oben (§ 35, n. 5) gezeigt, daß seit ältester Zeit im Orient und Occident der προέστως τῆς ἐκκλησίας, d. i. der functionirende Bischof oder Priester zu Anfang der Liturgie und wiederholt im Verlauf derselben die Gläubigen mit Pax vobis grüßte; aus den ältesten Liturgien sodann ersehen wir, daß der Celebrans verschiedene Gebete — über Katechumenen, Büßer und Gläubige — laut und feierlich sprach, daß er vor dem Danksagungsgebet (εὐχαριστία — theilweise unsere praefatio) die Gläubigen aufforderte, ihre Herzen zu Gott zu erheben (Cyprian. de orat. 31), daß sich der Diakon wieder und wieder mit verschiedenen Rufen an die Gemeinde wendete, daß vom Lector (nachmals vom Subdiakon und Diakon) Abschnitte aus den heiligen Schriften von erhöhtem Orte (ambo, pulpitum) aus (Cypr. ep. 38, 2; 39, 4) so vorgelesen wurden, daß sie vom gesammten Volke verstanden werden konnten. Wohl wird all' das in den alten Liturgien und anderen altchristlichen Documenten nicht als Singen, sondern als Sprechen bezeichnet, aber es mußte dieses Sprechen vor der zum Gottesdienste versammelten Gemeinde, schon um möglichst weithin verstanden zu werden[1], ein lautes, gut articulirtes, rhythmisches Sprechen in gehobener Tonlage sein, ein Sprechen mit voller Accentuation, durch welche es von selbst schon mehr oder weniger melodischen Charakter erhielt, zum einfachen Sprachgesang wurde, der auch bei Juden und Heiden sehr bekannt und beliebt war. Daß bei den Juden die gottesdienstlichen Lesungen seit Alters etwas Gesangartiges hatten und noch haben[2], wurde bereits erwähnt. Griechen und Römer sodann pflegten nicht bloß auf dem Theater, sondern in jeder feierlichen, öffentlichen Rede regelmäßig derart zu accentuiren, daß der Vortrag mehr oder weniger gesangartig wurde. Cicero sagt: „aliquem in oratione esse cantum obscuriorem" (de orat. c. 18) und berichtet auch: „rhetoras ex Lycia et Caria *paene cantare* in *epilogis*" (cf. Quintil. instit. orat. lib. XI, 3. 58); bekannt ist auch, daß zu den Vortragsübungen vielfach der sogen. Phonaskus mit dem Tonarion beigezogen wurde, und daß bei den Griechen namentlich die Gesetze in cantillirender Decla-

[1] Für diesen Zweck hat man in neuester Zeit selbst von Seiten der Protestanten vorgeschlagen, die Lectionen beim öffentlichen Gottesdienst zu singen.

[2] Vgl. Zunz, die gottesdienstl. Vorträge der Juden S. 411. Auch viele Gebete werden in den jüdischen Synagogen vom Vorsänger melodisch, manche, z. B. das Col Nidre am Versöhnungsvorabend, sehr feierlich vorgetragen. Luther hat den sogen. Accentus nur theilweise beseitigt, die neue protestantische Agende für Bayern in noch größerem Umfange als Luther ihn aufgenommen (Salutation, Collecte, Präfation, Paternoster, Segen). Es ist nicht unwahrscheinlich, daß in alter Zeit die Orationen sowohl als die Lesungen viel melodischer vorgetragen wurden, als nach unserem jetzigen römischen Ritus, und daß die betreffenden Sangesweisen der fränkischen, rheinischen u. s. w. Diöcesen dem altkirchlichen Typus näher stehen.

mation vorgetragen, resp. publizirt wurden. Wir sind daher doch wohl berechtigt, anzunehmen, daß diejenigen Theile der Liturgie, welche man als Accentus[1] bezeichnet (Epistel und Evangelium, Orationen, Präfation, Paternoster, liturgische Begrüßungen u. s. w.) schon seit ältester Zeit gesangartig, in einfachen Melodien vorgetragen wurden, deren gewiß manche — wenigstens der Hauptsache nach — in unseren Präfationsgesängen u. s. w. noch erhalten sind (vgl. Ambros I. S. 290).

3. Gleichwie der hl. Ambrosius dem liturgischen Gesang der Kirche von Mailand auf Jahrhunderte hinaus eine feste Grundlage und eine ausgeprägte Gestalt gab, so that dasselbe für die römische Kirche der große Papst Gregor I. Wie sein Biograph Johannes Diaconus (vita lib. II. c. 2) berichtet und die einstimmige Ueberlieferung des Mittelalters festhielt, hat dieser große Papst die zu seiner Zeit und wohl schon lange vor ihm in der römischen Kirche gebräuchlichen liturgischen Gesänge (für Messe und Stundengebet) nach festen, musikalischen Grundsätzen gesichtet, zu einem Ganzen gesammelt (centonizavit), mit neuen (von ihm selbst und wohl auch schon von Anderen verfaßten) vermehrt, nach dem Laufe des Kirchenjahres geordnet und mit Neumen-Noten versehen in einem Buch zusammengestellt, welches er *Antiphonarius* (liber) nannte (vgl. S. 37) und welches — in getreuen Abschriften weithin verbreitet — nach und nach zum Quell und zur Norm des liturgischen Gesanges fast für das ganze Abendland geworden ist. Sodann hat Gregor, weil ihm in Sachen eines guten Kirchengesanges die gesunde, lebendige Tradition noch wichtiger erschien, als der geschriebene Text mit seinen allzu wenig bestimmten Neumen, eine gut dotirte Sängerschule in Rom gegründet, welche die durch ihn selbst den Sängern eingeübten Melodien von Geschlecht zu Geschlecht fortgepflanzt hat und nach deren Vorbild schon im früheren Mittelalter an allen größeren Kirchen *scholae cantorum* errichtet wurden. Wohl sind seit Gregor I. im Laufe der Jahrhunderte und bis herab in die jüngste Zeit noch zahlreiche neue Gesänge in unsere liturgischen Bücher aufgenommen worden[2] und besitzen wir sicherlich auch die alten nicht mehr bis in alle Einzelheiten hinein in ihrer ursprünglichen Gestalt; aber wenigstens die Grundlagen, auf welche Gregor den liturgischen Gesang der römischen Kirche stellte (Diatonik, Tonarten, Sprachmelodie und Sprachrhythmus), blieben unverändert, und die aus seiner Zeit stammenden Melodien sind jedenfalls im Großen und Ganzen dieselben geblieben, weßhalb unser officieller römischer Kirchengesang mit Recht den Namen des Gregorianischen führt. Die Benennung desselben als cantus *choralis*[3] erklärt sich daraus, daß die im Gregorianischen Antiphonar enthaltenen Gesänge zumeist vom officiellen Sängerchor, und zwar in dem

[1] Im Unterschied von *Concentus* oder den Gesängen, deren Ausführung dem Sängerchor und resp. dem Volke obliegt. Der Name accentus soll nach Einigen daher kommen, weil die betreffenden Melodien mehr nur ein stark accentuirtes (prosodisches) Sprechen als eigentliches Singen sind; wahrscheinlicher ist mir, daß man die fraglichen Gesänge deßhalb als accentus (Zugesang) bezeichnet hat, weil bei denselben der Singende in der Regel (gemäß der altkirchlichen Lage des Altares auch bei Präfation und Paternoster) gegen das Volk hin gewendet ist, ihm zusingt (accinit), während die Chorsänger in der Regel miteinander singen.

[2] Vorgregorianisch und Gregorianisch sind wohl jedenfalls die Melodien mit Italatext (vgl. S. 404).

[3] Ueber die Benennungen als cantus firmus und cantus planus vgl. unten n. 4 b.

Raum ausgeführt wurden, welcher vom chorus cantorum den Namen „Chor" der Kirche (Ober- und resp. Unterchor) führte. — Päpste, Concilien und Synoden aller Jahrhunderte und besonders der neuesten Zeit haben ihn für den eigentlichen cantus ecclesiasticus erklärt und seine Pflege dringend empfohlen; ihn gründlich zu erlernen, ihn selbst möglichst würdig zu singen und für seine Pflege auf den Kirchenchören zu sorgen, ist daher eine wichtige Pflicht des Klerus.

a. Aus dem oben in Nummer 2 unseres Paragraphen Gesagten ist klar, daß in Rom zur Zeit Gregors I. schon eine beträchtliche Anzahl von liturgischen Gesängen müsse usuell gewesen sein; diese bildeten selbstverständlich die Grundlage seines Antiphonars, dessen Bezeichnung als *cento* (= aus verschiedenen Bestandtheilen zusammengefügt) uns aber erschließen läßt, daß Gregor auch noch anderswoher Gesänge aufgenommen, ein Sammelwerk geschaffen habe. Wie hoch man dasselbe hielt, sagt uns die durch's ganze Mittelalter gehende Tradition, der heilige Papst sei bei Herstellung seines liber antiphonarius (quoad textum et cantum) unter einem ganz speciellen Einfluß des heiligen Geistes gestanden (auf seinen Schultern sitzende Taube als Symbol des heiligen Geistes). Gregor soll es auch gewesen sein, der zu den vier sogenannten Ambrosianischen (authentischen) Kirchentonarten die plagalen (s. oben S. 541, Anm. 1) hinzufügte oder vielmehr sie nach festen Grundsätzen aus den vier griechischen Tonarten ableitete[1] und so die acht[2] Kirchentonarten oder modi feststellte, denen wir in seinem Antiphonar begegnen und denen man erst im Mittelalter noch sechs weitere hinzufügte, wo man auch den Umfang der Töne, welcher in den alten Gregorianischen Melodien in der Regel nicht über zehn, oft nicht über fünf Intervalle hinauszugehen pflegte, erweitert hat, wodurch der Melodienbau des Chorals keineswegs an Kraft und Schönheit gewann.

b. Die ältere griechische Musik hatte sich bekanntlich nur der Diatonik, nicht auch der Chromatik und Enharmonik bedient; selbst spätere Musikschriftsteller der Griechen erklären die chromatische (in Halbtönen fortschreitende) Tonleiter als „üppig, süß und weinerlich", und das Enharmonische, welches auch noch Vierteltöne unterschied, verlor sich als zu schwierig ganz aus der Praxis. Das diatonische[3] Tongeschlecht dagegen, welches in fünf Ganztönen und zwei Halbtönen einfach, kräftig und naturgemäß fortschreitet, charakterisirte der griechische Musikschriftsteller Aristides (1. Jahrhundert n. Chr.) richtig als „mannhaft und strenge", als das „nächstliegende und natürlichste, welches Allen, auch den in der Musik nicht Unterrichteten, leicht singbar ist." Sehr natürlich daher, daß Gregor d. Gr. im Hinblick auf die erhabene Würde und den Zweck der Liturgie alle Melodien seines Antiphonars ausschließlich auf diatonischer Grundlage aufbaute, welche für den Gregorianischen Kirchengesang durch alle Jahrhunderte herab bis in die

---

[1] Durch Hinzufügen einer Unterquart zu dem Grundton der einzelnen authentischen Tonarten; daher die Namen hypodorisch (A—a), hypophrygisch (B—b), hypolydisch (C—c), hypomixolydisch (D—d).

[2] Den tonus peregrinus für den Psalm In exitu sollen die römischen Sänger, die unter den Karolingern nach Gallien kamen, daselbst kennen gelernt, und da er ihnen sehr gut gefiel, auch nach Rom verpflanzt haben, wo er als peregrinus erschien; er gehört übrigens wesentlich zum ersten Kirchenton.

[3] Ueber das Wort διάτονος schreibt Aristides: διάτονον τὸ τόνοις πλεονάζον, ἐπειδὴ σφοδρότερον ἡ φωνὴ κατ' αὐτὸ διατείνεται; diatonisch hieße demnach dieses Klanggeschlecht, weil in demselben die Stimme ungehemmter und voller sich ausbreiten, in den ganzen, weiter auseinander liegenden Tönen kräftiger und naturgemäßer fortschreiten (προχωρεῖν διὰ τῶν τόνων) kann. Ueber die Bezeichnungen chromatisch und enharmonisch vgl. Ambros I. S. 375 und Jakob § 88. S. 412, Anm. 5.

Gegenwart charakteristisch geblieben ist; außer den in der diatonischen Reihenfolge gelegenen zwei Halbtönen und dem zur Vermeidung des Tritonus (des „diabolus in musica") zugelassenen b schließt der ächte Gregorianische Gesang andere Halbtöne (Auflösung — δίεσις — des Ganztones), deren später freilich noch mehrere Eingang fanden, principiell aus. In diesem Festhalten an der Diatonik liegt ein Haupterklärungsgrund, warum der Gregorianische Choral so voll Ruhe und heiligen Friedens ist, warum seine Melodien ein weihevoller Ernst und erhabene Größe durchzieht, und warum auch die stärksten Affecte, welche in ihnen zum Ausdruck kommen, stets einen übernatürlich erhebenden, heiligenden Eindruck machen, niemals aber die Sinnlichkeit reizen.

Schon der hl. Augustin hatte, wie wir früher (S. 523) erwähnten, erklärt, daß den verschiedenen Affecten der Seele auch verschiedene Tonweisen (modi) entsprechen, und so lag es für die Mittelalterlichen gewiß nahe, für jeden der acht Gregorianischen Kirchentöne dessen eigene Art und sozusagen Individualität aufzusuchen und soweit möglich festzustellen. Guido von Arezzo sagt (Microlog. 14), daß geübte Meister sofort die Eigenthümlichkeit und unterschiedene Physiognomie der Tonarten erkennen, ähnlich wie ein Völkerkundiger den Griechen, Spanier und Deutschen herausfinde. Ueberdieß schließe sich die Verschiedenheit der Tonart der Verschiedenheit der Gemüthsart an, daher Einer mehr Gefallen finde an den weiten Sprüngen des dritten Tones, ein Anderer das Wonnigliche, so im sechsten Tone liegt, vorzieht, während einem Andern das fröhliche Wesen des siebenten Tones mehr gefällt und wieder ein Anderer das liebliche Wesen des achten erwählt. Bekannt sind die Verse des Mönches Adam von Fulda (2. Hälfte des 15. Jahrhdts.):

> Omnibus est *primus*, sed *alter* est tristibus aptus;
> *Tertius* iratus, *quartus* dicitur fieri blandus;
> *Quintum* da laetis, *sextum* pietate probatis;
> *Septimus* est juvenum, sed *postremus* sapientum.

Vgl. Kienle, Choralschule S. 129 ff., wo noch eingehendere Charakteristik der Kirchentöne sich findet, und *Bona*, de divin. psalmod. cap. XVII, § 4.

c. Daß auch der Gregorianische Kirchengesang gleich dem der älteren Zeit Sprachgesang sei, ist dermalen allgemein anerkannt. Mit vollem Recht sagt Kienle (Choralschule S. 58) von ihm, er sei „eine in schöner Modulation (Melodie) und sein gegliederter (Tongruppen = distinctiones) Bewegung (Rhythmus) einhergehende feierliche Textrecitation." Nicht bloß die Melodien der syllabischen (Psalmtöne, Orationen, Präfationen u. s. w.) und der einfacheren melodischen (Antiphonen, Hymnen), sondern auch die der reicheren und reichsten Gesänge (Introitus, Graduale mit Allelujagesang, Offertorium u. s. w.) haben ihre Quelle in einer bald mehr bald weniger begeisterten und schwungvollen Declamation des betreffenden Textes. Wohl kehrt eine und dieselbe Melodie wenigstens der Hauptsache nach für verschiedene Texte wieder[1], aber sie ist jedesmal dem betreffenden Texte, der naturgemäßen Declamation desselben adaptirt, wie ja auch beim Sprechen im Wesentlichen die gleiche Accentuation und Declamation in Sätzen von verschiedenem Inhalt wiederkehren kann. — Der Rhythmus sodann des Gregorianischen Gesanges war, daran zweifelt gegenwärtig Niemand mehr, von Anfang an der freie Sprachrhythmus; selbst für metrische Gesangstücke gab und gibt es hier keine eigentliche mensura, keinen

[1] Man hat aus großer Verehrung für die alten Gregorianischen Melodien, welche als unübertrefflich galten, dieselben im Mittelalter vielfach für neue liturgische Texte verwendet, wie man ja auch beim Psalmengesang Verse von sehr verschiedenem Inhalt nach der gleichen Melodie singt (vgl. dazu Cäcilienkalender 1882, S. 42), deßgleichen beim Gesang der Hymnen.

Tact; nicht bloß in den einfacheren (syllabischen) Melodien herrscht der Sprachrhythmus, sondern auch in den reicheren und reichsten, deren sogen. Distinctionen (größere Notengruppen) sich im letzten Grund nach den Gesetzen einer oratorisch richtigen schwungvollen Declamation richten und vertheilen. Erst lange nachdem sich für die polyphone Musik die Mensur entwickelt hatte und seit dem 16. Jahrhundert nach und nach die lebendige Tradition für den fließenden Vortrag des Gregorianischen Gesanges verloren gegangen war, bildete sich die Ansicht, das Charakteristische des Gregorianischen Kirchengesanges liege darin, daß die eine Note solange ausgehalten werde als die andere, anders ausgedrückt, daß man den Choral ohne allen und jeden Rhythmus singe. Wie im oratorischen Vortrag nicht alle Silben die gleiche Zeitdauer und die gleiche Tonstärke haben, so auch nicht im Gregorianischen Gesang, und wie der Redner nur durch Uebung es lernt, im Vortrag bei den einzelnen Silben, Wörtern und Satzgliedern das richtige Zeitmaß zu treffen, die entsprechende Tonstärke anzuwenden, so auch der Sänger; die dreierlei Noten (longa, brevis und semibrevis), welche dermalen (und seit dem späteren Mittelalter) in unseren Choralbüchern im Gebrauch sind, bestimmen nur sehr approximativ die rhythmische Bewegung. In praktischer Hinsicht geschah in neuester Zeit für einen besseren, schön rhythmischen Vortrag des Gregorianischen Kirchengesanges an verschiedenen Orten und von verschiedenen Seiten recht viel, namentlich durch die Benedictiner von Solesmes und Beuron, sowie durch die deutschen Cäcilienvereine; auch die theoretische Erörterung und Darstellung des Choralrhythmus erfuhr eine bedeutende Förderung namentlich durch Pothier in seinem bekannten Werke „der Gregorianische Choral" (vgl. dazu die einschlägigen Kapitel in Kienle's „Choralschule" und Kornmüllers Abhandlung über „Vortrag des Chorals" im Cäcilienkalender 1884).

d. Das aus Gregors Hand hervorgegangene Antiphonar, welches factisch auch Graduale und Responsoriale war (vgl. oben S. 37), enthielt nicht bloß die betreffenden liturgischen Texte, sondern über denselben von seiner Hand eingetragen auch die Melodien, soweit dieselben in der Neumenschrift[1] ohne Linien für das Auge der Sänger fixirt werden konnten. Der Brauch, die Neumen auf

[1] So nennen die mittelalterlichen Musikschriftsteller jene über den Text geschriebenen Strichelchen, Häkchen, Punkte, Halbbogen u. s. w., welche sich schon in den ältesten auf uns gekommenen handschriftlichen Antiphonarien finden und nicht Noten in unserem Sinne des Wortes sind, keine bestimmte Tonintervalle, sondern nur das Auf- und Absteigen der Melodie im Allgemeinen und die im Interesse des Rhythmus gelegene Verbindung der Melodie zu Figuren oder Tonbildern angaben. Sie haben zu ihrer Grundlage die griechischen Accente (acutus, gravis, circumflexus), scheinen von den Griechen zu den Lateinern gekommen und bei diesen schon vor Gregor d. Gr. in Gebrauch gewesen zu sein. Neuma ist, wie die Mittelalterlichen ersehen lassen (cf. *Durand* V. c. 2. n. 32—33; *Du Cange* s. v. Pneuma) soviel als πνεῦμα, welches Athem bedeutet. Da man zum fließenden Singen der ursprünglich textlosen jubili, z. B. nach dem Allelujagesang in der Messe, viel Athem brauchte, erhielten zunächst diese Jubelmelodien, resp. deren lange Notenreihen im Antiphonar den Namen πνεύματα, welcher dann auf die Notenreihen überhaupt angewendet wurde. Um aber das Noten-πνεῦμα vom göttlichen πνεῦμα, dem heiligen Geist, augenfällig zu unterscheiden, stieß man bei ersterem das π ab, so daß sich νεῦμα ergab, welches man vielfach, um auch hierin den Unterschied vom göttlichen πνεῦμα auszudrücken, als Femininum (neuma, neumae) behandelte. Bekannt ist der spätmittelalterliche Vers: Neuma sine Pi canit, cum Pi fit Spiritus almus (= heiliger Geist). Andere leiten νεῦμα von νεύειν (nicken) ab und erklären die Neumen als Tonfiguren, deren Abtheilung und Vortrag vom Dirigenten durch Nicken mit dem Haupte den Sängern gekennzeichnet wurde. Ueber Neumen und die einschlägige reiche Literatur vgl. Cäcilienkalender 1880, S. 15 ff., und Pothier c. 4—6. Ambros II. S. 72 ff.

Linien zu schreiben und dadurch auch die Tonintervallen den Sängern verlässig anzugeben, wird auf den Benedictiner Guido von Arezzo († ca. 1035) zurückgeführt. Zuerst hatte man nur zwei in's Pergament eingeritzte Linien, um zunächst die Lage der Halbtöne genau zu fixiren, eine rothe, auf welche das F, und eine gelbe (oder grüne), auf welche das C geschrieben wurde; noch Guido selber führte zwei weitere Linien in die Neumenschrift ein, die aber nicht gefärbt wurden. Auf solche Weise sind die Töne der Gregorianischen Melodien für die Sänger fixirt worden; ob aber die Schreiber, welche sie fixirten, noch in allweg die reine Gregorianische Tradition, das volle Verständniß der Gregorianischen Neumen hatten, ist eine andere Frage. Die Neumenschrift wurde bis in's 12., an manchen Orten bis tief in's 13. Jahrhundert beibehalten; den Uebergang zur jetzigen quadratischen Notenschrift (longa, brevis und semibrevis) bildete die sogen. Hufnagelschrift, der wir noch in den älteren liturgischen Druckwerken begegnen und die aus der späteren punctirten romanischen Neumenschrift sich entwickelt hatte.

Um die ursprünglichen (primigenias) Gregorianischen Melodien wieder zu gewinnen, ging man in neuester Zeit bekanntlich auf die ältesten neumirten Codices zurück; allein da keiner über das 9. oder gar über das 10. Jahrhundert hinaufreicht (vgl. oben S. 37), wer bürgt uns dafür, daß diese Codices ganz getreue Copien des ursprünglichen Gregorianischen Antiphonars seien, zumal schon Guido von Arezzo klagt, es gebe so viele Antiphonarien, als Singmeister? Dazu kommt, daß die Neumen, besonders in den unliniirten Handschriften, noch in vieler Hinsicht unentzifferte Räthsel sind, so sehr man sich auch den Anschein geben mag, sie mit voller Sicherheit lesen zu können. Auf so schwankenden Grundlagen konnte die Kirche ihre neuesten officiellen Ausgaben der Gregorianischen Choralbücher (vgl. oben S. 38) nicht aufbauen, und sie war daher nicht bloß vom autoritativen, sondern auch vom wissenschaftlichen und namentlich vom praktischen Standpunkt aus vollberechtigt, in diese neuesten officiellen und authentischen Ausgaben der Choralbücher (unter Pius IX. und Leo XIII.) den Gregorianischen Kirchengesang in jener Gestalt aufzunehmen, die er in Rom seit nahezu dreihundert Jahren hatte, und welche für's Graduale die von Paul V. approbirte (von Palestrina besorgte) editio Medicaea, für's Antiphonar die sogen. Lichtenstein'sche Ausgabe (Venet. 1580) uns repräsentirt [1]. In dem schönen Decret, welches die Rituscongregation im speciellen Auftrag des heiligen Vaters gegenüber einer Partei des Congresses von Arezzo, die man als die einseitig archäologische bezeichnen kann, unterm 26. April 1883 erlassen hat (Cäcilienkalender 1884, S. 52 ff.), wird mit Recht betont, in den neuen officiellen Choralbüchern seien, ungeachtet der Aenderungen (zumeist Kürzungen), welche ihre Melodien (im Vergleich mit den mittelalterlichen) erfuhren, dennoch die *characteres proprii ac genuini* des *cantus Gregorianus* erhalten. Es gilt auch hier, was Ambros in Beziehung auf eine frühere Zeit so wahr gesagt hat: „Die Unsicherheit der Notirungsweise und manche andere Umstände bewirkten, daß sich in den Gregorianischen Gesang mannigfache Abweichungen von seiner ursprünglichen Fassung einschlichen. Aber die Fassung dieser Gesänge blieb, trotz aller Abweichungen im Einzelnen, doch im Ganzen immer dieselbe, und was wir noch jetzt in unseren Kirchen zu hören bekommen, ist im Wesentlichen noch immer die alte und ehrwürdige Tonweise des hl. Gregorius. Es kommt dabei mehr auf den eigenthümlichen Stil dieser Gesänge im Allgemeinen (Diatonik, Sprachmelodie) als auf die Note im Einzelnen an, und deßhalb hat die Aenderung und Entstellung dieser oder jener Phrase, haben Modificationen in

[1] Die Abweichungen und Eigenthümlichkeiten des sogen. fränkischen, Mainzer, Münsterer und Kölner Chorals reichen jedenfalls weit über das Tridentinum hinauf.

den Tonschlüssen u. s. w. nicht so sehr geschadet, daß wir besorgen müßten, statt der ächten alten Cantilena nur einen ungenügenden Nachklang derselben zu besitzen" (Bd. II. S. 89). In den neuesten authentischen Ausgaben sind nur die Melodien autoritativ festgestellt; in Beziehung auf den Vortrag aber, der beim Choral eine Hauptsache ist, hat der strebsame, archäologisch und musikalisch gebildete Chordirigent noch ein reiches, offenes Feld, um diese Melodien zu möglichst würdigem und künstlerisch vollendetem Ausdruck zu bringen. Weil der liturgische Gesang so wichtig ist, erscheint es als höchst wünschenswerth, daß die officiellen Choralbücher recht bald und aus freiem, freudigem Gehorsam gegen den dringenden Wunsch des obersten Liturgen allüberall, wo man römischen Ritus hat, angenommen und eingeführt werden.

e. Jahrhunderte lang wurde das authentische Antiphonar Gregors als Norm des Kirchengesanges am Hauptaltar der Vaticans-Basilika — mit einer Kette befestigt — aufbewahrt. Getreue Abschriften von demselben wurden durch römische Sänger, welche in der von Gregor gegründeten Schola cantorum gründlich geschult, in die Gregorianische Sangestradition genau eingeweiht waren, im Lauf des siebenten und achten Jahrhunderts nach allen Theilen des Abendlandes gebracht und daselbst mit der römischen Liturgie (vgl. S. 340) auch der Gregorianische Gesang eingeführt, so zuerst in England (schon durch den von Gregor selbst noch entsendeten Mönch Augustin), wo die Synode von Cloveshove (747; can. 13) ausdrücklich auf Einhaltung der römischen Sangesweise drang, dann im Frankenreich und in Deutschland. Als Pipin gelegentlich der Anwesenheit des Papstes Stephan III. (II.) in Frankreich (754) den römischen Kirchengesang kennen gelernt hatte, ließ er sich's angelegen sein, denselben auch in Gallien einzuführen (Capitul. Aquisgran. anno 789, n. 80), und sicherlich wurden schon unter Pipin römische Sänger und Choralbücher nach Frankreich gesendet. Allein es gelang damals nicht, unter den Galliern und Deutschen, denen Johannes Diaconus (Vita Greg. II, 7) in Sachen des Gesanges levitatem et feritatem vorwirft, den Gregorianischen Gesang rein und unvermischt einzuführen. Für diesen Zweck bemühte sich ganz besonders Karl d. Gr.; nach Siegeberts Bericht hat er schon im Jahre 774 zwei Kleriker nach Rom geschickt, um dort den „authentischen Gesang" zu erlernen. Nach Angabe des Mönches von Angoulême hätte sodann Papst Hadrian auf Wunsch Karls d. Gr. (im Jahr 787) zwei römische Sänger, Theodor und Benedict, mit getreuen Copien des Gregorianischen Antiphonars nach Frankreich entsendet und hätte der eine von ihnen zu Soissons, der andere in Metz eine Sängerschule gegründet und für Einführung des reinen Gregorianischen Gesanges gewirkt. Ekkehard von St. Gallen berichtet, der genannte Papst habe die römischen Sänger Petrus und Romanus mit Copien des Gregorianischen Antiphonars nach Frankreich geschickt, Romanus aber sei im Kloster St. Gallen erkrankt und nach seiner Wiedergenesung mit Zustimmung Karls d. Gr. dort zurückgeblieben, Petrus dagegen sei nach Metz gezogen. Thatsache ist, daß Metz und St. Gallen schon im früheren Mittelalter die bedeutendsten Pflegestätten des Gregorianischen Chorals waren und daß man, wie in Metz, so auch in St. Gallen getreue Copien des Gregorianischen Antiphonars besaß; ob das noch jetzt in St. Gallen befindliche die von Romanus mitgebrachte Copie oder nur eine etwas später gemachte Copie von derselben sei (wie mit guten Gründen Schubiger in seiner „Sängerschule von St. Gallen" behauptet), ist noch streitig. Thatsache aber ist hinwiederum, daß namentlich in Frankreich die römischen Antiphonare nicht rein erhalten, sondern schon im neunten Jahrhundert durch allerlei provinzielle Zuthaten verändert wurden, wie aus des Amalarius und des Agobard Schriften über das Antiphonar zu ersehen ist (vgl. oben S. 63); ein Grund mehr, auf die alten französischen Handschriften nicht einseitig Gewicht zu legen. Was speciell in

St. Gallen für die Pflege und Weiterentwicklung (Tropen, Sequenzen) des Gregorianischen Chorals geschah, hat ebenso anziehend als gründlich P. Schubiger in der erwähnten „Sängerschule St. Gallens" dargelegt, auf die wir Kürze halber verweisen müssen.

f. Die mittelalterliche Sängerschule in St. Gallen wie die an anderen Stifts- und Kathedralkirchen hatten ihr Vorbild an der von Gregor d. Gr. gestifteten römischen *Schola*[1] *cantorum*, welche, wenn auch in mannigfach veränderter Form, bis zur Stunde unter dem Namen der „päpstlichen Kapelle" (capella pontificia) fortbesteht. Mag immerhin richtig sein, was berichtet wird, daß schon Papst Damasus († 384) und darnach Papst Hilarus († 468) in Rom eine schola cantorum errichteten; einen wohlgeordneten, gesicherten und dauernden Bestand erhielt die römische Sängerschule erst durch Gregor d. Gr., bezüglich dessen Johannes Diaconus (II. 6) berichtet: *Scholam cantorum*, quae hactenus iisdem institutionibus in sancta Romana ecclesia modulatur, constituit, eique cum nonnullis praediis duo habitacnla, scilicet alternm snb gradibus *basilicae beati Petri* apostoli, alterum vero snb *Lateranensis* patriarchii domibus fabricavit, ubi nsqne hodie lectus ejns, in qno recubans modulabatur, et flagellum ipsins, qno pneris (Singknaben) minabatur, veneratione congrua cum authentico antiphonario reservatur. Diese Sängerschule hatte bei St. Peter und im Lateran, sowie in den Stationskirchen, wenn der Papst in denselben Gottesdienst hielt, den liturgischen Gesang zu besorgen. Den Grundstock derselben bildeten, wie schon früher erwähnt, sieben Subdiakonen, mit welchen eine größere Anzahl von Knaben (theils symphonisch, theils abwechslungsweise) sang, die in der Sängerschule, welche auch den Namen Orphanotrophinm führte, im Gesang tüchtig geschult und auch in anderen Gegenständen gründlich unterrichtet wurden. Die Päpste Sergius I. und II. waren Zöglinge der römischen Sängerschule gewesen, und speciell von Sergius II. berichtet der Bibliothekar Anastasius, derselbe sei schon als Knabe durch Leo III. der Schola cantornm zur Ausbildung übergeben worden: „Praesul enm scholae cantorum ad erndiendnm *communibus tradidit literis, et ut mellifluis instrueretur cantilenae melodiis*... Insignis idem et solertissimns pner celeriter omnis literalis disciplinae sumsit ingenium, nt omnes ipsius praecelleret scholae pnernlos. Wie in Rom, so hatte man bekanntlich durch's ganze Mittelalter auch anderwärts an den Kathedral- und Stiftskirchen das Institut der Sing- oder Chorknaben, die zu Klerikern und Mönchen herangebildet wurden; in gewissem Sinne als Surrogat dieser Singknabenschulen erscheinen die vom Tridentinum angeordneten Seminaria pnerornm, unter deren vorschriftsmäßigen Unterrichtsgegenständen an zweiter Stelle der cantus (eccl.) genannt wird (sess. 23. cap. 18 de reform.)[2]. Den Vorstand der Sängerschule benennen der I. und II. römische Ordo regelmäßig als Prior vel Primus scholae, ein anderer Name für denselben ist *Primicerius*[3] scholae cantorum, auch Archi-

---

[1] *Schola* bezeichnet in der späteren Latinität nicht bloß den Raum, wo Schüler zum Zweck des Lernens sich versammeln, sondern auch den Raum, wo andere Leute, die gleicher Beruf und gleiche Interessen verbinden, zu Berathungen u. s. w. zusammenkommen, sodann die betreffende Corporation, das betreffende Collegium selber, weßhalb von einer schola notariorum, defensorum, scrutariorum etc. die Rede ist (cf. *Du Cange* s. v. Schola). Während der erste und zweite römische Ordo die liturgischen Sänger durchweg als schola cantorum bezeichnen, heißen sie in späteren Ordines auch kurzweg chorus. Unser römisches Pontificale nennt die Sänger, wenn ihrer bei einer Pontificalhandlung Erwähnung geschieht, bis zur Stunde kurzweg schola.

[2] Näheres über die Knabenstimmen im Dienste der Kirchenmusik s. im Cäcilienkalender Jahrg. 1879, S. 57 ff.

[3] Primicerius ist derjenige, dessen Name an erster Stelle auf der Wachstafel steht

cantor, Magister cantorum, auch kurzweg Cantor, später Magister capellae (Kapellmeister). Sein Berufskreis und Ansehen erweiterte sich im Laufe des Mittelalters immer mehr und zählte er daher an vielen Kirchen zu den Dignitäten (cf. *Georgi*, de liturg. Roman. Pontif. II. pag. CXV sqq.), sein Substitut hieß Succentor. Der zweite in der Reihe der liturgischen Sänger, in den ältesten römischen Ordines Secundus cantorum genannt, hieß nachmals Secundicerius, den Namen Archiparaphonista [1] hat im ersten römischen Ordo (n. 7) der vierte unter den Sängern. Bei der Liturgie standen die in Albe und Casula gekleideten Sänger in zwei (sich zugekehrten) Reihen in der Nähe des Altares, hinter ihnen die Sängerknaben (Ordo I. n. 8). Den Chor durch Zeichengeben, Anstimmen u. s. w. zu dirigiren, war nach Angabe der ältesten römischen Ordines Sache des Prior scholae; jedenfalls die meisten Gesänge (Introitus, Gloria, Offertorium, Communio) wurden vom gesammten Chor, das Graduale und Alleluja von einem Sänger vorgetragen (Ordo I. 10); ob und inwieweit auch das Volk sich betheiligte, z. B. am Gesang des Kyrie, des (in Rom erst 1014 eingeführten) Credo, des Sanctus und des Agnus Dei, bleibt fraglich; die römischen Ordines weisen sämmtliche Gesänge der Schola oder dem Chorus zu, auch den Gesang des Agnus Dei (Ordo II. 13), bezüglich dessen Papst Sergius I. verordnet haben soll „ut *a clero et populo* decantaretur". Mir scheint das Volk im Mittelalter an den eigentlich liturgischen Gesängen sich nicht mehr betheiligt zu haben. Während beim Offertorium die Laien Brod und Wein opferten, brachte der Sängerchor durch die Hand des Archiparaphonisten das zur Opferfeier erforderliche Wasser dar, welches die in den Sängern repräsentirten Völker (Offbg. 17, 15) sinnbildet, sofern sie ob des in Christo verlangten Heiles jubeln und Gott lobsingen (Röm. 15, 11).

Schon im späteren Mittelalter, besonders seit dem 16. Jahrhundert geriethen die scholae cantorum in und außerhalb Rom in immer tieferen Verfall und mit ihnen der Gregorianische Gesang, dessen Verständniß und guter Vortrag eben in den liturgischen Sängerschulen war fortüberliefert worden. Nun errichtete man aber Chorbühnen *„contra aram"*, getrennt und in der Regel weit entfernt vom Altar, Musik und Sänger wurden weltlich und — was bislang unerhört gewesen — auch *mulieres* wurden in die kirchlichen Sängerchöre zugelassen, auf die nun freilich der Begriff schola in dem Sinne, welchen das Wort mehr als ein Jahrtausend lang gehabt, absolut nicht mehr paßte. Im Rückblick auf das, was wir flüchtig bezüglich der altehrwürdigen scholae cantorum bemerkten, dürfte nun sattsam klar sein, warum neuere Synoden geradezu verbieten, Frauenspersonen zum Chorgesange, der ja ein ministerium ecclesiasticum ist, zuzulassen, und darauf bringen, daß Knabenstimmen beigezogen und wo die Ausführung des Kirchengesanges durch lauter Kleriker nicht ermöglicht ist, wenigstens nur solche Laien stellvertretungsweise zugelassen werden, die gottesfürchtig und eben darum eines so ehrwürdigen kirchlichen Dienstes würdig und zu erbaulichem Singen besonders geeigenschaftet sind. Statt zahlreicher Belegstellen, wie sie in den sechs Bänden der Collectio Lacensis sich finden, nur einige wenige. Das Kölner Provincialconcil von 1860, welches der Kirchenmusik eine besondere Aufmerksamkeit zuwendet, hat erklärt: Notum satis est, usque ad recentiora tempora plane inusitatum fuisse, ut cantantium choro mulieres adlegerentur. Quum enim *chorus*, qui sacerdoti operanti respondet, *liturgicae actionis partem constituat*, mulieribus,

---

(primus in cera), welche die Namen der Angehörigen einer bestimmten Kategorie, hier der Sänger enthält.

[1] Erster unter den Paraphonisten (Ordo I. 8), d. i. unter den Mitsängern (παρά), also unter den Sängern, die keine so hervorragende Stellung einnehmen wie der Primicerius und Secundicerius.

quae ab altaris servitio excluduntur, locus in choro esse non potest. Ecclesiae consuetudini ipse pius sensus fidelium suffragatur, qui, quodcunque molle aliquid redolet in cantu ecclesiastico, cum loci sanctitate et divini cultus majestate non congruere sentiunt. Unde volumus et mandamus, ut in posteram *a choro ecclesiastico mulierum voces omnino excludantur* (Collect. Lacens. V. 359; cf. ibidem III. 933; V. 34; V. 863—864). Bezüglich der männlichen Sänger aus dem Laienstande verordnet das mehrerwähnte Concil von Utrecht: Laici viri, qui ad officium canendi in ecclesia seliguntur, religiosi sint ac vitam vere christianam ducentes, tales nimirum, qui quod ore cantant, corde credant et operibus comprobent. Proprio autem munere *pie decenterque* fungantur, et illius *sanctitatem* nunquam non prae oculis habeant. „Quid enim beatius, inquit Basilius, quam in terra concentum angelorum imitari, in hymnis et canticis creatorem laudare?“ Um für nachhaltige Pflege des Gregorianischen Gesanges zu sorgen, ordnete das genannte Kölner Concil an, daß an den Kathedral- und Collegiatkirchen und — soweit thunlich — auch an anderen Kirchen, wieder *scholae cantorum* (et organoedarum) errichtet werden, ut, quae — proh dolor! — interrupta jam est ex longiore tempore sacri cantus traditio, denuo reviviscat, et per omnes dioecesium ecclesias successu temporis vera et sancta ejusdem principia rectaque exsequendi methodus propagetur (l. c. V. 358); deßgleichen empfiehlt es Wiedereinführung des Institutes der Kapellknaben (pueri symphoniaci, V. 359; III. 1196)[1], während andere Synoden anordnen, daß in den Elementar- (Pfarr-) Schulen allgemeiner Unterricht im Gregorianischen Gesang ertheilt und auf diese Weise nicht bloß ein tüchtiger Sängerchor herangebildet, sondern auch erzielt werde, daß sich wenigstens theilweise das gesammte Volk am liturgischen Gesang betheiligen könne. Das Provinzialconcil von Cincinnati (1861) verordnet, daß man die Praxis einführe, an den Pfarrschulen Gregorianischen Gesang zu lehren „atque *pueros* instructos adhibendi in divinis officiis celebrandis“; das in Baltimore (1866) gehaltene Plenarconcil für die Vereinigten Staaten von Nordamerika äußert sich: Valde exoptandum esse censemus, ut rudimenta cantus Gregoriani in scholis parochialibus exponantur et exerceantur, sicque numero eorum, qui psalmos bene cantare valent, magis magisque increscente paulatim *major saltem pars populi* secundum primitivae ecclesiae adhuc in variis locis vigentem usum *Vesperas et alia similia cum ministris et choro decantare addiscat* (III. 501—502). Die Acten des genannten Concils sind vom apostolischen Stuhle approbirt, und darf man daher gewiß nicht besorgen, die Heranziehung des Volkes zum Gesang der Psalmen und des Ordinarium Missae könnte gegen den Sinn und Geist der Kirche verstoßen, wiewohl es fraglich bleiben kann, ob die Gläubigen für ihre individuelle Erbauung aus dem liturgischen Gesang in einer ihnen fremden Sprache größeren Gewinn ziehen, als wenn sie in der Weise, wie oben (S. 419) angedeutet wurde, mit ihrem subjectiven colere Deum sich ex abundantia cordis an die Thätigkeit des Liturgen anschließen. An vielen Orten ziehen eifrige Seelsorger und Chorregenten wenigstens die Schüler zum Gesang des Ordinarium Missae und der Psalmen mit gutem Erfolg und zur Befriedigung des Volkes bei.

Unter allen Verhältnissen müssen die Zöglinge der Knaben- und Klerikalseminarien tüchtig im Gregorianischen Kirchengesang geschult werden; darauf bringen gleich den älteren ausnahmslos auch die Concilien und Synoden der neuesten Zeit. So verordnet das Concil von Quebek (1851): Dent operam rectores col-

[1] Schon im Jahre 1850 hatte das Concil von Toulon unter Bezugnahme auf ältere kirchliche Verordnungen vorgeschrieben: Reviviscant, si non sint, et si sint, floreant apud ecclesias cathedrales *puerorum choristarum scholae*.

legiorum seminariorumque, qui tam admirabili zelo juventuti instituendae se devovent, ut *cantum Gregorianum alumni apprime edoceantur* (l. c. III. 614; cf. IV. 1057; V. 476), und damit dieß ja ganz gewiß geschehe, schreibt das Concil von Bordeaux (1859) sehr zweckdienlich vor, daß die Seminaristen jährlich zweimal über Gregorianischen Choral geprüft werden. Eindringlich ermahnt das Concil von Utrecht (1865) alle Kleriker, den Gregorianischen Choral gründlich zu erlernen, „ne, dum sacra solemniori ritu celebrant mysteria, iis rite canendis, quae a sacerdote cantanda sunt, inepti inveniantur, *non sine magna fidelium offensione reique divinae dedecore*" (V. 862). Eine vortreffliche Anleitung, wie eine kirchliche Gesangschule zu begründen, in Flor zu bringen und darin zu erhalten sei, gibt Kienle in seiner „Choralschule" (Herder 1884), welche unter den zahlreichen Handbüchern zur Erlernung des Choralgesanges aus neuerer und neuester Zeit neben dem Magister choralis von Haberl wohl ganz besonders zu empfehlen ist; als Mitglied der Beuroner Congregation, aus deren Kreisen schon früher (1865) die bahnbrechende Schrift „Choral und Liturgie" hervorging, kennt Kienle den guten Vortrag des Chorals aus täglicher Uebung, auch ist er in der Geschichte des Kirchengesanges genau bewandert, und hat er diese historischen Kenntnisse in genannter Choralschule für den praktischen Zweck bestens zu verwerthen gewußt. Ueber „Pflege des Choralgesanges" vgl. auch den gut geschriebenen Artikel von Selbst im Cäcilienkalender 1882, S. 47 ff.

4. Päpste und Synoden haben in früherer und in neuester Zeit wiederholt erklärt, der „*cantus proprie ecclesiasticus*", der Kirchengesang im eigentlichen und strengsten Sinne (S. 525) sei der Gregorianische Choral, welcher der Würde des katholischen Kultus ganz besonders angemessen und für die Gläubigen wahrhaft erbaulich sei. Gleichwohl läßt die Kirche seit Jahrhunderten bei ihrer Liturgie außer und neben dem Gregorianischen Choral auch den sogenannten polyphonen Gesang (cantus contrapuncticus vel polyphonus) zu, der sich aus sehr unvollkommenen Anfängen (zuerst Organum, dann Discantus und ältere faux bourdons) auf der festen Grundlage des Gregorianischen Chorals (cantus firmus) parallel mit der romanischen und gothischen Architektur, Plastik und Malerei entwickelt und seine höchste Blüthe in der zweiten Hälfte des 15. und im 16. Jahrhundert erreicht hat. Er ist in der Liturgie nicht etwa bloß geduldet, sondern durch das Caeremoniale episcoporum (I. 28) und zahlreiche Concilienbeschlüsse ausdrücklich als zulässig erklärt, ja für Sonn- und Festtage war er in den früheren Ausgaben des Ceremoniale sogar besonders empfohlen (decet) und seine Anwendung nur für die Zeit büßenden Ernstes auf's Bestimmteste untersagt, nämlich für die Sonn- und Ferialtage des Adventes mit Ausnahme des Sonntages Gaudete, sowie für die Sonn- und Ferialtage der Quadragesima mit Ausnahme des Sonntags Lätare, des Gründonnerstags bis zum Goria inclusive und des Charsamstages vom Gloria angefangen. Nach der neuesten Ausgabe des Caeremoniale episcoporum vom Jahre 1886 wäre, wenn wir die betreffende, etwas dunkle Stelle (I. c. 28. n. 13) richtig interpretiren, polyphoner Gesang (musica; n. 1 cantus musicorum) an allen Ferien und darum sicherlich auch an allen Sonntagen des Adventes und der Quadragesima, deßgleichen in Requiemsmessen kirchlich erlaubt und dürfte er sogar mit der Orgel begleitet, diese nur nicht selbständig gespielt werden. Niemals gegen den polyphonen Gesang an sich, sondern nur gegen die verschiedenen Entartungen desselben haben sich Päpste und Concilien, und zwar stets sehr entschieden aus-

gesprochen. Das Gleiche gilt auch bezüglich der neueren Kirchencompositionen, die nicht mehr polyphon im ursprünglichen Sinne dieses Wortes, sondern auf den Grundlagen der modernen Musik (homophone Harmonie, ausgedehnter Gebrauch des Chroma, strenger Tact, vielfach auch Begleitung mit Instrumenten) aufgebaut sind. Diese letzteren scheint man im neuesten Ceremoniale nach seiner ursprünglichen Redaction[1] in n. 1 des § 28 im Auge gehabt zu haben, da man musica *figurata* vom (alten) cantus polyphonus unterschied. Nachträglich wurde aber die betreffende Stelle (wie noch Anderes in § 28) mit Recht wieder abgeändert und neu gedruckt, weil die Unterscheidung von cantus polyphonus und figuratus nicht präcis und klar gewesen war. In den früheren und in der nunmehrigen Ausgabe des Ceremoniale ist nur zwischen cantus firmus und *cantus musicorum* unterschieden und sind unter letzterem sowohl die älteren als die neueren mehrstimmigen Compositionen begriffen. Die Kirche hat für die Musik, welche sie neben dem Gregorianischen Gesang bei der Liturgie in Anwendung kommen läßt, niemals irgend einen bestimmten Kunststil ausschließlich vorgeschrieben, so wenig als für kirchliche Bauten u. s. w.; aber sie hat allzeit darauf gedrungen, daß die Kirchenmusik nicht weltlich und lärmend, sondern würdevoll, ernst und wahrhaft erbaulich sei, daß sie namentlich den liturgischen Text als Hauptsache betrachte und ihn vollständig und deutlich zum Ausdruck bringe[2]. Darum ist Instrumentalmusik nur zur Begleitung und Hebung des liturgischen Gesanges erlaubt; speciell für den Gebrauch der Orgel beim Gottesdienst hat die Kirche im Caeremoniale episcoporum (I. 28) eigene Vorschriften erlassen, selbständige Instrumentalmusik (Symphonie ohne Text) beim Gottesdienste kann im günstigsten Fall nur tolerirt werden.

a. Belege dafür beizubringen, daß cantus *ecclesiasticus* in sensu proprio nur der Gregorianische Choral sei, wäre überflüssig; nur ein paar Stellen aus neueren Concilien wollen wir hier anführen, in welchen der Gregorianische Kirchengesang als für die Mysterien der Liturgie besonders passend und für die Gläubigen höchst erbaulich charakterisirt wird. Das Concil von Quebek (1851) sagt: Cantus Gregorianus utpote ecclesiae proprius *majestatique divini cultus sua gravitate multo conformior* in Missa solemni nec non in Vesperis partes obtineat (Coll. Lac. III. 614). Auf dem Concil von Toulon (1850) wurde zwar harmonisirter Gesang („gallice faux bourdons") als zulässig erklärt, aber voraus bemerkt: Cantus firmus *rite peractus a piis et doctis libentius auditur* et cantui harmonico seu musico merito praefertur (l. c. IV. 1057); auch das Concil von Bordeaux (1850) will dem cantus musicus den cantus planus als excitandae pietati aptior vorgezogen wissen (IV. 562), und das Concil von Prag (1860) erklärt den cantus Gregorianus als aptissimus ad *glorificandum Deum mentesque sursum ferendas* mit dem Beifügen, daß er, gut vorgetragen, keuschen Ohren und frommen Herzen ganz besonders gefalle. Auch die bedeutendsten Musikschriftsteller neuer und neuester Zeit sind voll des Lobes für die Schönheit und Würde des Gregorianischen Chorals (s. Stellen bei Jungmann n. 512). Je tiefer

[1] Der § 28 des ersten Buches von der neuesten Ausgabe des Ceremoniale war im Druck schon fertig, als gegen dessen Formulirung verschiedene Bedenken laut wurden (vgl. Cäcilienkalender 1886, S. 46 ff.), worauf Abänderung und Neudruck der betreffenden Partien erfolgte.

[2] Eine Garantie für das Vorhandensein dieser wesentlichen Eigenschaften bietet die Aufnahme einer fraglichen Composition in den Katalog des deutschen Cäcilienvereins.

Jemand in das Wesen der Liturgie eingedrungen ist, je lebensvoller er die liturgischen Sangestexte versteht und je weihevoller bei dem gottesdienstlichen Acte seine Gebetsstimmung ist, desto lieber hört er auch den — gut vorgetragenen — Choral und desto entschiedener zieht er ihn jedem polyphonen und resp. figurirten Gesange vor. P. Ambrosius Kienle handelt in seiner „Choralschule" S. 133 eingehend von der ästhetischen Schönheit des Chorals und sagt am Schlusse: „Die Gefühlswelt der Liturgie und Ascese ist die reichste, und der Choral ist ihr vollster und vollendetster Ausdruck." Weil aber viele, ja die meisten der Kirchenbesucher keine Asceten, sondern so beschaffen sind, daß an ihnen die Kirchenmusik erst noch dem Zwecke dienen muß, ut per oblectamentum aurium *infirmior* animus in affectum pietatis assurgat (Aug.), so hat die Kirche gerade für die Sonn- und Festtage, an welchen ja die Gläubigen dem Gottesdienste beizuwohnen verpflichtet sind, unbedenklich gestattet, daß die einfachen Gregorianischen Melodien durch Hinzufügung von Consonanzen für das sinnliche Ohr wohltönender gemacht werden. Wiewohl zur Zeit Johanns XXII. die polyphone Musik schon mehrfach entartet war, gestattet er doch am Schlusse seines dießbezüglichen Erlasses, auf den wir noch zurückkommen werden, ausdrücklich: ut interdum, diebus festis praecipue sive solemnibus ... *aliquae consonantiae, quae melodiam sapiunt*, puta octavae, quartae, quintae et hujusmodi *supra cantum ecclesiasticum simplicem* (Choral) proferantur, sic tamen, ut ipsius cantus (choralis) integritas illibata permaneat, ut nihil ex hoc de bene morata musica immutetur, maxime, *cum hujusmodi consonantiae auditum demulceant, devotionem provocent et psallentium Deo animos torpere non sinant* (Extravag. III. de vit. et honest. cleric. tit. 1).

b. Das von Johann XXII. erwähnte Begleiten der unveränderten Choralmelodie in der Quart und Quint nannte man *Organum* oder organizare (begleiten mit der Stimme, ähnlich wie man mit der Orgel begleitete, also stimmorgeln). Es war schon vor Hucbald († ca. 930), welcher es nicht erfunden, wohl aber auf feste Regeln zurückgeführt hat, in Gebrauch gekommen. Die in Quart und Quint Mitsingenden hielten dieselbe Melodie mit der Grundstimme ein, so daß eigentlich unisono, nur in verschiedenen Stimmlagen gesungen wurde [1]. Ein Abgehen vom Unisono haben wir bereits in dem aus Frankreich stammenden *Discantus* (Déchant), bei welchem, wenn die Haupt- oder Grundstimme [2] stieg, die begleitende Stimme in entgegengesetzter Richtung (daher *Dis*cantus) sich bewegte, d. i. fiel und umgekehrt, wohl auch zur Verzierung des Gesanges schon mehrere Noten als die Hauptstimme sich erlaubte (discantus floridus), welche ob ihrer Einfachheit und im Unterschied vom verzierenden, reicheren Discantus als cantus *planus* bezeichnet wurde. Behandelte man den Discantus als eigene, selbständige Melodie und fügte man noch eine dritte (Triplum) und vierte (Quadruplum) hinzu, jedoch so, daß sie alle die Gregorianische Melodie zu ihrem einheitlichen Halt und Träger (tenor) hatten, so war im Wesentlichen der polyphone Gesang schon gegeben [3].

---

[1] Anders fassen den Begriff des organizare Jakob (§ 89) u. A.; die Gegengründe s. bei Bäumker im Cäcilienkalender Jahrg. 1880, S. 46 f.

[2] Sie heißt *tenor*, weil sie die fortlaufende, unveränderte Gregorianische Melodie als Norm und Grundlage der anderweitigen Stimmbewegungen festhält, so daß tenor identisch ist mit *cantus firmus*.

[3] Die tiefste Stimme im polyphonen Gesang, welche nachmals als Grundlage der ganzen Composition (Generalbaß) behandelt wurde, heißt Baß (von bassus = rauh, tief); Glarean (Anfang des 16. Jahrhunderts) nimmt Baß im Sinne von Basis, „quod in eam tanquam fulcimentum omnes inclinent voces". Vom *Discantus* sagt er, derselbe heiße auch cantus kurzweg, weil er von den Knabenstimmen (hoch) gesungen werde, welche die lieblichsten, der cantus κατ' ἐξοχήν seien. *Tenor* autem velut thematis filum (d. i. die Gregorianische Melodie durchweg festhaltend) et primum vocum

Hatte man mehrere selbständige Stimmen, so war es auch nothwendig, mehrere in verschiedener Richtung sich bewegende Notenreihen zu haben, so daß Note (= punctum, weil damals statt der Neumen schon die Punktnoten üblich waren) gegen Note oder Punkt gegen Punkt stand, woher die Bezeichnung des polyphonen Gesanges als Contrapunkt sich ableitet; „Contrapunctus est cantus per positionem unius vocis contra aliam *punctatim* effectus" (Tinctoris). Von den reichen Notenfiguren im contrapunktischen Gesang erhielt derselbe auch den Namen *musica figuralis*, Figuralmusik. Sollten die einzelnen neben einander sich bewegenden Melodien gleichwohl unter einander zusammenklingen (harmoniren), so mußten die einzelnen Noten einen bestimmten Zeitwerth, eine Mensur (noch nicht Takt) erhalten, es mußte die Musik zur Mensuralmusik werden. „Und so bildete sich aus den unförmlichen Versuchen des Organums und des Discantus heraus im Laufe des 14. Jahrhunderts der artificiöse Contrapunkt mit seinen strengen Regeln über Intervallenbildung, Gebrauch der Dissonanzen, Gegenbewegung u. s. w., den Kunststücken der Nachahmung (Imitation), Vergrößerung und was mehr dergleichen der Scharfsinn der Musiker ersann. Von Schönheit war lange Zeit hindurch in alledem keine Spur zu finden (?); durch die elementare Wirkung der Singstimmen, durch den bloßen richtig geordneten Zusammenklang der Intervalle schien jener Zeit schon Alles vollgenügend erfüllt, was man von der Musik verlangen oder erwarten konnte. Erst als man in der Behandlung der Kunstmittel zu einer gewissen Sicherheit und Leichtigkeit gelangt war, glückte es aus dem solidarischen Musikmachen der Schulen individuell und bedeutend hervortretenden Talenten wie Wilhelm Dufay († 1432) u. A. wirklich musikalische Kunstwerke zu schaffen... Durch niederländische Lehrer, die meist selbst tüchtige Sänger waren, wurde von etwa 1350—1550, also zwei Jahrhunderte lang für die allseitige Ausbildung der Tonkunst das Bedeutendste geleistet. Deutsche, italienische und französische Meister schlossen sich in rühmlichem Eifer an" (Ambros II. S. 359). Es kann nicht Aufgabe der Liturgik sein, die Entwickelung der polyphonen Musik bis zu ihrer Vollendung im 15. und 16. Jahrhundert des Einzelnen darzustellen, sondern begnügen wir uns, dießbezüglich auf Ambros und Jakob zu verweisen; bei Ambros (Bd. III.) findet man auch eingehend die sehr zahlreichen vorpalestrinensischen Contrapunktisten aus den Niederlanden (die bedeutendsten derselben waren Dufay, Hobrecht [† 1507], Okeghem [† 1513], sein Schüler Josquin de Pres [† 1521], und alle überragend Orland de Lassus [† 1594]), aus dem nördlichen Frankreich, aus Deutschland und Italien einläßlich behandelt; vgl. auch Cäcilienkalender 1884, S. 17 ff. und Gabler S. 129 ff., speciell über Dufay die „Bausteine für Musikgeschichte" von Haberl, Leipzig 1885, Hft. I.

---

inventum, et ad quem omnia ordinentur, dictus videtur. Quartam, quae octavam cum Basi (Basso), ut cantus (Discantus) cum Tenore obtineret, vocem *Altam* vocarunt (bei Ambros III. S. 127). *Faux bourdon* hieß in älterer Zeit die organisirende Begleitung der Grundstimme in Quart und Sext, die, weil sie als dissonirend für das Gehör etwas unangenehm Brummendes hat („quia tetrum reddit sonum"), falscher Hummel (bourdon, ital. bordone) oder falscher Brummel genannt wurde. Nach Anderen käme der Name „falscher (uneigentlicher) Baß" daher, weil hier die begleitende (organisirende) Stimme unter der Hauptstimme sich bewegte, ohne vox fundamentalis (Basis — Baß) für den ganzen Gesang zu sein. Mit den (meist französischen) Sängern der päpstlichen Kapelle kamen die faux bourdons von Avignon auch nach Rom. Die später und jetzt noch gebräuchlichen falsobordoni, bei welchen der cantus firmus im Tenor von zwei höheren und einer tieferen Stimme in lauter Consonanzen (Terz-, Sextaccord) begleitet wird, gehören dem bereits entwickelten Contrapunkt an und haben von den alten faux bourdons nur noch den Namen; wesentlich ist für sie die Dominante des betreffenden Kirchentones und Führung der Stimmen innerhalb seines Bereiches.

c. Solange der officielle Gregorianische Choral unisono gesungen wurde, hatten die Sänger eben darin eine feste, von der kirchlichen Auctorität gezogene Schranke; seitdem es aber herkömmlich und beziehungsweise gestattet worden war, daß die liturgischen Sänger über der Choralmelodie bald mehr bald weniger frei discantirten, und seitdem alsdann im Contrapunkt drei und mehrere Melodien sich selbständig neben der Gregorianischen Melodie, wenn auch in Harmonie mit ihr bewegten, war dem Subjectivismus der Componisten und der vielfach frei discantirenden Sänger Thür und Thor geöffnet, einem Subjectivismus, der sich gar bald als Verdunkelung des liturgischen Textes und seiner kirchlichen Melodie und sofort als Verweltlichung der Kirchenmusik geltend machte. Hierüber klagt schon im 12. Jahrhundert, wie Johannes von Salisbury (Ambros II. 347), so ganz besonders der fromme Abt Aelred von Revesby in England, welcher die Kirchensänger (Discantisten) und deren Gesticulationen also schildert: „Hic succinit, ille discinit, alter supercinit, alter medias quasdam notas dividit et incidit. Nunc vox stringitur, nunc frangitur, nunc impingitur, nunc diffusiori sonitu dilatatur. Aliquando, quod pudet dicere, in equinos hinnitus cogitur, aliquando, virili vigore deposito, in femineae vocis gracilitate accitur, nonnunquam artificiosa quadam circumlocutione torquetur et retorquetur. Videas aliquando hominem aperto ore, quasi intercluso halitu, expirare, non cantare, ac ridiculosa quadam vocis interceptione quasi minitari silentium, nunc agones morientium vel extasin patientium imitari. Interim histrionicis quibusdam gestibus totum corpus agitatur, torquentur labia, rotant oculi et ad singulas quasque notas digitorum flexus respondet; et haec ridiculosa dissolutio vocatur *religio*, et ubi haec frequentius agitantur, ibi *Deo honorabilius serviri* clamatur. Stans interea vulgus sonitum follium, crepitum cymbalorum, harmoniam fistularum tremens attonitusque miratur, sed lascivas cantantium gesticulationes, meretricias vocum altercationes et infractiones non sine cachinno risuque intuetur, ut eos non ad oratorium, sed ad theatrum, non ad orandum, sed ad spectandum aestimes convenisse; nec timetur illa majestas tremenda, cui assistitur, nec defertur mystico illi praesepio, cui ministratur, ubi Christus mystice pannis involvitur, ubi sacratissimus ejus sanguis calice libatur, ubi aperiuntur coeli, assistunt angeli, ubi terrena coelestibus junguntur ac angelis homines sociantur" (*Catalani* in Caerem. ep. I. pag. 384). Daß ähnlicher Unfug nicht bloß in England, sondern auch in Frankreich und zwar in noch viel späterer Zeit häufig vorkam, erschließen wir aus der zu Avignon erlassenen, in's kirchliche Rechtsbuch (Extravag. commun. lib. III. 1) übergegangenen Decretale Johanns XXII. vom Jahr 1322, in welcher zunächst als Zweck der Kirchenmusik die Erbauung der Gläubigen bezeichnet und dann fortgefahren wird[1]: „Einige Zöglinge der neuen (Discantisten- und Contrapunktisten-) Schule wenden ihre ganze Aufmerksamkeit dem Einhalten der Zeitmaße (Mensur) und allerlei neuen Noten zu, wobei sie dann lieber ihre eigenen Einfälle als das Althergebrachte (Gregorianische Melodie) vortragen. Die Kirchenmelodien (ecclesiastica) werden in Semibreven und Minimen ausgeführt und mit kleinen Noten überschüttet (notulis percutiuntur); denn die Sänger zerschneiden die Melodie mit Hoqueten[2], machen sie durch Discante üppig, zwingen ihr zuweilen gemeine Tripla und gemeine Motetten auf[3], so daß sie

[1] Wir geben der mitunter dunklen Ausdrücke wegen die Stelle in Uebersetzung nach Ambros II. S. 347—348.

[2] *Ochetus* (hoquet), der Schluchzer, bestand darin, daß der Sänger einzelne, durch Pausen unterbrochene, kurz abgebrochene schluchzerartige Töne hören ließ.

[3] Motette (mot) ist ein Denkspruch; neben der Gregorianischen Melodie mit dem liturgischen Text sang man mitunter nach einer zweiten Melodie noch einen profanen

mitunter die dem Antiphonar und Graduale entnommenen Grundlagen geradezu verachten und keine Kenntniß von dem haben, worüber sie bauen, und die Kirchentöne, von denen sie kein Verständniß haben, nicht nur nicht unterscheiden, sondern durcheinander werfen, indem in solcher Notenmenge das zuchtvolle Aufsteigen (ascensiones pudicae), das gemäßigte Absteigen (descensiones temperatae) des Choralgesanges (cantus plani), als wodurch sich die Tonarten von einander unterscheiden, unkenntlich werden. Denn sie laufen ruhelos, berauschen das Gehör, statt es zu erquicken, suchen durch Geberden (gestibus) auszudrücken, was sie vortragen; das Ergebniß ist, daß die Andacht, um die es sich doch handelt, bei Seite gesetzt und tadelhafter Leichtsinn (vitanda *lascivia*) verbreitet wird." Hiernach wurde schon vielfach die betreffende Gregorianische Melodie dem mehrstimmigen Gesang gar nicht mehr zu Grunde gelegt, und wo dieß noch geschah, wurde sie durch die anderweitigen, bunten und sogar lasciven Melodieführungen förmlich verschüttet und erdrückt; daß hiebei von einem Verstehen des Textes kaum mehr die Rede sein konnte, ist klar. Wahrlich, wenn der Papst jede andere, als die rein Gregorianische Sangesweise für die Liturgie kurzweg verboten hätte, man dürfte sich darüber nicht wundern; allein er that dieß nicht, ohne Zweifel in Rücksicht auf den „animus infirmior" der Zeit, welcher für den einfachen Choral nicht geistig und ascetisch genug war, und dem ein guter polyphoner Gesang als adminiculum dienen konnte und sollte. Daher hat der Papst, nachdem er die geschilderten Mißbräuche unter Androhung der Kirchenstrafe gerügt und abgestellt hatte, ausdrücklich erklärt, daß und warum und unter welchen Cautelen der polyphone Gesang fortbestehen solle (vgl. den Wortlaut oben sub a am Schluß S. 556).

d. Wohl dem energischen Erlaß Johanns XXII. hat man es zu danken, daß die besseren Meister der nachfolgenden Zeit bei ihren polyphonen Compositionen im Großen und Ganzen am Gregorianischen Gesang als Grundlage festhielten und daß auf dieser soliden kirchlichen Basis der Contrapunkt zu jener Vollendung gelangte, in welcher er uns im 15. und 16. Jahrhundert begegnet. Wenn wir übrigens sehen, daß sehr häufig selbst die besten Componisten das Thema für Messen u. s. w. aus weltlichen Volksliedern nahmen [1], dann läßt sich's denken, daß andere noch viel weiter von der Verordnung Johanns XXII. abwichen, wofür die Geschichte und besonders die Klagen zur Zeit des Tridentinums Zeugniß geben [2]. Auf letzterem waren einzelne Stimmen für gänzliche Abschaffung der Polyphonie laut geworden; doch wurde hierüber auf dem Concil selber kein Be-

Text oder Spruch (mot) (Ambros II. 387). In der Musik der Renaissance heißen alle Sangestexte, die nicht zur Liturgie gehören, sondern eingeschaltet werden, Motetten. Da ihre Texte oft nicht passende und namentlich ihre Compositionen zumeist sehr lärmend und profan waren, hat Innocenz XII. die Einschaltung von Motetten in die Liturgie ganz verboten, dagegen darauf gedrungen, daß Introitus, Graduale, Offertorium u. s. w. jederzeit gesungen werden; *Mühlb.* II. 320. Dermalen gilt es als zulässig, wenn der liturgische Text vollständig gesungen ist, eine passende, den liturgischen Büchern entnommene Motette, z. B. nach dem Offertorium beizufügen, wenn es ohne Verlängerung des Gottesdienstes geschehen kann.

[1] Vgl. darüber Ambros II. S. 413 ff. und Cäcilienkalender 1882, S. 44 ff.

[2] Geradezu erschrecklich ist die Schilderung, welche der niederländische Bischof Lindanus († 1588) in seiner Panoplia evangelica (lib. IV. c. 78) von der Kirchenmusik und den Kirchenmusikern seiner Zeit entwirft; als Heilmittel bezeichnet er die energische Geltendmachung der Decretale Johanns XXII. Daß auch bei den besseren Polyphonisten, Palestrina nicht ganz ausgenommen, die Textbehandlung gar Manches zu wünschen übrig läßt, und daß auch in ihren Compositionen durch die beständigen Imitationen etwas Unruhiges und Ermüdendes dem Hörer mitunter sich bemerklich macht, wird kaum zu läugnen sein.

schluß gefaßt. Eine von Pius IV. im Jahr 1564 niedergesetzte Commission von acht Kardinälen (darunter Karl Borromä) sollte unter Anderem ganz besonders untersuchen, ob trotz polyphoner Behandlung die volle Verständlichkeit des liturgischen Textes, auf welche mit Recht das Hauptgewicht gelegt wurde, sich erzielen lasse; wenn nicht, dann sollte (zunächst für die päpstliche Kapelle) der polyphone Gesang ganz abgeschafft werden. Zur Probe componirte Palestrina eigens drei Messen, die von den päpstlichen Sängern in Gegenwart der Commission vorgetragen wurden. Ganz besonders befriedigte die (von Palestrina aus Dankbarkeit gegen seinen Gönner Papst Marcellus sogenannte) Missa Papae Marcelli[1]; als die Commission mit Bewunderung sie angehört hatte, gab sie die Erklärung ab, die polyphone Musik in solcher Form („Palestrinastil") solle zur Ehre Gottes und zur Erbauung der Gläubigen erhalten bleiben. Leider hat Palestrina, der „Fürst der Musiker", welcher nicht nur dem Fortschritt auf dem Gebiete der Musik, sondern auch den Vorschriften und Traditionen der Kirche gerecht zu werden verstand, hierin schon in seinem Jahrhundert nicht mehr allzu viele Nachfolger gefunden. Wie in Beziehung auf die übrigen Künste (S. 448 ff.), so machte der falsche Humanismus in Italien schon früher als anderwärts auch auf die Musik seinen angeblich wiedergebärenden (renaissance), in Wirklichkeit aber vielfach deteriorirenden Einfluß geltend, entfremdete sie immer mehr der Kirche und kirchlichen Tradition und brachte dafür den Subjectivismus mit seinen verschiedenen Gelüsten zu voller Geltung, so daß selbst die gut gesinnten Kirchen-Compositeure des 17. und 18. Jahrhunderts sich um den ernsten Gregorianischen Choral als Grundlage, um die altehrwürdigen Kirchentöne, um Sprachrhythmus u. s. w. nicht mehr kümmerten, sondern regelmäßig in den modernen (Dur- und Moll-) Tonarten unter reichster Anwendung der sinnereizenden Chromatik, der opernmäßigen Monodie (Solo- und Ariengesang), der neuen Harmonie (Homophonie) und zahlreicher, lärmender Instrumente auch für die liturgischen Zwecke componirten. Weil man den heiligen Text als Nebensache, das Lärm- und Effectmachen als Hauptsache betrachtete, gelangten namentlich im 18. Jahrhundert die Instrumente, welche im Mittelalter, wenn auch nicht in allweg factisch, so doch principiell[2] von der Liturgie ausgeschlossen gewesen waren, zu einer Herrschaft auf den Kirchenchören, die an Tyrannei grenzte. Am schlimmsten war es um die Kirchenmusik wohl in der zweiten Hälfte des 18. und im Anfang des 19. Jahrhunderts, in der Periode des Josephinischen Rationalismus bestellt. „Diese neuere Kirchenmusik", so fragt im Jahre 1810 der alte Görres, „mit ihrem frechen Instrumentenlärm, mit dieser (aus der Oper stammenden) Unzüchtigkeit in allen Formen und Bewegungen, mit dieser frivolen Leichtfertigkeit (16tel, 32stel, ja 64stel Noten), mit dieser eitlen Koketterie, worin eine (solosingende) Partie die andere überbietet und damit Gottes Lob zu singen wähnt, ist sie ein würdiges Organ, um vom Ewigen und zum Ewigen zu sprechen? Sie gleicht einer Bajadere, die wiegend und tanzend einem indischen Gotte der untern Gattung ihre Reize opfert. Der wahre Geist der Andacht ist ihr, einzelne wie Blitze durchschlagende Momente ausgenommen, fremd geworden und sie hat dafür großer Künstlichkeit sich hingegeben. Wo der Affect nicht ist und die Liebe nicht, da kann auch nimmer der äußere Ausdruck sein; der strenge, ernste Choral hat leichten Gesellen Platz gemacht, die ihren Tumult und Muthwillen auf heiliger Stätte treiben." (Polit. Schr. I. Bd. S. 163.) Zu den Besten gehörten noch Joseph

[1] Vgl. Bäumker in seiner interessanten Schrift „Palestrina", Freiburg 1877.

[2] Nach Thomas (II. 2. q. 91. art. 2) läßt die Kirche bei ihrem Gottesdienst die Instrumente nicht zu; im alten Testamente sei deren Gebrauch gestattet gewesen, „quia populus erat magis durus et carnalis".

und Mich. Haydn, Mozart und Beethoven[1], die von der Chromatik einen verhältnißmäßig bescheidenen Gebrauch machten, deren kunstvolle Compositionen übrigens gleichwohl dem Geiste der Kirche und ihrer Liturgie in mehrfacher Hinsicht nicht entsprechen (vgl. Stein S. 90 ff. und Jungmann u. 535).

e. Wohl suchten die Päpste Alexander VII. (Erlaß vom 23. April 1657) und Innocenz XII. (20. August 1692) der Meisterlosigkeit und Verweltlichung der Kirchenmusik zu steuern und wurden sie hierin von den Concilien und Synoden, soweit man deren noch hielt, getreulich unterstützt (Collect. Lac. I. pag. 368. 497—498. 787), aber ohne wesentlichen Erfolg, wofür die Schilderung spricht, welche Catalani im Jahre 1743 von der Kirchenmusik seiner Zeit in folgenden Worten gibt: Praeter organum tibiae, cornua, tympana aliaque instrumenta, quae venationi et bello usui sunt, jam diu invecta sunt in ecclesiam, et vigent, et quidem majori numero ac luxu et abusu, quam prius. Locari enim hodie solet magna orchestra (Musikbühne) cum omni genere musicorum supra majorem ecclesiae portam contra aram principem[2], in qua solet tabernaculum exstare cum sanctissimo Sacramento, cui ingenti irreverentia populus humeros vertit, ut cantantes musicos aspiciat eorumque gesticulationibus delectetur, *neque enim crates* (Gitter des Musikchors) ... *ita altae et strictae sunt, ut facies, manus pectusque musici videri non possit.* Nihil plane ajo, quod notum non sit iis praesertim, qui musicam in ecclesiis frequentant. Ea autem est hodie in ipsis ecclesiis, ubi cum variorum instrumentorum strepitu fit musica, virorum aeque ac mulierum frequentia, ut, cum olim in threnis propheta Jeremias quereretur, lugere vias Sion, eo, quod non essent, qui irent ad solemnitatem, nunc contra uberrimis lacrymis lugendum esset, quod nimii sunt, qui ad ecclesiarum solemnitates, ubi scilicet strepit musica, pergant; et quidem adeo, ut prae multitudine alter alterum tangat ac paene opprimat (Comment. in Caerem. episcop. tom. I. pag. 387). Die Kirchenmusik war Theatermusik und dadurch die Kirche zum Theater geworden.

f. Im Jahr 1749 (19. Februar) erließ Papst Benedict XIV. zunächst an die Bischöfe des Kirchenstaates die schon wiederholt erwähnte herrliche Encyklika in Sachen der Kirchenmusik. Unter Berufung auf verschiedene angesehene Autoren erklärt der große Papst den harmonisirten Gesang („cantus musicus", „cantus harmonicus seu figuratus"), deßgleichen den Gebrauch der Orgel und anderer Instrumente beim Gottesdienst im Allgemeinen als zulässig, ja als nützlich, spricht sich aber entschieden gegen die eingedrungenen Mißbräuche aus; in Beziehung auf den Gesang schreibt er besonders dringlich vor, die liturgischen Texte (denn nur diese, nicht auch Motette sind nach ihm für Messe und Officium zulässig) sollen so behandelt werden, „ut verba perfecte planeque intelligantur", und verordnet bezüglich der Instrumente, daß außer der

[1] Ausführlicheres über die Kirchenmusik der Spätrenaissance siehe bei Gabler S. 164 ff. und bei Stein S. 59 ff.

[2] Diese schon oben erwähnte Trennung des Musikchores vom Altare war theilweise bereits Folge von der Verweltlichung der Kirchenmusik, aber auch Mitursache des noch weiteren Umsichgreifens derselben. Die Congregatio Visitationis apostolicae, welcher die Visitation der Kirchen Roms obliegt, hat schon im Jahr 1665 in § 9 einer ausführlichen Instruction bezüglich der Kirchenmusik strengstens vorgeschrieben, daß die Musikbühnen so hoch und eng vergittert seien, daß man von der Kirche aus die Musiker nicht sehen könne, und jüngsthin (24. Sept. 1884) hat die Rituscongregation in einem Erlaß an die Bischöfe Italiens erklärt: optimum esset, si cantorum chorus supra majores templi valvas *non* esset exstructus, *et exsecutores essent*, quantum possibile est, *invisibiles* (art. 10).

Orgel nur solche zugelassen werden, die geeignet sind, die Stimmen der Sänger zu unterstützen (ad corroborandas sustinendasque cantantium voces), nicht aber, sie zu erdrücken und zu begraben[1]: nämlich nur das barbiton tetrachordon majus (Contrabaß), tetrachordon minus (Violoncell), monaulon pneumaticon (Fagot), fidiculus (Viola), lyras tetrachordes (Violine); dagegen sollen die Bischöfe verbieten: tympana (Pauken), cornua venatoria (Waldhörner), tubas (Trompeten), tibias decumanas (Oboen), fistulas (Flöten), fistulas parvas (Piccolo), psalteria symphonica (Klavier?), cheles aliaque id genus, *quae musicam theatralem* efficiunt. Nach seinem Princip, daß die Instrumente beim Gottesdienst nur zur Unterstützung der menschlichen Stimmen dienen sollen, mußte der Papst die selbständige Instrumentalmusik (als Zwischenspiel bei Messe, Vesper) für unzulässig erachten, erklärt aber gleichwohl mit Berufung auf Suarez, daß sie, wo bereits herkömmlich, geduldet werden könne, wenn anders sie würdig und ernst gehalten sei und nicht zu unpassender Zeit, wie z. B. in der Charwoche („Passionsmusik"), aufgeführt werde. Wiewohl dem Gesagten zufolge Benedict XIV. in seiner Encyklika mit größtmöglicher Schonung zu Werke ging[2], scheint dieser Erlaß wenig oder nichts gefruchtet zu haben, wie die Klagen der berühmten Musikhistoriker Martini und Gerbert aus dem Anfang der siebenziger Jahre des 18. Jahrhunderts erschließen lassen (Cäcilienkalender 1882, S. 68 ff.). Erst nachdem im gegenwärtigen Jahrhundert das kirchliche Leben allmählich wieder mehr erstarkt und in Folge gründlicher historischer Studien (vgl. S. 138) auf dem Gebiete der Musikgeschichte das Alte wieder zu Ehren gelangt war, erfolgte endlich in den letzten Decennien eine erfreuliche Regeneration der Kirchenmusik. Die neuesten Provinzialconcilien haben diesen Aufschwung zum Bessern durch ihre einschlägigen Bestimmungen kräftigst gefördert, und für seine Nachhaltigkeit sorgt ganz besonders der deutsche Cäcilienverein, dessen Statuten von Papst Pius IX. am 16. Dezember 1870 approbirt wurden. Die Vereinsmitglieder verpflichten sich, nach Kräften dafür zu sorgen: ut *cantus Gregorianus* sive planus ubique excolatur, *cantusque figuratus polyphonus*, quatenus legibus ecclesiasticis conformis est, *sive compositiones pertinent ad aetatem vetustiorem sive recentiorem*, propagetur; ut leges ecclesiasticae quoad adhibendum *organum ceteraque toleranda instrumenta musica* accurate observentur. Unter den neueren Provinzialconcilien haben die von Prag, Köln und Utrecht der figurirten und resp. instrumentirten Kirchenmusik besondere Aufmerksamkeit zugewendet; einzelne ein-

[1] Daß solche Instrumentalmusik nicht etwa bloß geduldet, sondern gleich dem polyphonen Gesang da, wo sie einmal eingeführt ist, eigentlich erlaubt sei, erscheint als ausgemacht (C. R. 24. Sept. 1884, art. 12); gegen die Erlaubtheit der Neueinführung kann man zwar auf Caerem. ep. lib. I. c. 28. n. 11 verweisen, wo zu lesen ist: „ne alia instrumenta musicalia (praeter ipsum organum) addantur"; allein dadurch, daß Benedict XIV. diese Worte in dem 1752 von ihm neu edirten Ceremoniale stehen ließ, konnte er doch unmöglich die Instrumentalmusik, welche er drei Jahre vorher in seiner Encyklika als zulässig erklärt hatte, nunmehr als etwas an sich und unter allen Verhältnissen Unzulässiges erklären wollen; wenn sie aber nicht in sich verwerflich, vielmehr nach des Papstes eigener Erklärung innerhalb der von ihm gezogenen Grenzen den Kultzwecken sogar förderlich ist, dann kann jeder Bischof, wo es ihm als zweckdienlich erscheint, auch deren Neueinführung gestatten (vgl. dagegen Jungmann n. 530); dafür spricht die Formulirung der oben erwähnten Nummer 11 im neuesten (1886) Caeremoniale episcop., welche lautet: alia instrumenta musicalia non addantur, *nisi de consensu Episcopi;* in der ersten Redaction hieß es: nisi praevio consensu Episcopi, cujus est, decorem cultus sacri custodire.

[2] Das Gleiche zu thun, empfiehlt er in seiner Schrift de synodo dioecesana (lib. XI. c. 7) allen Bischöfen.

schlägige Stellen aus denselben wurden schon im vorigen Paragraphen angeführt, namentlich solche, die vorschreiben, daß bei dieser Art von Musik alles Lärmende, Profane, Theatralische sorglich fern gehalten werde. Besonders eingehend handelt das Kölner Provinzialconcil (1860) vom cantus figuratus und von der Instrumentalmusik. Wiewohl es den Gregorianischen Choral am häufigsten gebraucht wissen möchte, erklärt es gleichwohl: minime tamen *cantum harmonicum* penitus arcere volumus, *immo ad distinguenda festa majora commendamus, dummodo, qui eligitur, ne recedat a natura et charactere cantus veri ecclesiastici*[1]. Redeant igitur chori rectores ad opera illa, quae ab auctoribus, quorum primus est *Aloysius Praenestinus* et illi vix secundus *Orlandus Lassus*, sublimi et devoto exarata sunt stylo. Abstineant a tot missis, quae dicuntur musicales, aliisque operibus musicis novissimorum temporum ad aures titillandas magis quam ad excitandos pios affectus aptis; singillatim vero nimia illa eorundem *verborum repetitio* et arbitraria collocatio est vituperanda. Im gleichen Sinn verordnet das Concil von Utrecht (1865): Cautus, quem harmonicum seu figuratum vocant, ubi adhibetur, ad regulas artis christianae compositus sit oportet, *ne a charactere cantus ecclesiastici* (sc. choralis), *quem semper prae se ferre debet, abscedat ac longe absit.* Nullus igitur cantus musicus unquam seligatur, nisi qui huic legi ad amussim conveniat, quique proinde gravitate et decore, puritate et majestate distinguatur et excellat (Collect. Lac. V. 862). Das Provinzialconcil von Köln verlangt, daß neue Meßcompositionen nur, wenn sie vom Bischof approbirt sind, eingeführt, und daß auch die schon vordem üblichen nur dann beibehalten werden dürfen, wenn sie von kundigen Männern, welche der Bischof bestellt, als probehaltig befunden worden sind. Der Bischof sodann bezeichnet auch auf Grund der von den einzelnen Kirchen zu machenden Anträge hin genau die Tage, an welchen figurirte Musik gemacht werden darf und an welchen Choral zu singen ist. In Beziehung auf die Instrumentalmusik halten alle neueren Concilien, die französischen und amerikanischen gleich den deutschen, an den Grundsätzen fest, welche Benedict XIV. in seiner Encyklika aufgestellt; innerhalb der von ihm gezogenen Grenzen soll sie zugelassen werden ad vim verborum cantui adjiciendam, ut magis magisque audientium mentibus eorum sensus infigatur, commoveanturque fidelium animi ad spiritualium rerum contemplationem, et erga Deum divinarumque rerum amorem incitentur (Collect. Lac. V. 863). Es kann, wie schon erwähnt, keinem Zweifel unterliegen, daß Instrumentalmusik, welche „die Singstimmen unterstützt und hält, und sie nicht erdrückt und begräbt“ (Colon.), welche also nur begleitender und nicht concertirender Natur ist, bei der Liturgie keineswegs bloß tolerirt, sondern principiell erlaubt ist und für die einzelnen Diöcesen von den Bischöfen erlaubt werden kann, und daß es daher unter unseren Verhältnissen unerleuchteter Eifer und nicht im Sinne der Kirche wäre, alle instrumentale Begleitung principiell vom Gottesdienst auszuschließen. Anders liegt die Sache für die päpstliche Kapelle, welche ununterbrochen ihre alte Gewohnheit festhielt und nie ein Instrument, auch nicht die Orgel, beim liturgischen Gesang zuließ.

g. Das älteste specifisch kirchliche Instrumentum musicale ist die Orgel[2],

[1] Hieher bezieht sich wohl auch das schon früher erwähnte unter den Verordnungen über den Choral stehende Statut dieses Concils: statuimus et mandamus, ut qui in componendis novis melodiis occupantur, *non tam chromaticis* modulationibus, quam scalis sive tonis Gregorianis utentes et *modis diatonicis* molle et lascivum quodcunque excludant (Coll. Lac. V. 358).

[2] Ὄργανον bezeichnet bei den LXX jegliches musikalische Instrument, besonders häufig Saiteninstrumente; noch Amalarius (de off. eccl. III. 3) bemerkt: Organum

welche auch das Tridentinum (sess. 22 de observ. in Missa) erwähnt; mit Recht sagt das Concil von Utrecht: Organo utitur ecclesia tanquam *instrumento sibi proprio maximeque accomodato cantus ecclesiastici indoli ac naturae.* Wenigstens seit den Zeiten der Karolinger steht sie im liturgischen Gebrauch, der freilich nicht stets und überall der gleiche war, wie auch die Orgel selber nur sehr allmählich von höchst unvollkommenen Anfängen aus, besonders seit dem 15. Jahrhundert, zu ihrer jetzigen Gestalt sich entwickelt hat, wie wir später zeigen. Die neueren Synoden und Concilien verweisen bezüglich des Gebrauches der Orgel beim Gottesdienste gewöhnlich nur auf die einschlägigen Bestimmungen des Caeremoniale episcoporum und verpflichten zu deren genauer Beobachtung, ohne näher auf dieselben einzugehen. Hier mögen sie in Kürze erörtert werden.

1. Von der Ueberzeugung ausgehend, daß ein würdiges, dem betreffenden liturgischen Act entsprechendes Orgelspiel dazu beitrage, „ut infirmior animus in affectum pietatis assurgat“, daß es sohin nützlich sei „ad imperfectorum animos ad Dei contemplationem elevandos“ (Bened. XIV.), findet die Kirche es ganz passend, daß gerade an den Tagen, wo das Volk zahlreich in die Kirche kommt, an den Sonn- und gebotenen Feiertagen beim Gottesdienst die Orgel gespielt werde (Caerem. I. 28. n. 1). Ist ja im Orgelspiel überhaupt etwas Feierliches, Erhebendes, Majestätisches und Herzerfreuendes[1] gelegen, und hat daher die Kirche weiter verordnet, daß wie an Sonn- und Festtagen, so überhaupt bei kirchlichen Solemnitäten und freudigen Anlässen (beim feierlichen Einzug des Bischofes, eines Legaten u. s. w. in die Kirche, während seines Acceß- und Receßgebetes, bei solemnen Votivmessen, Roratemessen) im Gotteshaus die Orgel gespielt werde (l. c. n. 2. 3), daß sie dagegen schweige, wenn der Geist der Buße und der Trauer vorherrscht, nämlich an den Sonntagen und Ferien des Advents und der Quadragesima (sofern nicht Festtage auf sie fallen), an welchen dann auch keine Instrumentalmusik, sondern nur Gregorianischer oder polyphoner Gesang zulässig ist (n. 2. 13)[2]. Orgelspiel sowohl als cantus figuratus sind (in Missa *et Vesperis*) jedenfalls gestattet am dritten Adventsonntag (Gaudete) und am vierten Fastensonntag (Lätare), weil diese Tage einen freudigen Charakter haben; deßgleichen an den Sonntagen Septuagesima, Sexagesima und Quinquagesima (C. R. 1741), an welchen man zwar schon blaue (bußfarbige) Paramente hat, aber wie an Gaudete und Lätare sich noch des *indumentum laetitiae*, des Levitenrockes, nicht der

generale nomen est vasorum omnium musicorum, setzt aber dann bei: „quamvis jam obtinuerit consuetudo, ut organa *proprie* dicantur ea, *quae inflantur follibus*“ (Windorgel).

[1] Das Gleiche kann nicht auch vom Harmoniumspiel gesagt werden, das, wenn es noch so ernst und feierlich gehalten ist, doch stets etwas Aufregendes, Beunruhigendes, für manche Nerven sogar Wehethuendes hat und daher gewiß zumeist nicht dazu dient, ut infirmior animus in *affectum pietatis* assurgat. Schon aus diesem Grunde kann man das Ersetzen auch der kleinsten Orgel durch ein Harmonium nicht empfehlen. Dazu kommt, daß selbst ein größeres Harmonium zur Begleitung von Choral- und Volksgesang gar leicht nicht hinreicht, von den Witterungseinflüssen, denen das Harmonium ungleich mehr als die Orgel ausgesetzt ist, gar nicht zu reden.

[2] Das Triduum mortis Christi ist zwar die Zeit der tiefsten Bußtrauer; allein in der Liturgie des Gründonnerstags feiert die Kirche auch die Einsetzung der Eucharistie und läßt daher ihre Freude zum Ausdruck kommen, indem sie beim Hochamt weißer Paramente, sowie der indumenta laetitiae (Dalmatica und Tunicella) sich bedient. Ganz entsprechend war es daher, daß sie für die Messe dieses Tages nach dem älteren Ceremoniale auch das Orgelspiel und zwar für die ganze Messe gestattete; denn daß bei uns nach dem Gloria dieses Tages mit den Glocken auch die Orgel verstummte, war bisher nur Usus, ist aber durch das neueste Ceremoniale vorgeschrieben. Die jetzige Charsamstagsmesse wurde ehedem in der Osternacht, wo schon großer Jubel herrschte, gefeiert und hat daher (vom Gloria an) gleich der zugehörigen Vesper das Orgelspiel (n. 2).

casula plicata bedient, was auch von der Weihnachtsvigil, von den Vigilien der Heiligen und von den Rogationstagen gilt. Bezüglich der Exequien sagt das neueste Ceremoniale (n. 13), die Orgel habe zu schweigen, cum cantus silet, d. h. wohl, sie dürfe nicht für sich allein gespielt werden; die Congregatio rituum aber hatte am 21. März 1629 erklärt: Organum posse permitti in Missis de Requiem, sed sono quodam *moesto et lugubri*[1]. Das Stundengebet betreffend, so ist bei demselben die Orgel zu spielen zur Metten[2] (einschließlich der Laudes) und zur Vesper, sofern sie feierlich gehalten werden, ausnahmsweise auch zur Terz (l. c. n. 4. 7).

2. Das Ceremoniale redet nirgends ausdrücklich vom sogen. Begleiten der liturgischen Gesänge mit der Orgel, wie es bei uns und auch in Rom z. B. bei den Vesperpsalmen und sonst vielfach üblich und gewiß auch zulässig ist, zumal wenn die Zahl der Sänger nicht groß und daher eine Unterstützung ihrer Stimmen durch eine gute Orgelbegleitung sehr wünschenswerth ist. Selbstverständlich darf solch begleitendes Orgelspiel den Text, der stets die Hauptsache bleiben muß, nicht übertönen und unverständlich machen. Den sogenannten Accentus, die Gesänge, welche der Liturg allein vorträgt, z. B. Präfation, Paternoster, mit der Orgel zu begleiten, war im neuesten Ceremoniale nach der ursprünglichen Redaction ausdrücklich untersagt (n. 9). Orgelspiel ohne Sangestext ist zulässig finita epistola (in Rom vielfach statt des Graduale), ad Offertorium (in Rom vielfach statt desselben), während der Elevation (graviori et dulciori sono), ante orationem post communionem (in Rom vielfach statt der Communio) und am Schluß der Messe; ferner zu Anfang der Matutin und Vesper und am Schluß der einzelnen Psalmen. Eine bedeutendere Rolle als solchem Vor- und resp. Nachspiel räumt das Ceremoniale dem Zwischenspiel ein, sofern es nämlich gestattet, daß in der Meßliturgie beim Kyrie, beim Gloria (niemals beim Credo, das als feierliche professio fidei allzeit ganz gesungen werden muß), beim Sanctus und beim Agnus Dei[3], deßgleichen im Stundengebet bei den Hymnen (auch beim Hymnus Ambrosianus) und bei den Cantiken (Benedictus und Magnificat) das Orgelspiel den Gesang abwechselnd supplirt, ohne Zweifel zu dem Zwecke, damit die Sänger, die während des Zwischenspiels der Orgel das Betreffende für sich still recitiren können, nicht allzu sehr angestrengt werden. Das Ceremoniale bezeichnet dieses alternirende Zwischenspielen (interponere, intermiscere) der Orgel als „cantare per organum" (n. 6), weil eben das Spiel der Orgel den eigentlichen cantus des betreffenden Verses oder andern Sangesgliedes supplirt; allein auch in diesem Fall soll der Text, welcher nicht gesungen wird, während des supplirenden Orgelspieles in der Regel wenigstens von einem der Chorsänger „intelligibili voce" (n. 6) recitirt werden, weil eben beim feierlichen Officium der liturgische Text allzeit ganz und vernehmlich zum Vortrag kommen soll[4] (vgl. S. 534 ff.). Als

---

[1] Daß die modernen instrumentirten Requiems von Mozart, Cherubini, Haydn, Gänsbacher u. dgl. dem Trauerernst der Requiemsmesse nicht entsprechen, darf man kühn behaupten; indeß sind die Instrumente auch von der Requiemsmesse nicht principiell auszuschließen, wenn die Orgel als zulässig erscheint.

[2] Nach älterem Sprachgebrauch bezeichnet Matutinum die jetzt sogenannten Laudes; nur bei diesen und dem ihnen vorausgehenden Te Deum, nicht auch schon zu den Nocturnen wurde in älterer Zeit die Orgel gespielt.

[3] Im neuesten Ceremoniale war ursprünglich das alternatim beim Sanctus und Agnus Dei ausgelassen und überhaupt die ganze Nummer nicht sehr deutlich formulirt. Nach dem jetzigen officiellen Text ist es entschieden zulässig, das zweite Sanctus und das zweite Agnus Dei mit der Orgel zu suppliren. Auch der Usus, das Ite missa est und resp. Benedicamus Domino bloß mit der Orgel (ohne recitatio submissa voce) zu beantworten, darf beibehalten werden (C. R. 11. Sept. 1874).

[4] Das Kölner Provinzialconcil schreibt vor: „qui non cantantur versus, ab uno

noch löblicher bezeichnet es das Ceremoniale, wenn der eine Sänger, statt den betreffenden Vers bloß zu recitiren, ihn conjunctim cum organo singen würde. Bei allen Gesängen, welche alternirende Supplirung durch die Orgel zulassen, muß der erste Vers resp. die erste Strophe stets wirklich gesungen werden, weil es Unnatur wäre, einen Gesang mit Suppliren zu beginnen; deßgleichen muß das Gloria Patri und die doxologische Schlußstrophe allzeit gesungen werden, weil sich in diesen Schlußdoxologien die ganze vorausgegangene Lobpreisung sozusagen concentrirt, weil sie als intensivste Lobpreisung des Dreieinigen erscheinen. Deßgleichen müssen Verse und Strophen, welche durch Genuflexion liturgisch distinguirt sind, nämlich das Te ergo quaesumus im Tedeum, die Strophen Tantum ergo und O salutaris hostia vor ausgesetztem Allerheiligsten, das O crux ave spes unica in der Passionszeit jedesmal gesungen werden [1], auch wenn die ihnen unmittelbar vorhergehende Strophe gesungen worden ist.

3. Das liturgische Orgelspiel, mag es den Gesang begleiten oder mag es ihn (was stets nur in Kürze geschehen soll) einleiten oder abschließen, muß nach Vorschrift des Ceremoniale alles Weltliche vermeiden und zum Inhalt des zugehörigen Gesanges innerlich passen, es soll allzeit ernst, würde- und weihevoll sein; „cavendum est, ne sonus organi sit lascivus, aut impurus et ne cum eo proferantur cantus, qui ad officium, quod agitur, non spectent, nedum profani aut ludicri“ (n. 11). Es ist doppelt beklagenswerth, wenn auch dasjenige Instrument, welches das specifisch kirchliche und durch eine eigene Benediction (benedictio organi) aus dem Kreis des Profanen ausgeschieden ist, beim Gottesdienst zu ganz weltlichem Spiel mißbraucht wird, wie es leider nicht bloß in Italien (Musica sacra 1880, S. 52; 1884, S. 65), sondern oft genug auch bei uns geschieht. Weil das Orgelspiel bei der Liturgie auf die Gemüther der Gläubigen einen großen Einfluß übt, sollte der Organist nicht bloß des Spieles (namentlich der Begleitung des Chorals) gründlich kundig, sondern auch religiös und vom Geiste der Liturgie erfüllt sein (vgl. Musica sacra Jahrg. 1872; Cäcilien-Kalender Jahrg. 1880, S. 39 ff.; Mitterer a. a. O. S. 24 ff.). Wie die älteren protestantischen Kirchenordnungen ersehen lassen, mußte anfänglich auch bei den Protestanten die Orgel an gewissen Tagen und zu gewissen Zeiten (zweiter Adventsonntag bis Weihnachten, von Lätare bis Ostern) ganz schweigen und durfte auch sonst den Gesang nicht überherrschen und keine allzu künstlichen oder gar profane Melodien spielen (Kliefoth, Abhandl. VII. 280 ff. und VIII. 356 f.).

§ 39.

Der gottesdienstliche Volksgesang.

1. Alle gottesdienstlichen Gesänge, welche integrirende Bestandtheile der kirchlichen Liturgie (Opferfeier, Stundengebet, Spendung von Sacramenten und

vel altero cantore, *alta* voce recitentur“. Wenn Decrete der Ritussongregation aus neuerer Zeit (1848 und 1852) sagen, das von der Orgel Supplirte solle *submissa* voce recitirt werden, so darf der sehr dehnbare Ausdruck submissa voce wohl nur relativ gegenüber dem eigentlichen Singen gefaßt und nicht etwa so gedeutet werden, als reiche das stille Recitiren hin, wogegen das „intelligibili voce“ des Ceremoniale entschieden spricht. Nach C. R. 10. Jan. 1852 dürfen auch Offertorium und Communio, während die Orgel spielt, submissa voce recitirt, aber niemals ganz ausgelassen werden. Wenn nicht bloß ein Sänger, sondern alle zumal den Text während des Spieles der Orgel intelligibili voce und im Zusammenklang mit der Orgel auf einem Ton recitiren wollen, so ist das gewiß sehr löblich.

[1] Bezüglich der Texte (im Gloria und Credo), für welche nur Inclination und apertio capitis vorgeschrieben ist, dürfte wenigstens de convenientia das Gleiche gelten.

Sacramentalien, Processionen) bilden, müssen, eben weil sie zur officiellen Liturgie gehören, in der Kultussprache, d. i. in lateinischer Sprache gesungen werden, wenn anders bei dem betreffenden liturgischen Act überhaupt vom Officiator und vom Chor (und resp. von dem an den Chor sich anschließenden Volke)[1] gesungen wird, wenn also z. B. die Messe eine missa solemnis oder eine missa cantata ist, die Vesper in choro gesungen wird u. dgl. So fordert es die Einheit der Liturgie, für welche in allen ihren Theilen, also auch in den auctoritativ vorgeschriebenen Sangestheilen aus gewichtigen Gründen (vgl. § 27) nur eine Sprache zugelassen ist, so fordern es auch, wie dermalen Niemand mehr bestreitet, die ausdrücklichen Vorschriften der Kirche, welche auf uraltes Herkommen sich stützen; denn schon in ältester Zeit sang der Chor und sang das Volk, sofern es sich am Gesang betheiligte, bei den eigentlich liturgischen Handlungen stets in der Sprache der Liturgie und des Liturgen, welche im Abendland allzeit die lateinische war. Es nimmt sich auch in der That gar nicht gut aus, wenn z. B. der Celebrans anstimmt „Gloria in excelsis Deo“ und das Volk fortfährt: „Gott soll gepriesen werden.“ Volksgesang in unserem Sinne des Wortes, d. i. Gesang in der Volkssprache als einer von der liturgischen Sprache verschiedenen, kam in der katholischen Kirche des Occidentes bei eigentlich liturgischen Handlungen, für welche bestimmte Gesänge kirchlich vorgeschrieben sind und bei denen nicht bloß recitirt, sondern (vom Liturgen und Chor) gesungen wird, nachweislich erst seit der Reformation und unter deren Einfluß sehr allmählich in Gebrauch, und zwar in der großen Ausdehnung, wie er sie zumeist in Norddeutschland noch gegenwärtig hat, erst seit dem Ende des 18. Jahrhunderts unter dem Einfluß des Josephinismus.

a. Daß wir unter der Rubrik „liturgische Musik“ nicht auch den Volksgesang behandelten, sondern dieß in einem eigenen Paragraphen thun, kommt daher, weil der Volksgesang im gewöhnlichen Sinne des Wortes, d. h. der Gesang in der Volkssprache („cantus in lingua vulgari“) nicht zum eigentlichen liturgischen Gesang gehört, von welchem in den beiden letzten Paragraphen die Rede war. Die Eigenschaft als liturgischer Gesang müssen wir dem Volksgesang hauptsächlich deßhalb absprechen, weil er keinen Bestandtheil der officiellen Liturgie bildet und darum auch nicht deren Sprache hat.

b. Es wurde schon oben wiederholt betont, daß selbst in altchristlicher Zeit, wo die Kultussprache noch Volkssprache war, die Gläubigen sich keineswegs an allen liturgischen Gesängen betheiligen konnten; wenn übrigens das Volk in damaliger Zeit Psalmen, Hymnen und Anderes im Anschluß an den Chor der liturgischen Cantoren (vgl. S. 542) mitsang, so war dieser Gesang des Volkes gleich dem der Schola cantorum noch eigentlich liturgischer Gesang, weil eben die betreffenden Gesänge Bestandtheile der officiellen, kirchlich festgestellten mittlerischen (S. 248) Liturgie bildeten, die nur noch nicht in einer todten, sondern in der Sprache des Volkes, wenigstens in einer auch dem Volke verständlichen Sprache gefeiert wurde. Aber schon frühe hörte die liturgische Sprache auf, auch Volkssprache zu sein (S. 405 ff.), und seit dieser Zeit fand (von Responsorien, einzelnen Rufen[2] u. dgl. abgesehen) eine Betheiligung des ge-

[1] Wenn z. B. vom Volke oder von den Schülern das Ordinarium Missae, die lateinischen Vesperpsalmen u. s. w. im Anschluß an den Chor gesungen werden.

[2] Zu diesen gehört in erster Reihe das Kyrie eleison, welches auch außerhalb der Kirche bei allen möglichen Anlässen aus dem Munde des religiös begeisterten Volkes er-

sammten Volkes an den eigentlich liturgischen Gesängen, d. i. an den Gesängen, welche integrirende Bestandtheile der officiellen Liturgie sind, in der Regel nicht mehr statt (S. 542 f.). Aber selbstverständlich mußte, als die in Folge der Sprachenkrisis entstandenen neueren Volkssprachen sich mehr entwickelt hatten und auch religiöse, dem Fühlen und Leben des Volkes entsprechende Gedichte in lingua vulgari vorhanden waren, sich im gläubigen Volke das Bedürfniß geltend machen, nicht bloß draußen in Gottes freier Natur, vor der Schlacht, bei Bittgängen, auf Wallfahrten u. dgl., sondern auch in der Kirche, beim Gottesdienst religiöse Lieder in der Volkssprache zu singen, um in solchem Singen Gott so recht von Herzen und mit vollem Verständniß zu verherrlichen, möglichst lebensfrisch und innig an der Feier des Kirchenjahres sich zu betheiligen. Laut Zeugnisses der Geschichte hat die Kirche diesem Bedürfniß allenthalben, wo es sich kundgab, Rechnung getragen, hat das Singen in lingua vulgari auch in den Kirchen beim öffentlichen Gottesdienst innerhalb gewisser Grenzen gestattet, jedoch nur unter der Voraussetzung, daß der eigentliche liturgische Gesang dadurch nicht beeinträchtigt, kein Theil desselben durch das religiöse Volkslied verdrängt, mit ihm vertauscht werde.

c. Unter allen Nationen des Abendlandes ist keine so reich an religiösen Liedern in der Volkssprache, wie die deutsche; schon um die Mitte des 12. Jahrhunderts schrieb Gerhoch von Reichersberg: „Die ganze Welt jubelt das Lob des Heilandes auch in Liedern der Volkssprache, am meisten ist dieß unter den Deutschen der Fall, deren Sprache zu wohltönenden Liedern besonders geeignet ist", und es ist jetzt auf Grund der eingehenden Forschungen von Hoffmann, Wackernagel u. s. w. auch von den Protestanten allgemein anerkannt, daß es schon Jahrhunderte vor der Reformation in Deutschland nicht bloß viele und herrliche Volkslieder religiösen Inhaltes gab, die zumeist in einer der Gregorianischen Tonarten sich bewegten, sondern daß derlei Lieder auch in der Kirche beim öffentlichen Gottesdienste gesungen wurden [1]; dafür zeugen nicht bloß die zahlreichen Gesangbücher, welche schon vor der Reformation im Druck erschienen sind, sondern gibt ausdrückliches Zeugniß Melanchthon, welcher in seiner Apologie zur Augsburger Confession sagt: „dieser Gebrauch (in den Kirchen deutsch zu singen) ist allzeit für löblich gehalten worden in der Kirche; denn wiewohl an etlichen Orten mehr, an etlichen Orten weniger deutsche Lieder gesungen werden, so hat doch in allen Kirchen je etwas das Volk deutsch gesungen, darum ist's so neu nicht" (als schon damals Manche behaupteten). Wir haben schon früher (S. 499) gezeigt, daß bereits im 12. Jahrhundert das Volk nach der Predigt am Schluß des sogenannten Pronaus das Kyrie-eleison sang, woraus in Deutschland die schon erwähnten Leisen, deutsche Lieder mit dem Refrain Kyrie eleison, sich entwickelten; aus den Sammtönte, und an welches die ältesten deutschen Kirchenlieder (Leisen) sich anreihten; vgl. oben S. 500.

[1] Es ist meines Erachtens nicht Aufgabe der Liturgik, eine Geschichte des deutschen Kirchenliedes zu geben; eine ausführliche findet sich in dem Hauptwerk über unsern Gegenstand von Phil. Wackernagel, das deutsche Kirchenlied von der ältesten Zeit bis zu Anfang des 17. Jahrhunderts, 1864—1877, 5 Bde., und bei E. Koch, Geschichte des Kirchenliedes und Kirchengesanges der christlichen, insbesondere der deutschen evangelischen Kirche. 3. Aufl. 1866—1877, 8 Bde.; eine kurze bei Wilhelm Bäumker, „zur Geschichte der Tonkunst in Deutschland" 1881, und bei Jakob S. 397 ff.; vgl. auch Lüft, Liturgik II. S. 185 ff.; Cäcilienkalender 1882, S. 22 ff., und besonders Gabler, Tonkunst der Kirche S. 269 ff. Die Melodien der katholischrn deutschen Kirchenlieder seit ältester Zeit bis gegen Ende des 17. Jahrhunderts sind gesammelt in dem schon S. 139 besprochenen Werk von Meister-Bäumker, „das katholische deutsche Kirchenlied in seinen Singweisen" u. s. w., 1862 u. 1883.

lungen mittelalterlicher Predigten sodann läßt sich unwiderleglich beweisen, daß in Deutschland das Volk, vom Prediger hiezu aufgefordert, wenigstens an Festtagen nach der Predigt ein der Tagesfeier entsprechendes Lied sang [1], z. B. um Ostern: „Christ ist erstanden", um Pfingsten: „Komm', heiliger Geist" u. s. w. Vielfach wurde auch schon vor Beginn der eigentlichen Predigt, oder unmittelbar nach dem Exordium ein deutsches Lied gesungen, und es ist daher die Synode von Salzburg (1569) gewiß im Recht, wenn sie redet von einem „*antiquus* mos, quo in ecclesiis juxta diversitates temporum diversae cantilenae a fideli *ante et post conciones* canuntur populo a praedicatoribus incoeptae (*Hartzh.* VII. pag. 360). Sofern im Mittelalter die Predigt überall intra Missam, bald vor, bald nach dem Credo gehalten wurde, kann man von den mit ihr in Verbindung stehenden Volksgesängen sagen, sie haben ihren Platz *intra Missam* gehabt. — Sehr reich war die Liturgie im Mittelalter in Frankreich und Deutschland an Sequenzen mit herrlichen Melodien, und es ist nachgewiesen (vgl. Bäumker, Gesch. d. Tonkunst, S. 132, und Schubiger, Sängerschule), daß schon frühe die Gläubigen vielfach in Abwechslung mit den Sängern, welche die lateinische Sequenz strophenweise sangen, deutsche Liedstrophen einschalteten. Ein ergiebiges Feld hatte der Volksgesang in den Kirchen auch bei den religiösen Dramen [2], die, bevor sie entarteten, in den Gotteshäusern aufgeführt wurden und gottesdienstlichen Charakter hatten; so die Weihnachtsspiele (Kindelwiegen, in manchen Diöcesen bis in's 18. Jahrhundert fortbestehend), die Passionsspiele, die dramatische Darstellung der Auferstehung, der Himmelfahrt und der Sendung des heiligen Geistes, die sich in compendiöser Form in manchen Diöcesen bis in die Gegenwart erhalten hat. Für diese und andere gottesdienstliche Feierlichkeiten begegnen wir deutschen Liedern schon in den ältesten gedruckten Diöcesanagenden und Obsequialien. Daß man auch unmittelbar nach der Messe in lingua vulgari sang, ist zum mindesten sehr wahrscheinlich; aber daß (abgesehen vom erwähnten Sequenzensingen und von den mit der Predigt in Verbindung stehenden Liedern) schon im Mittelalter während des feierlichen Amtes selber Volksgesang erlaubtermaßen statthatte, sei es neben den lateinischen Gesängen oder statt derselben, läßt sich nicht erweisen [3], ebenso wenig, daß man bei der Stillmesse in lingua vulgari gesungen habe; vielleicht

[1] Siehe den Nachweis aus verschiedenen Predigtsammlungen bei Cruel, Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter S. 231 f.; am Schluß des Pronaus (der Gebete und Verkündigung nach der Predigt) rief der Prediger dem Volke zu: „nun hebet an euern Ruf" (Leise), dessen Anfang er mit Rücksicht auf das Fest namhaft machte, z. B. an Allerheiligen: „die Heiligen alle helfen uns", an Philippi und Jakobi: „die heiligen Zwölfboten" u. s. w.

[2] Vgl. des Näheren Mone, die „Schauspiele des Mittelalters" Bd. I. und Janssen, Gesch. des deutschen Volkes Bd. I. 1. Aufl. S. 226 ff.

[3] Schon das allgemeine Concil von Basel (sess. 21. cap. 8) hatte strengstens verordnet, daß die lateinischen Meßgesänge nicht abgekürzt, sondern ganz vorgetragen werden, eine Verordnung, welche von da an auf den Synoden des 15. und 16. Jahrhunderts regelmäßig wiederkehrt; ferner hatte genanntes Concil verboten: „ne in ecclesiis *cantilenae saeculares* voce admisceantur"; diesem Verbot begegnen wir dann bei der Synode von Eichstätt 1446 (*Hartzh.* V. 381) und bei der Diöcesansynode von Basel 1503 (*Hartzh.* VI. 21), doch bleibt es fraglich, ob hier religiöse Volkslieder und nicht vielmehr Gesänge gemeint seien, die nach Inhalt und Melodie weltlich oder profan waren. Die Synode von Schwerin 1492 (l. c. V. 655) verbietet, statt lateinischer Meßgesänge einzuschalten „aliud responsorium vel carmen *vulgare*", worunter man gewöhnlich religiöse Gesänge in der Volkssprache (lingua vulgaris), nicht profane Lieder versteht, und es hätte sonach diese Synode den Volksgesang beim Amt der heiligen Messe direct verboten; doch bleibt der betreffende Canon der Schweriner Synode auch noch aus anderen Gründen dunkel.

daß während oder nach Spendung der Communion da und dort Volksgesang stattfand.

d. Luther[1] behielt anfänglich fast sämmtliche liturgischen Gesänge, wie sie in der Kirche üblich waren, in lateinischer Sprache und in cantu Gregoriano vel figurato bei (S. 409), ließ aber von vornherein nicht bloß für Metten und Vesper, sondern auch für die Messe, soweit er sie beibehalten, principiell den Gesang in der Volkssprache zu. In der 1523 verfaßten formula Missae schreibt Luther: *Cantica* velim etiam nobis esse *vernacula* quam plurima, quae populus sub Missa cantaret, vel *juxta* Gradualia, item juxta Sanctus et Agnus Dei. Quis enim dubitat, eas olim fuisse totius populi, quae nunc *solus chorus* cantat vel respondet Episcopo benedicenti? Possent vero ista cantica sic per Episcopum ordinari, ut vel *simul post latinas cantiones*, vel per vices dierum *nunc latine, nunc vernacula* cantarentur, *donec tota Missa vernacula fieret.* Sed poetae nobis desunt, aut nondum cogniti sunt, qui pias et spirituales cantilenas (ut Paulus vocat) nobis concinent, quae dignae sint in ecclesia Dei frequentari; interim placet illam cantari post communionem: Gott sei gelobet und gebenedeyet, der uns selber hat gespeiset (bei Meister I. S. 483); Praeter illam valet: Nu bitten wir den heyligen geyst (bei Meister I. S. 430 f.); item: ein kindelin so lobelich (Meister I. S. 171). Nam non multas invenias, quae aliquid gravis spiritus sapiant[2]. Haec dico, ut si qui sunt poetae germanici, existimulentur, ut nobis poemata pietatis cudant (*Daniel* II. pag. 95—96). In Consequenz seines Princips, daß der Gottesdienst nur religiöses Thun der Gemeinde sei, mußte Luther schon in der 1526 edirten deutschen Meßordnung dem Gesang in der Volkssprache einen größeren Spielraum gewähren, gab es aber den Gemeinden um so mehr frei, den vordem üblichen lateinischen Kirchengesang beizubehalten, als die aus dem Meßbuch in's Deutsche übersetzten Texte mit Gregorianischen Choralmelodien nicht artig lauteten[3] und selbstverständlich nur vom Chor gesungen werden konnten; bloß an den geistlichen Volksliedern, deren die deutsche Meßordnung für den Anfang (Introitus), nach der Epistel (Graduale), zum Credo und Sanctus je eines vorschreibt, konnte sich möglicherweise die ganze Gemeinde betheiligen, übrigens fiel auch hierbei die Hauptaufgabe noch lange dem Sängerchor zu, welcher die Lieder vierstimmig sang, während die Gemeinde nur deren Hauptmelodie (im Tenor, später im Discant liegend) mitsang. Erst sehr allmählich kam es bei den Protestanten dahin, daß nur noch die Gemeinde[4] (ohne Chor), und zwar *unisono* sang. Vordem hatte man

[1] Er wurde lange Zeit als Verfasser zahlreicher Kirchenlieder und Melodien gepriesen; nunmehr ist evident nachgewiesen, daß nur zwei Lieder und höchstens eine Melodie wirklich von ihm sind; vgl. Meister I. S. 16 ff.

[2] Und doch existirten damals weit über hundert der herrlichsten geistlichen Lieder in deutscher Sprache mit den schönsten Melodien aus früherer Zeit; Luther mag sie theils nicht gekannt haben, theils sagten sie seinen häretischen Anschauungen und Tendenzen nicht zu, waren ihm zu lyrisch und zu wenig lehrhaft im Sinn der neuen Lehre.

[3] Luther selbst sagt: „daß man den lateinischen Text dolmetscht und lateinischen Ton (Rhythmus) oder Noten behält, lasse ich geschehen, aber es lautet nicht artig noch rechtschaffen. Es muß Beides, Text und Noten, Accent, Weise (Melodie) und Geberde aus rechter Muttersprache und Stimme kommen, sonst ist es als ein Nachahmen, wie die Affen thun". Sehr natürlich daher, daß die Protestanten noch bis in's 17. Jahrhundert hinein nicht bloß in Mette und Vesper, sondern auch im Hauptgottesdienst (Messe) Vieles in lateinischer Sprache und Gregorianischer Melodie beibehielten.

[4] So forderte es die Consequenz; „ein selbständiger, d. h. von der Gemeinde getrennter und von ihr unabhängiger Chor widerspricht geradezu dem evangelischen Gottesdienst. Dieser verlangt im Gegensatz zum römischen, daß nichts zwischen dem Liturgen

die Kirchenlieder rhythmisch gesungen; um nun aber das Zusammensingen großer Massen zu erleichtern, führte man das fälschlich [1] sogenannte „choralmäßige" Singen ein, wie es bei den Protestanten bis zur Stunde üblich ist [2], d. h. es werden alle Silben, auf deren jede in der Regel nur eine Note trifft, gleich lang ausgehalten, es wird Alles ebenmäßig in einem Takt, langsam und schleppend vorgetragen, während beim rhythmischen Vortrag, wie er den alten Kirchenliedern eigen war, kürzere und längere Töne, raschere und langsamere Bewegung nach Maßgabe des betreffenden Sangestextes wechselten, kurz die Sprachmelodie und der Sprachrhythmus herrschten. Die Zahl der religiösen Lieder, welche anfänglich beim protestantischen Gottesdienst gesungen wurden, war klein; Luthers erste Liedersammlung (1524) enthielt nur acht, die zweite schon 37, die letzte von Luther selbst noch besorgte bereits 129. Während die Reformirten nur den Gesang von Psalmen (zuerst in einfacher Uebersetzung, nachmals in metrischer Form) zuließen, war bei den Protestanten der religiösen Dichtung für gottesdienstliche Zwecke ein sehr freier Spielraum gewährt, und begegnen wir daher bei ihnen schon in den Gesangbüchern aus der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts einer Ueberfülle von gottesdienstlichen Liedern nach alten und nach selbstgemachten neuen Melodien; Wackernagel gibt deren Zahl bis zum Ende des 16. Jahrhunderts auf circa 1500 an. Noch productiver waren das 17. und 18. Jahrhundert, wo Pietismus und Rationalismus den Kirchengesang versüßelten und verwässerten; schon v. Moser (Mitte des 18. Jahrhunderts) veranschlagt die Zahl der geistlichen Lieder in der evangelischen Kirche auf 50 000, Harnack neuestens auf 100 000. Jedes Land und Ländchen erhielt seit Ende des 16. Jahrhunderts allmählich sein eigenes officielles Gesangbuch, und manche der protestantischen Gesangbücher enthalten nicht bloß 800—900, sondern selbst 1200—1300 Lieder [3], darunter neben vielem Vortrefflichen noch mehr doctri-

---

und Chor allein verhandelt werde, sondern daß die ganze Gemeinde dabei sei, und ihren eigentlichen priesterlichen Gesammtcharakter auspräge"; so Harnack, prakt. Theologie II. S. 519. Ueber den Chorgesang, seine Stellung und Geschichte im protestantischen Kult vgl. die Zeitschr. f. Protestantismus u. Kirche, Erlangen 1873.

[1] Wie früher gezeigt, war der ächte Gregorianische Choralgesang stets rhythmisch, und ist ebenmäßiger, schleppender Vortrag desselben nur eine Entartung.

[2] Bähr (der protestantische Gottesdienst S. 101 f.) charakterisirt es treffend also: „Jede Silbe des Liedes, welche in der Regel mit einem Ton, selten mit zwei geschleiften versehen ist, wird ohne Unterschied in der Dauer von etwa vier Pulsschlägen gesungen; auf der letzten Silbe der Verszeile oder des melodischen Satzes erfolgt eine lange Fermate von 8—12 Pulsschlägen, deren letzter Theil ein mehr oder weniger krauses Zwischenspiel der Orgel aufnimmt; da die Rhythmik der Sprache noch ein dunkles Taktgefühl wach erhält, gute Tacttheile mit langen, schlechte mit kurzen Silben verbunden sein wollen, der Schluß einer melodischen Periode aber nur auf einem guten Tacttheile erfolgen kann, so wird bei einer weiblichen Versendung am Schluß der Stollen oder des Abgesanges die lange Silbe doppelt so lang als die übrigen, ehe noch eine längere Fermate eintritt. So folgt nun eine Verszeile auf die andere, eine Strophe auf die andere, und in dieser sich immer gleich bleibenden Weise werden alle Melodien, schwermüthige wie fröhliche, klagende wie jubelnde schleichend und schleppend abgeleiert ... Die Gemeinde ist genöthigt, das Bußlied wie das Loblied und das Loblied wie das Bußlied zu singen. Daß man das eine etwa ein wenig schneller singen läßt als das andere, damit ist es noch gar nicht gethan; die ganze Form, die Gestalt und der Charakter des jetzigen Chorals trägt die Schuld jener Unnatur, die sich sonst nirgends im ganzen Reiche der Musik findet."

[3] Gleichwohl wird, seitdem unter dem Einfluß des Rationalismus die Predigt das Factotum des protestantischen Kultus geworden ist, verhältnißmäßig nur wenig gesungen, und liegt es, nachdem (zu Anfang des 18. Jahrhunderts) die Liednummertafeln in den Kirchen üblich geworden, fast ganz im Ermessen des Pastors, resp. des Predigers, zu be-

näres, rationalistisches Zeug, reflectirende Reimereien ohne alle Poesie, viele weltliche Melodien ohne religiöse Kraft und Schwung; kein Wunder daher, daß in neuester Zeit unter den Protestanten vielseitig der Ruf nach Reform des Kirchengesanges, nach Rückkehr zur rhythmischen Sangesweise, nach Reduction der großen Anzahl von Liedern in den Gesangbüchern, nach Ausmerzung namentlich aller jener Gesänge laut wurde, die mehr Predigten als wahrhaft poetische und zugleich populäre Lieder sind (vgl. besonders Bähr a. a. O. S. 82—108; dann Harnack, Kliefoth, Schöberlein u. A.); selbst für die Rückkehr zu den Gregorianischen Kirchentönen beim deutschen Psalmengesang haben Protestanten im Hinblick auf die chaotische Zerfahrenheit ihres dermaligen Kirchengesanges die Stimme erhoben (vgl. Kliefoth, Abhdlgg. VIII. S. 358 f.).

e. Bei Einführung des Volksgesanges in die Liturgie hatte Luther es nicht bloß auf factische Geltendmachung seiner Lehre vom ausschließlichen Volkspriesterthum, sondern ausgesprochenermaßen auch darauf abgesehen, mittelst der Volksgesänge seine häretischen Anschauungen in anziehendster Form, in eindringlicher und nachhaltiger Weise dem Volke beizubringen, wie schon Bardesanes und andere Häretiker in altchristlicher Zeit (S. 538) und nachmals die Hussiten gethan. Darum genügten ihm die alten katholischen Lieder nicht, änderte er sie mitunter ab und drang auf die Anfertigung neuer mit entschieden protestantischer Färbung, deren noch zu seinen Lebzeiten viele entstanden. Luther betrachtete den Gesang beim Gottesdienst nur als eine andere Form der Predigt oder, wie Schnepf es ausdrückte, „als ein Stück der Predigt, darin ein Jeglicher sich selbst und seine Mitsänger oder Zuhörer des göttlichen Wortes nach Anweisung eines jeglichen Gesanges erinnert". War nun für solche Katholiken, die nicht innig an ihrer Kirche hingen und für deren lateinische Liturgie kein rechtes Verständniß hatten, schon darin etwas Gefährliches, zum Abfall Verlockendes gelegen, daß man protestantischerseits mit großer Ostentation die Liturgie ganz oder doch großentheils in der Volkssprache feierte, so wurde die Gefahr noch erhöht durch den Inhalt und vielfach selbst durch die Melodien der Lieder, welche man dabei sang. Es wurden mehr Katholiken zum Lutherthum hinübergesungen als hinübergepredigt; schon der Jesuit A. Contzen († 1635) hat (Polit. lib. II. c. 15) erklärt: *hymni* Lutheri animos plures, quam scripta et declamationes (Predigten) occiderunt. Was that nun bei solch' gefährlicher Situation ihrer Gläubigen die Kirche? Sie that, was sie seiner Zeit den Albigensern und Hussiten gegenüber gethan (S. 407 ff.), sie hielt nach wie vor principiell auf's Entschiedenste an der lateinischen Sprache als der officiellen Sprache für die Sangestheile der eigentlichen Liturgie, hielt am Gregorianischen Choral als eigentlichem Kirchengesang fest, ohne übrigens schlechthin zu verbieten, daß die Bischöfe da, wo es ihnen als zweckdienlich erschien, in Beziehung auf Zulassung des Volksgesanges selbst zum Amt der heiligen Messe mancherlei Concessionen machten, Gewohnheiten sich bilden ließen. Besonderes Gewicht wurde in der kirchlichen Synodalgesetzgebung darauf gelegt, daß von den Katholiken keine Lieder gesungen würden, welche häretischen Inhaltes oder auch nur von Häretikern verfaßt und welche nicht oberhirtlich approbirt waren [1].

stimmen, was gesungen werden soll; eine objective, mit Rücksicht auf das Kirchenjahr festgestellte Gesangordnung gibt es nicht.

[1] Belege siehe bei Hartzheim VII. 360; VIII. pag. 164. 394. 733 u. ö.; um die in den zahlreichen protestantischen Gesangbüchern verbreiteten Lieder der Häretiker von den Gläubigen fern zu halten oder sie ihnen wieder zu entwinden, erschienen noch im 16. und besonders seit dem 17. Jahrhundert auch zahlreiche katholische Gesangbücher (vgl. das Verzeichniß bei Meister S. 40 ff. und Bäumker S. 27 ff), theils von Privaten (z. B. von Vehe 1537, Wicel 1550, Leisentritt 1567), theils auctoritativ für ganze Diöcesen herausgegeben.

f. Daß man kirchlicherseits nach wie vor die Volksgesänge bei Wallfahrten u. s. w., dann vor und nach der Predigt fortbestehen ließ, ist selbstverständlich und aus allen Gesangbüchern des 16. Jahrhunderts zu ersehen; die Concessionen, welche neu gemacht wurden, beziehen sich lediglich auf Volksgesang beim Amt der heiligen Messe. Während das Gesangbuch von Vehe (1537) und das Dillinger (1576) noch nichts von intra Missam zu singenden Liedern erwähnen[1], lesen wir bei Leisentritt (1567?) schon Folgendes: „es können und mögen auch aus den vorgehenden (vorstehenden) Psalmen und geistlichen Liedern etliche ausgezogen und nach Gelegenheit der Zeit nit allein vor und nach der Predigt, sondern auch anstatt des Patrem (Credo) und Offertorii, auch des Commun (Communio) vor die Hand genommen und durch die catholische christliche Gemein andechtig gesungen werden, welches wir dem treuen und aufrichtigen christlichen Pastori und Seelsorger nach Erforderung seiner Eingepfarrten Andacht wollen treulich und christlicher Meinung empfohlen haben, gleichwohl also und keiner andern Gestalt, dann daß die lateinischen Gesänge nit allenthalben abgeschafft, sondern vielmehr durch dieses Mittel und **Zulassung** der gemeine, einfältige ungelehrte Mann in Gehorsam heiliger christlicher Kirch möcht erhalten werden" (bei Meister S. 58). Auch die Speierischen Gesangbücher von 1599 an, die Paderborner von 1609 an, die Würzburger von 1628 an[2] tragen die stehende Rubrik: „auch in Processionen, Kreutzgängen und Kirchfärten, bei der heiligen Meß, Predig in Häusern und auf dem Feld zu gebrauchen". Während die Ermländer Synode von 1582 (*Hartzh.* VII. 910) Volksgesang gestattet ante et post concionem *et quando commodum est*, erklärt die Breslauer Synode von 1592 ausdrücklich, es solle (wo herkömmlich) statt des Graduale und nach der Wandlung von der ganzen Gemeinde ein Lied in vernacula lingua gesungen werden, fügt übrigens sogleich bei: In illis vero ecclesiis ruralibus, in quibus hymnos vulgari lingua decantari *consuetum* non fuit, sed ubi totum officium latine canitur, nihil immutandum est, quinimmo parochos hortamur, ut in ecclesiis ruralibus ubi Scribae et Scholares (Lateinschüler?) sunt, ommissis germanicis hymnis, dum celebrant, consuetudinem latine cantandi totum officium Missae introducant (*Hartzh.* VIII. 395). Auch das Prager Concil von 1605 gestattet, daß in Kirchen, wo es herkömmlich ist, vom Bischof approbirte Lieder in der Volkssprache gesungen werden „intra Missae summae divinorumque officiorum celebratione" und fügt dann bei: „ut hujusmodi cantionum causa nihil intermittatur ex iis, quae in Missis ac divinis officiis ex sacris ritibus recitari (nicht: cantari) debent" (*Hartzh.* VIII. 733). Viel weiter als die bisher genannten Documente geht in Gestattung des Volksgesanges bei der Opferfeier das Mainzer Cantual von 1605. Mit dem Bemerken, daß viele Laien eine größere Lust haben, bei der heiligen Messe zu singen, als nach altem Brauch das Leiden Christi aus ihren Betbüchern oder an ihren Rosenkränzen für sich betend zu betrachten, und daß es überdieß vielfach an Choralsängern fehle, wird in diesem Cantual folgende Ordnung, deutsch zu singen, festgestellt: im Singamt (missa solemnis vel cantata) sind kurze, der betreffenden Zeit entsprechende Lieder zulässig statt des Graduale und resp. Tractus, an hohen Festen auch in strophenweiser Abwechslung mit der lateinischen Sequenz; statt des Credo, welches der Predigt vorausgeht, kann der Custos (Küster) das apostolische

[1] Das genannte Dillinger sagt vielmehr ausdrücklich: „aus dem heiligen Ampt der Meß soll wegen dieser Gesäng nichts ausgelassen werden."

[2] Sämmtlich nach der 1570 erschienenen Missal-Bulle Pius' V. veröffentlicht, welche das liturgische Recht der Bischöfe für die Zukunft wesentlich einschränkte.

Symbolum, nach der Predigt Vaterunser und Ave Maria[1] deutsch singen; statt des Offertoriums mag das Volk deutsch singen bis zur Präfation; vom Sanctus bis zur Elevation ist, damit die Gläubigen Privatandacht üben können, „mit deutschen Gesängen still zu halten", nach der Wandlung aber soll jederzeit ein deutsches Lied auf den heiligsten Frohnleichnam (es werden deren fünf zum abwechselnden Gebrauch empfohlen) gesungen werden, deßgleichen, wenn kein hohes Fest ist, beim Agnus Dei; während der Communionspendung ist das Ave vivens hostia abwechselnd lateinisch und deutsch zu singen; „nach dem Deogratias mag man das Amt beschließen mit einem kurzen Gesang von dem fürfallenden Fest oder von unserer lieben Frauen." Wenn der Priester das Amt der heiligen Messe „fürfallender Noth halben" nicht singt, sondern nur liest, also beim sogenannten Leseamt, mag man deutsch singen vom Introitus bis zum Evangelium, während dessen Lesung nicht gesungen werden soll, dann vom Offertorium bis zur Elevation, von dieser bis zum Segen des Priesters; nach dem Segen mag man gerade so wie beim Singamt mit einem deutschen Lied schließen. „Wo es gebräuchlich ist, auf die höchsten Feste die Vesper oder das Salve zu singen, soll darunter nichts Deutsches, sondern Alles in Latein gesungen werden; nach vollendeter Vesper oder Salve mag eines oder mehr deutsche Gesänge, nachdem es das Fest erfordert, hinzugethan werden. An Weihnachten und Ostern mögen, wo man keine Vesper hält, Nachmittags in der Kirche die Christliedlein und Ostergesäng gesungen werden" (Meister S. 96). Wiewohl nun in diesem Mainzer Cantual in Beziehung auf Gebrauch des Volksgesanges so ausgedehnte Concessionen gemacht werden, so ist doch am Schlusse bemerkt, daß die aufgestellte Ordnung nicht auch für jene Kirchen gelten solle, wo man „das heilig Amt durchaus lateinisch hält, und keine Gewohnheit[2] hat, deutsch darunter zu singen, oder wo allbereits andere bessere *Consuetudines* im Singen gebräuchlich sind". Die gleiche Restriction macht der Mainzer Erzbischof Johann Philipp von Schönborn in einem unterm 28. Juni 1656 für seinen großen Erzsprengel erlassenen Schreiben, worin er dann weiter bestimmt, daß man an Orten, wo man nur das Ordinarium Missae, nicht aber das Graduale und Offertorium lateinisch singen könne, „anstatt des Graduals, unter dem Offertorio, unter der Elevation christlich katholische Deutschgesänge" einschalte, „in denen Orten aber, wo der Schulmeister keine Sänger oder Choralisten hat, und die heilige Meß nur gelesen wird, solle man unter derselben vom Anfang bis zum Ende deutsche Gesänge gebrauchen". Auch das Münster'sche Gesangbuch von 1677, welches mit seinen Concessionen in Beziehung auf den Volksgesang bei der Opferfeier am weitesten geht, setzt gleichwohl als Regel voraus, daß an Orten, wo „ein starkes Chor" ist, beim Amt Alles lateinisch gesungen werde. So blieb es in Norddeutschland bis in die Josephinische Zeit; als eigentlich liturgischer Gesang für das Hochamt galt der lateinische; wo und soweit die Verhältnisse es forderten, war Volksgesang auch beim Singamt gestattet (nicht vorgeschrieben), und beim sogenannten Leseamt war er Regel; eigene, zusammenhängende Singmessen, wie sie seit Ende des 18. Jahrhunderts zahlreich entstanden (vgl. Gabler S. 337 ff.) und in unseren Gesangbüchern stehen, gab es nicht; man wählte aus dem Liederschatze für die heilige Messe Lieder aus, welche zur betreffenden Festzeit sowohl als zum betreffenden Theil der Messe paßten. Viel weniger Verbreitung als im Norden hatte der Volksgesang schon im 16. und 17. Jahrhundert in Süddeutschland gefunden, wo ihm auch der Josephinismus keine allgemeinere Ver-

[1] Melodien für das apostolische Glaubensbekenntniß, für Vaterunser und Ave Maria, die auch in der Katechese gesungen wurden, siehe bei Meister-Bäumker II. S. 211 ff.

[2] Auf dem Weg naturwüchsiger Gewohnheit hat sich der Volksgesang beim Amt der Messe nach und nach eingebürgert, was wohl zu beachten ist.

breitung zu verschaffen im Stande war und wo man daher bis zur Stunde durchschnittlich nicht so viel in lingua vulgari singt, wie in Norddeutschland. In manchen Diöcesen, wie z. B. München, Eichstätt, Regensburg, Passau, gab es bis in die jüngste Zeit und gibt es theilweise noch bis zur Stunde fast keinen Volksgesang in den Kirchen, etwas mehr im Bisthum Augsburg, wo er übrigens durchaus noch nicht so verbreitet und beliebt ist, wie z. B. im Frankenlande.

g. Daß die rationalisirenden Josephiner, welche am liebsten die lateinische Sprache aus dem katholischen Kulte ganz verdrängt und ausschließlich die Volkssprache in denselben eingeführt hätten, sich alle erdenkliche Mühe gaben, wenigstens den lateinischen Gesang vollständig zu verdrängen und an seine Stelle durchweg Volksgesang einzuführen, war nach dem, was wir S. 112 bezüglich ihrer Grundsätze und Bestrebungen darlegten, nur consequent. Sie hatten eben kein Verständniß für den objectiven, mittlerischen Charakter der katholischen Liturgie, betrachteten dieselbe zumeist nur als Mittel zur Belehrung und Erbauung des Volkes, woraus sich erklärt, daß gleich den protestantischen auch die katholischen Gesangbücher aus der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts gar viele Lieder enthalten, die nichts Anderes sind, als gereimte Predigten, welche im Kanzelton entweder eine verschwommene allgemeine Moral oder sogenannte „vernünftige“ Standesmoral dociren, wohl auch in Naturschilderungen u. dgl. sich ergehen. Die alten, von tiefsinniger, lebensvoller Auffassung der Glaubensmysterien durchwalteten Kirchenlieder wurden durch solch' fadenscheinige Reimereien vielfach ganz verdrängt oder doch bis zur Unkenntlichkeit verunstaltet, das Gleiche gilt von den alten Melodien; die neuen Melodien waren in der Regel weltlich, „all zu frisch und etwas lüderlich, den weltlichen Reiter- und Buhllieblein nit fast ungleich“. Wo hätten auch in einer Zeit, in welcher selbst der lateinische Kirchengesang ganz verweltlicht und von opernartiger Instrumentalmusik fast erdrückt war, für das Kirchenlied übernatürlich schöne, wahrhaft kirchliche Melodien herkommen sollen? Die Josephiner mochten vielfach der Ueberzeugung sein, die durchgängige Einführung des Volksgesanges sei — abgesehen von allem Anderen — schon darum etwas Gutes, weil auf solche Weise die verweltlichte Kirchenmusik von heiliger Stätte verdrängt werde [1]. Doch ging es mit dieser Verdrängung nicht allzu leicht; selbst in Gegenden, wo Volksgesang auch bei der Messe nichts Neues mehr war, wollten die Gläubigen sich wenigstens nicht zwingen lassen, Jahr aus und ein auch an den höchsten Festtagen beim Hochamt nur Volksgesang zu haben und für denselben sich eines verrationalisirten Gesangbuches zu bedienen, wie z. B. das Mainzer von 1787 es war, gegen dessen fast gewaltsame Einführung das Volk an manchen Orten förmlich revoltirte [2]. Der Mainzer Erzbischof Karl Joseph und sein Ordinariat hatten auch in der That kein Recht, zu befehlen, daß fortan überall auch beim Hochamt nur Volksgesang stattfinde, wohl aber konnten sie, was ja schon lange zuvor geschehen war, den Volksgesang, so wie er auf dem Wege naturwüchsiger Gewohnheit sich eingebürgert hatte, toleriren, ordnen und sanctioniren. Würde der in der Mainzer Diöcese noch jetzt weitverbreitete Usus, auch beim Hochamt nur in lingua vulgari zu singen, lediglich auf der unberechtigten Anordnung Karl Josephs und der eben so unberechtigten des späteren Bischofes (1837) Petrus Leopold beruhen, so könnte er nicht als rechtskräftige Gewohnheit gelten; denn durch ungerechte Gesetze [3] entstehen keine rechtskräftigen Gewohnheiten, wohl aber wachsen solche aus dem Be-

[1] Uebrigens erließ Kaiser Joseph selber keine Verordnung, gemäß welcher auch beim Hochamt die Instrumentalmusik dem Volksgesang hätte weichen müssen (Gabler S. 341).

[2] Vgl. hierüber die interessanten Mittheilungen von Brück im „Katholik“ 1866 und darnach von Selbst im Cäcilienkalender 1881.

[3] Als ungerecht muß jede Verordnung eines Bischofes bezeichnet werden, welche gegen das jus commune liturgicum verstößt; nur Gewohnheiten können diesem jus derogiren.

dürfniß und der freien Uebung einer Communität heraus, wie dieß auch in Mainz und anderwärts in Norddeutschland bezüglich der ausschließlichen Anwendung des Volksgesanges selbst beim Hochamt der Fall gewesen zu sein scheint; wenigstens hat man in Mainz im Jahre 1865 die erwähnte Gewohnheit als eine legitima betrachtet, sonst würde man in das vortreffliche, im genannten Jahr herausgegebene Diöcesangesangbuch keine deutschen Hochämter mehr aufgenommen haben; man glaubte die *consuetudo* als eine legitima respectiren und so den concreten Verhältnissen Rechnung tragen zu müssen, hat aber gleichwohl (Vorrede S. IV) auch den Wunsch ausgesprochen, es möchte wenigstens an Festtagen „der von der Kirche vorgeschriebene, an Schönheit und Erhabenheit jeden anderen übertreffende liturgische Choralgesang von einem Chore vorgetragen werden". Das entspricht ganz unseren Anschauungen, welche wir S. 365 ff. bezüglich rechtskräftiger Gewohnheiten contra jus commune liturgicum, sowie bezüglich ihrer Schonung und resp. ihrer Abstellung durch die Bischöfe entwickelt haben.

2. Daß auf Grund des jus *commune* liturgicum der Volksgesang nur bei den sogenannten Volksandachten[1], mögen dieselben in der Kirche oder außerhalb derselben stattfinden, zulässig sei, nicht aber bei der Missa solemnis vel cantata und den anderen eigentlich liturgischen Handlungen, dürfte schon aus dem in voriger Nummer Erörterten zur Genüge klar geworden sein, und ist dermalen unbestritten. Streiten kann man etwa nur darüber, ob dem jus commune liturgicum gegenüber eine Gewohnheit rechtskräftig werden könne oder nicht (wie letzteres z. B. Witt u. A. behaupten), und im Bejahungsfalle, wie sich die Bischöfe solchen Gewohnheiten gegenüber in concreto zu verhalten haben. Meine Ansicht in fraglichem Betreff habe ich bereits in § 23, n. 4 eingehend entwickelt; hier soll zunächst nur noch das geschriebene *jus commune liturgicum* in Sachen des Volksgesanges dargelegt und besprochen werden; dasselbe ist hauptsächlich in der Missalbulle Pius' V. (a. 1570) enthalten, welche schon auf Grund ihrer erstmaligen Promulgation überall, wo man römischen Ritus hat, verpflichtende Kraft besitzt. Diese Bulle nun schreibt in virtute sanctae obedientiae unter Androhung des göttlichen Zornes vor, wie folgt: Missam juxta ritum, modum ac normam, quae per Missale hoc a nobis nunc traditur, *decantent* ac legant, neque in Missae celebratione alias caeremonias vel preces, quam quae hoc Missali continen-

[1] Als Volksandachten bezeichnet man jene öffentlichen Andachten, für welche unsere officiellen liturgischen Bücher kein Formular enthalten und resp. vorschreiben, und welche daher nicht nomine Christi et ecclesiae vollzogen werden, sondern bei welchen lediglich das Volk — wenngleich in der Kirche, unter Leitung eines Liturgen, vielleicht coram Exposito, ja selbst während der (stillen) Opferfeier — seiner Andacht gemeinsamen, öffentlichen Ausdruck gibt, gleichviel ob es laut bete oder ob es singe, da ja das Singen nur ein in Schwung gesetztes Beten ist. Die Formen oder Formularien, in welchen das Volk betend oder singend seiner Andacht öffentlichen Ausdruck gibt, müssen selbstverständlich (vgl. S. 160 ff.) fixirt sein, was auf dem Wege der Gewohnheit, durch den Diöcesanbischof oder mit dessen Approbation durch Andere (in Gebet- und Gesangbüchern) geschehen kann. Wohl wird die Lesemesse (missa privata) so gut wie die missa solemnis et cantata officiell, wird nomine Christi et ecclesiae gefeiert, aber die Andacht, welche die Gläubigen bei solch' einer Lesemesse durch lautes Beten oder durch Singen bethätigen, fällt doch unstreitig unter den Begriff der Volksandacht, die sich freilich möglichst enge an das gottesdienstliche Thun des mittlerischen Hauptes anschließen soll; und so gewiß es zulässig ist, daß die Gläubigen bei der Lesemesse laut, z. B. den Rosenkranz beten, so gewiß ist es auch zulässig, daß sie Entsprechendes singen.

tur, *addere* vel recitare praesumant. Hiernach ist man allgemein verpflichtet, wie bei der Stillmesse (legant) so beim Singamt (decantent) nichts wegzulassen und nichts hinzuzufügen, somit beim Singamt Alles zu singen, was nach Maßgabe des Missale bei einem solchen Amt gesungen werden soll, und nichts Anderes als das Vorgeschriebene zu singen. Daß man dieses Grundgesetz auch in Deutschland noch kannte und anerkannte, als bereits der Volksgesang in's Singamt Zugang gefunden hatte, wurde schon in der vorigen Nummer (S. 573 f.) gezeigt, und daß es bis zur Stunde überall noch verpflichtende Kraft hat, wo ihm nicht und inwieweit ihm nicht durch eine rechtliche präscribirte gegentheilige Gewohnheit derogirt wurde, ist unbestreitbar. Schon zwei Jahre vor der officiellen Ausgabe des Meßbuches war die des römischen Breviers erschienen und hatte Pius V. in der vorgedruckten Bulle verordnet, daß überall, wo man römischen Ritus hat, das ganze Officium genau nach dieser officiellen Ausgabe recitirt (dicere), und wo Chorgesang stattfindet, gesungen (psallere) werden müsse, daß man nichts hinzufügen und nichts weglassen dürfe. Bezüglich der einzelnen Decrete der Rituscongregation ist es mitunter schwer, zu entscheiden, ob sie zum jus *commune* liturgicum gehören, oder ob sie bloß für engere Kreise Rechtskraft haben (S. 359); es gibt Decrete, welche allen Volksgesang in den Kirchen, speciell coram Exposito verbieten, während andere ihn beim eucharistischen Segen, bei teophorischen Processionen und überhaupt beim Gottesdienst (divina officia), coram Exposito vel non Exposito als zulässig erklären, vorausgesetzt, daß eine solche Gewohnheit schon besteht und schwer abzustellen wäre. Die einschlägigen Decrete neuerer Provinzialconcilien sind von allgemeinerer Bedeutung, sofern sie vom apostolischen Stuhle approbirt sind.

a. Auf eine von Terni (in Umbrien) aus gestellte Anfrage hat die Rituscongregation (24. März 1657) erklärt: Sive adsit expositum ss. Sacramentum sive non, *omnino episcopus prohibeat in ecclesiis cantiones* vel *quorumvis verborum cantum materno idiomate*. Witt, Strempfl u. A. führen dieses Decret als autoritativen Beweis dafür an, daß man beim Hochamt nicht in lingua vulgari singen dürfe; allein nach dem Wortlaut dieses Decretes dürfte auch beim Leseamt und überhaupt bei Volksandachten in der Kirche kein Volksgesang stattfinden, was selbst in Beziehung auf Italien jetzt wohl Niemand mehr behauptet. — Dem Bischof von Novara hat auf die Anfrage, ob er auch den Regularen seiner Diöcese verbieten könne, „*ne in ipsorum ecclesiis* (überhaupt, nicht etwa bloß beim Hochamt) canant laudes (Loblieder) idiomate vulgari", die C. R. 7. Aug. 1628 geantwortet: episcopum posse auctoritate hujus Congregationis dictas laudes prohibere etiam regularibus. — Den Bischof von Rimini beauftragte die Congregation (12. März 1639), den Regularen seines Bisthums entschieden zu verbieten, daß sie *inter Missarum solemnia* (nur Hochamt? oder auch Lesemesse?) Loblieder in der Volkssprache singen. — Erst im Jahre 1862 (22. März) wurde auf die Anfrage: potestne tolerari praxis, quod *in Missa solemni praeter* cantum ipsius Missae cantetur *in choro* (nicht vom Volk) a musicis aliqua laus vulgo dicta *aria* sermone vernaculo, geantwortet: negative et abusum esse eliminandum.

b. Sehr belangreich für unseren Gegenstand sind zwei Decrete aus neuester Zeit; das erste ist vom 27. September 1864 erlassen mit Bezug auf eine Anfrage, die von Nicaragua aus (Centralamerika) folgendermaßen gestellt worden war:

Utrum *consuetudo* canendi hispano idiomate carmina aliosque similes modos musicos *coram exposito ss. Sacramento aut in ejus processionibus*, cum contraria revera sit bullae „Piae sollicitudinis" fel. record. Alexandri VII. aliisque decretis sacr. rituum Congregationis, tolerari possit in hac dioecesi, vel potius quamquam populus moestaretur, evellenda sit?

Et quatenus negative, utrum saltem consuetudo cantandi carmina vulgari sermone *in ecclesiis non exposito Sacramento, dum divina officia celebrentur*, necne servari possit? Unterm 27. September 1864 antwortete die Congregation: *Attenta consuetudine tolerari posse.* Dieses Toleranzedict bezieht sich wohl nicht bloß auf die letzt-, sondern auch auf die ersterwähnte Gewohnheit, und darf meines Erachtens (vgl. S. 359), so lange nicht ausdrücklich das Gegentheil erklärt wird, überall angewendet werden, wo die gleiche Gewohnheit unter den gleichen Verhältnissen besteht, wie das vielfach bei uns in Deutschland der Fall ist, wo man bei den verschiedenen Volksandachten und bei Lesemessen nicht bloß, wenn das Allerheiligste nicht ausgesetzt ist, sondern auch coram Exposito Volksgesang hat, deßgleichen nicht nur bei gewöhnlichen Bittgängen, sondern auch bei theophorischen Processionen [1], z. B. am Frohnleichnamstag, bei den Donnerstagsämtern der Corporis-Christi-Bruderschaft u. dgl. Der Ausdruck „*divina officia celebrare*" ist zwar mehrdeutig und könnte darunter möglicherweise nur die Feier von Nachmittagsgottesdiensten u. dgl. zu verstehen sein; allein der ganze Zusammenhang scheint mir eine weitere Fassung im Sinne von „Gottesdienst" überhaupt nahe zu legen, so daß auch an die Feier des heiligsten Opfers, an den Hauptgottesdienst zu denken und selbst wenigstens die Lesemesse, möglicherweise auch das Singamt einzuschließen wäre. Dagegen kann man freilich geltend machen, daß erst jüngsthin (3. April 1883) die Ritusсongregation erklärt hat, „intra sacram liturgiam seu functiones *proprie liturgicas*" dürfe nicht in lingua vernacula gesungen werden, wohl aber „in sacris *mere extraliturgicis, praecipue vero coram sanctissimo Sacramento exposito*".

c. Das andere von den zwei erwähnten Decreten findet sich in der Instruction, welche die Ritusсongregation für die Tiroler Franziskaner unter dem 2. August 1872 erlassen, resp. bestätigt hat; da heißt es: In actu *expositionis* liberum est, aliquid cantare vel non. Si quid in *choro* cantetur, sit vel „Pange lingua", vel „O salutaris hostia", vel etiam ubi in usu est, „wir ehren dich", nunquam tamen „Tantum ergo" (weil dieß bei der Reposition zu singen ist). *Ante benedictionem in fine functionis* debet semper vel cantari vel recitari „Tantum ergo" cum versiculo et oratione de ss. Sacramento. Nil vero impedit, quominus, ubi in usu est, *in actu benedictionis* cantetur „Heilig" u. s. w. Es ist hier vorausgesetzt, daß zum Beginn der betreffenden Andacht nur exponirt (der Tabernakel geöffnet und das Allerheiligste incensirt), nicht auch der Segen ertheilt werde; schon während dieser Exposition darf, wo es herkömmlich ist, ein auf das heiligste Sacrament bezüglicher Volksgesang stattfinden. Dem am Schluß der Function zu ertheilenden Segen hat das liturgische Tantum ergo mit Versikel und Oration vorauszugehen, während der Segensertheilung selber aber darf, wo ein solcher Brauch besteht, ein deutsches Lied zur Anbetung des heiligsten Sacramentes gesungen werden. Aus dieser Bestimmung der Ritusсongregation darf man, wie mir scheint, unbedenklich folgern, es sei auch der Ritus statthaft,

[1] Daß bei Processionen, welche streng liturgischen Charakter haben, wie die Procession an Lichtmeß, am Palmsonntag, am Charfreitag, am Markus- und den Rogationstagen, überall, wo ein Chor vorhanden ist, von demselben die liturgischen Processionsgesänge vorgetragen werden müssen, ist selbstverständlich; ist dieß geschehen, so darf ohne Zweifel auch noch Volksgesang stattfinden.

welcher bei uns durch ganze Diöcesen hin gebräuchlich ist, nämlich nicht bloß am Schluß, sondern auch schon vor Beginn der betreffenden Andacht den Segen zu geben und dabei ein deutsches Sacramentslied so singen zu lassen, daß während des Gesanges an passender Stelle eine kurze Pause gemacht, während dieser sub silentio der Segen ertheilt und dann (während der Incensation) das Segenslied zu Ende gesungen wird.

d. Schließlich soll hier noch erwähnt werden, was von neueren Provinzialconcilien, welche die Approbation des apostolischen Stuhles erlangt haben, direct oder indirect in Sachen des Volkgesanges geurtheilt und festgesetzt wurde.

Das im Jahre 1837 gehaltene Provinzialconcil von Baltimore verordnete: Noverint rectores ecclesiarum, juxta ritum ecclesiae carmina vernaculo idiomate inter Missarum solemnia vel Vesperas solemnes decantare non licere (Coll. Lacens. III. 58).

Die Provinzialsynode von Toulouse (1850) bestimmt: Nunquam inter officia parochialia (Pfarrgottesdienst an Sonn- und Feiertagen) cantus audiantur vernaculo idiomate, nisi primae Communionis vel Confirmationis diebus (Coll. Lacens. 1858).

Das im Jahre 1851 gehaltene Provinzialconcil von Auch erklärte: Intra *liturgicas* preces nullo pacto inserantur cantus in vernacula lingua, qui tantum permitti poterunt *ante et post officia publica* (vor und nach feierlichen Aemtern, Vespern), in catechesibus (Christenlehrgesänge), in exercitiis spiritualibus missionum (Missionsandachten), confraternitatum et aliis hujus modi, nunquam autem in benedictionibus et processionibus sanctissimi Sacramenti (Coll. Lacens. IV. 1196).

Im Jahre 1858 wurde zu Wien, im Jahre 1860 in Köln Provinzialconcil gehalten; wiewohl in diesen beiden Kirchenprovinzen der Volksgesang in größter Ausdehnung (auch beim Singamt) stattfindet, kommt in den betreffenden Synodalverordnungen soviel wie nichts über Volksgesang vor, was beim Kölner Provinzialconcil um so mehr auffällt, als dasselbe sehr einläßlich von der Kirchenmusik handelt; die Concilsväter scheinen es für das Gerathenere gehalten zu haben, über den bestehenden Usus, den man nicht abstellen wollte oder konnte, stillschweigend hinwegzugehen. Ziemlich ausführlich handelt dagegen das gleichfalls im Jahre 1860 gehaltene Prager Provinzialconcil vom kirchlichen Volksgesang, der in Böhmen seit Hus weit verbreitet ist und den es nicht bloß zuläßt, sondern dringlich empfiehlt: Cantiones sacras lingua vulgari conditas praesertim *in minoribus cultus divini solemnitatibus* et officiis quotidianis non tantum admittimus, sed etiam summopere optamus, ut parochorum et chori rectorum pia sollicitudine in populo promoveantur. Tenerrime enim mentes afficiuntur, et fidei, amoris ac compunctionis affectus uberrime eliciuntur, si vere totius coetus religiosi voces uno ore et corde sursum ascendunt ad thronum gratiae et divinae misericordiae. Ad exemplum majorum, qui in canendis hymnis religiosis indefessi fuerunt, fideles nostri pietatis hujusmodi haeredes sacris *ante et post officium divinum* (vor und nach dem Hochamt, feierlichen Vesper) canticis delectari jam a pueris assuescant. Im weiteren Verlaufe heißt es dann: Quod si populus *sub sacrificio Missae canit* (Lesemesse? Singamt?), saltem intra canonem nonnisi cantica adhibeantur, quorum tenor actioni respondet (also Meßlieder). Schließlich werden die Provinzbischöfe beauftragt, gute Gesangbücher für das Volk herauszugeben, in welche aufgenommen werden sollen cantiones, quae a longo inde tempore in populo habentur et suo tum argumento tum sono maxime commendari possunt (Coll. Lacens. V. 476). Sorgliche Wachsamkeit über Text und Melodie der Volksgesänge schärft den Geistlichen auch das Concil

von Utrecht ein, welches „cantiones in lingua vulgari" nur nach bereits vollendetem liturgischen Gottesdienst zuläßt, „solum cum ipsa ecclesiastica functio explicit" (Coll. Lacens. V. 862). Günstiger ist dem Volksgesang das Provinzialconcil von Kolocza in Ungarn (1863), welches ihn (mit Orgelbegleitung) für alle Orte und Fälle empfiehlt in Missis solemnioribus, wo man keine würdige Figuralmusik (musica et cantus figuralis) hat (Coll. Lacens. V. 721)[1].

3. Noch geraume Zeit, nachdem schon die Buchdruckerkunst erfunden war und man angefangen hatte, religiöse Lieder im Druck zu veröffentlichen, sangen die einfachen Gläubigen, welche ja des Lesens vielfach unkundig waren, an heiliger Stätte aus dem Gedächtniß und darum wohl auch mehr von Herzen, als dieß durchschnittlich der Fall ist, wenn man aus dem Buche singt; noch im 16. Jahrhundert und darüber hinaus würde man es vielfach für Hochmuth gehalten haben, wenn der einfache Bürger sein Lied hätte lesend mitsingen wollen „wie ein Cantor". Aus dem Grunde, weil das Volk nicht allzu viele Lieder auswendig lernen und im Gedächtniß behalten kann, finden wir in den ältesten Gesangbüchern der Katholiken und Protestanten nur wenige Lieder (in dem von Vehe 1537 nur 44), und weil diese Gesangbücher zunächst für die Cantoren bestimmt waren, enthielten sie nicht bloß die Texte, sondern auch die Melodien. Seitdem dann allmählich auch die katholischen Gesangbücher umfangreicher wurden, drangen in sie — besonders in der letzten Hälfte des vorigen Jahrhunderts — viele (darunter nicht wenige von Protestanten verfaßte) Lieder ein, welche nach Text und Melodie des Gottesdienstes entschieden unwürdig waren. Da kam die Zeit des Aufschwunges auf allen Gebieten kirchlichen Lebens (S. 118 f.), man gewann auch wieder ein tieferes, lebensvolles Verständniß für Liturgie und ihre Zwecke, und so wurde denn allmählich bei Klerus und Volk auch das Verlangen nach durchgreifender Reform der Gesangbücher rege, einer Reform, um welche sich unstreitig der deutsche Cäcilienverein[2] große Verdienste erworben hat. Der hochselige Bischof Georg von Münster hat schon im Jahre 1848 auf der Würzburger Bischofsversammlung angeregt, es solle ein deutsches Kirchengesangbuch herausgegeben und es sollen in dasselbe nicht bloß gute neuere, sondern auch die herrlichen älteren Lieder aufgenommen werden (Coll. Lacens. V. 1123). Seitdem ist der Wunsch, es möchte für alle deutschen Diöcesen ein gut redigirtes gemeinsames Gesangbuch (mit Lieder-Proprien für die einzelnen Diöcesen) erscheinen, oft laut geworden; bis er in Erfüllung geht, wird es Sache der einzelnen Bischöfe bleiben, Diöcesangesangbücher herauszugeben, deren Lieder nach Text und Melodie dem Zwecke, schwungvoller, gotteswürdiger und erbaulicher Ausdruck kerngesunder Volksandacht zu sein, nach Möglichkeit entsprechen.

[1] Ad impossibilia nemo tenetur; wo man einen ordentlichen Choral- oder Figuralgesang nicht hat und solange man einen solchen nicht herzustellen im Stande ist, erscheint Volksgesang beim Hochamt, sofern er nicht durch Gewohnheit förmlich zu Recht besteht, wenigstens als das zu wählende geringere Uebel; denn Jahr aus Jahr ein keine missa cantata zu haben, wäre in der That ein großer Uebelstand.

[2] Ein Statut desselben lautet: Cantilenae sacrae *a populo* in quibusdam devotionibus decantari solitae eatenus tolerantur (neben Choral und Figuralmusik), quatenus eas leges canonicae permittunt. Auch den Volksgesang innerhalb der bezeichneten Grenzen im Geiste der Kirche und ihrer Liturgie zu pflegen, gehört mit zu den Aufgaben dieses segenbringenden Vereines.

Hiezu ist erforderlich, daß die Lieder, welche das Gesangbuch enthält, allererst dogmatisch correct, daß sie ferner unmittelbare und darum lebensfrische Ergüsse eines gläubigen, ächt (nicht pietistisch) frommen Gemüthes, daß sie nicht Glaubens- oder Sittenpredigten in Reimform, sondern in Wahrheit Lieder und als solche von Natur aus sangbar seien, ja zum Singen reizen; ferner daß sie populär, d. h. so beschaffen seien, daß sie die Gläubigen aller Bildungsgrade, Gelehrte wie Ungelehrte, den einfachen Landmann wie den größten Asceten tief innerlich ansprechen, weil in ihnen der Dichter bei aller Stärke seines subjectiven Empfindens doch allgemein christliche Anschauungen und Gefühle in unmittelbar packender, schlichter und darum gemeinverständlicher Weise zum Ausdruck bringt; ferner daß sie für die Kirche, für den öffentlichen Gottesdienst und speciell für jene gottesdienstliche Feier passen, bei der sie in Anwendung kommen sollen, daß sie also gottesdienstliche oder Kirchenlieder seien. Ein ächtes Lied trägt seine rechte Melodie, die Sprachmelodie nämlich, schon in sich und diese braucht nur in musikalische Form gebracht zu werden, sei es nach Maßgabe der alten Kirchen- oder der neueren Dur- und Moll-Tonarten. Die Melodie des Kirchenliedes soll nicht schwerfällig, sondern fließend, darf aber niemals profan, darum nicht aus dem gemeinen Volksleben entlehnt sein.

All' den gemachten Anforderungen entsprechen durchschnittlich am besten die älteren Kirchenlieder bis herab in's siebenzehnte Jahrhundert, auf die man daher bei Herausgabe von Gesangbüchern zurückgreifen soll, ohne übrigens gute Lieder aus späterer und selbst aus neuester Zeit auszuschließen; das Volk hat ein gewisses Anrecht auf die Lieder, welche ihm einmal lieb, sozusagen herz- und mundgerecht geworden sind, vorausgesetzt, daß sie die gottesdienstlichen Zwecke nicht beeinträchtigen, sondern in Wahrheit fördern. Aus dem reichen Schatze katholischer Kirchenlieder wähle man für ein Volksgesangbuch, in das allzeit auch die Melodien aufzunehmen sind, verhältnißmäßig nur wenige Lieder aus, denn nur dann wird das Volk sie gut lernen, wird sie bleibend dem Gedächtnisse einprägen können und im Stande sein, ex abundantia cordis, d. h. so zu singen, daß sich bewahrheitet: qui bene cantat *bis* orat. Ein gutes Volksgesangbuch soll auch zugleich compendiöses Gebetbuch sein, denn die Gläubigen sollen nicht immer singen, sondern auch für sich privatim beten, sonst verlernen sie nach und nach das Privatgebet[1]. Sollen die Gläubigen in der Kirche gut singen, wie die gloria Dei und die aedificatio hominum es fordert, so müssen neue Gesänge mit ihnen zuerst eingeübt werden (über den Modus s. Cäcilienkalender 1880, S. 38 f.), sodann muß der Seelsorger, hierin unterstützt vom Lehrer, entschieden darauf dringen, daß die einmal erlernten Lieder beim Gottesdienst fortan mit guter Aussprache und Betonung, nicht schleppend, sondern rhythmisch, aber ohne Hast und ohne Geschrei, stets einstimmig vorgetragen und von der Orgel so begleitet werden, daß der Ge-

[1] Ich habe vielfältig an Orten, wo auch an den höchsten Festen beim Hochamt nur Volksgesang stattfindet, die Wahrnehmung gemacht, daß namentlich die Männer während des Hochamtes wenig beten; sie singen sehr fleißig, wenn sie aber damit fertig sind, glauben sie nur zu leicht, nunmehr ihre Schuldigkeit gethan, Gott die gebührende λατρεία gewidmet zu haben. Die eifrigsten Beter sind in der Regel nicht auch die fleißigsten Sänger.

sang, der nur durch kurze Zwischenspiele zwischen den einzelnen Strophen unterbrochen werden darf, als die Hauptsache, das Orgelspiel nur als dienend und unterstützend erscheint (vgl. J. Mohr, die Pflege des Volksgesanges in der Kirche. Regensburg 2. Aufl. 1885).

Es ist sicherlich nicht Aufgabe des Liturgikers, auf die in der Gegenwart so viel erörterte „Gesangbuchfrage" des Näheren einzugehen; wir verweisen bezüglich derselben auf die gründliche und sehr anziehend geschriebene Monographie „Ein Wort zur Gesangbuchfrage" von Guido Maria Dreves S. J., Herder 1884, auch als Ergänzungsheft zu den „Stimmen aus Maria Laach" ausgegeben. Der Verfasser stellt feste Grundsätze auf, nach welchen bei Herausgabe eines Gesangbuches verfahren werden sollte, und prüft an dem Maßstabe derselben mehrere der neueren deutschen Gesangbücher, unter denen besonders das Freiburger mit Recht viel Tadel, das Mainzer, Trierer, Kölner, Münsterer, St. Galler, die Cäcilia von Mohr u. a. dagegen verdiente Anerkennung erhalten, trotz der ihnen noch anhaftenden Mängel, welche Dreves da und dort bespricht. Sein Hauptstreben geht dahin, daß unserem Volke in den Gesangbüchern die alten Lieder, das Erbe seiner Väter, wiedergegeben werden, und zwar auch deren Texte soviel als möglich in ihrer alten Form, ähnlich wie dieß in Bone's „Cantate" geschehen ist. Jüngsthin hat Dreves unter dem Titel „O Christ, hie merk!" selbst ein Gesangbüchlein (nebst Anhang von Gebeten) veröffentlicht, das völlig nach seinen Grundsätzen eingerichtet und bei äußerst billigem Preise vortrefflich ausgestattet ist. Das Büchlein enthält 150 Lieder mit ihren Melodien, sämmtlich aus älterer Zeit, darunter kaum das eine und andere von denjenigen, welche das Volk bei uns in Süddeutschland singt, weßhalb das Büchlein, so werthvoll es vom musikalisch-theoretischen Standpunkt aus erscheint, zum praktischen Gebrauch wenigstens für unser süddeutsches Volk sich nicht eignet. Man kann es gewiß nur billigen, daß die nach Text und Melodie so kräftigen älteren Lieder wieder in den Volksgebrauch eingeführt werden, aber das wird aus verschiedenen Gründen nur sehr allmählich gelingen. Das Volk hängt gar sehr an den Liedern, die es von Jugend auf gewohnt ist, und die es eben auch von den Vätern ererbt hat; diese Lieder bilden sein actuelles Erbe, auf dessen Besitz es ein Recht hat, wenn anders die betreffenden Lieder für gottesdienstliche Zwecke nicht geradezu unzuläßig sind. Mir scheint Gabler richtig zu urtheilen, wenn er schreibt: „die Aufnahme der (in einer Diöcese oder Kirchenprovinz) schon üblichen Lieder rechtfertigt sich durch die Erwägung, daß in der Praxis der wirkliche Besitz eines auch minder werthvollen Gutes dem bloß möglichen und gewünschten Besitze eines im Werthe höher stehenden Gutes in der Regel vorzuziehen ist" (S. 351). Damit wollen wir nicht gesagt haben, daß man alles einmal Hergebrachte, wenn es nicht geradezu „scandalös lustig" ist, fort und fort beibehalten solle; nicht an allen seinen Liedern hängt das Volk mit gleicher Pietät und Zähigkeit, und wenn man ihm etwas entschieden Besseres, ihm mehr Zusagendes aus älterer Zeit bieten kann, wird man solche beim Volke weniger tief eingewurzelte Lieder unbedenklich aus dem Gesangbuche fortlassen dürfen. Möge es Herrn J. Mohr gelingen, in dem von ihm jüngsthin angekündigten „catholischen Psälterlein" die goldene Mitte zu treffen! Gut thut er daran, auch „Singmessen in hinreichender Anzahl" aufzunehmen, auf welche Dreves nicht gut zu sprechen ist (S. 116. 122 u. ö.) und die er am liebsten aus dem Gesangbuche ganz ausgeschlossen und durch einzelne Lieder ersetzt wissen möchte, die man mit Rücksicht auf das Kirchenjahr und auf das eucharistische Geheimniß aus dem gesammten Liederschatz des Gesangbuches auswählt. Wie verschieden sind doch die Urtheile auch unter den Musikkennern über diese Singmessen, speciell über die bekannte: „Hier liegt vor deiner Majestät", deren Text von dem Jesuiten Denis,

deren volksthümliche Melodie von Mich. Haydn herrührt! Während die Einen sie als „schaudervollen Gassenhauer" verschreien, können Andere, darunter auch Männer wie der Kölner Domchordirector Könen, nicht genug die großartigen, erhebenden Wirkungen schildern, welche diese Messe, vom Volke gut gesungen, beim Gottesdienst hervorbringt (vgl. Gabler S. 357 ff.). Sehr verschieden sind auch die Urtheile in Beziehung auf die Zahl der Lieder, welche in ein Diöcesan-Gesangbuch sollen aufgenommen werden; das von Mainz enthält 340, das von Limburg 228, das von Trier 238, das (neue) von Köln 295, das von Paderborn 276, das von Münster 234, das von St. Gallen 194, das Augsburger Laudate 160, das für die österreichische Kirchenprovinz 120; weil nicht für eine bestimmte Diöcese, sondern auf weitere Kreise berechnet, enthalten noch viel mehr Lieder Bone's „Cantate" (579), Mohrs „Cäcilia" (505) und dessen „Lasset uns beten" (460). Mir scheint, daß für ein Diöcesangesangbuch die Zahl 100 nicht überschritten werden sollte; das neue Gesangbüchlein („Hosanna") für die Erzdiöcese München, wo der Volksgesang erst eingeführt werden soll, hat nur 30 Nummern, was gewiß eher Lob als Tadel verdient. — Bezüglich zweckdienlicher Orgelbegleitung zum Volksgesang verweisen wir Kürze halber auf den Cäcilienkalender Jahrg. 1880, S. 40 ff.

Viertes Hauptstück.

Von den verschiedenen körperlichen Haltungen und den öfters wiederkehrenden sinnenfälligen Handlungen in der Liturgie.

§ 40.

Von den verschiedenen Haltungen des Körpers bei der Liturgie im Allgemeinen.

1. Nach Verschiedenheit der Kultacte, deren geistiges Wesen verschieden ist und denen verschiedene Seelenstimmungen des Liturgen sowohl als der Gläubigen entsprechen, ist naturgemäß (vgl. S. 152) auch die Haltung des Körpers bei der Liturgie verschieden. Es erscheint als Unnatur, beim Kulte nur Stehen und Sitzen zuzulassen, wie die Reformirten und zumeist auch die Protestanten gethan haben, und der Vorwurf, daß die katholische Liturgie durch ein Uebermaß verschiedener Körperbewegungen verunstaltet sei, ist ganz und gar unbegründet; dieselben entsprechen im Großen und Ganzen, wie sich zeigen wird, der altkirchlichen Anschauung und Praxis, sind der Natur des betreffenden Kultactes in der Regel sehr angemessen und dienen dazu, die ihm entsprechende Seelenstimmung zu sinnenfälligem Ausdruck zu bringen, sie zu erhalten und zu steigern, wohl auch, wo sie noch fehlt, dieselbe anzuregen und wachzurufen und in den Kultact wohlthuende Gliederung und Abwechslung zu bringen.

Die Reformirten verwarfen aus Opposition gegen die Kirche von vornherein außer dem Stehen und Sitzen alle anderen körperlichen Gesten, besonders das Knieen, welches die altlutherische Kirche sowie auch die Neigung des Hauptes beim Namen Jesu wenigstens principiell noch beibehielt. Nach und nach aber kam auch unter den Protestanten das Knieen bei der Liturgie fast überall ganz in Wegfall, was in neuerer Zeit von den Einsichtigeren unter ihnen als schadenbringend ernstlich beklagt und gerügt worden ist. So sagt Bähr (Protestantischer Gottesdienst S. 74 f.): „Jedenfalls muß man beim protestantischen Anbetungsact eine Bewegung oder Handlung vermissen, die kein Vernünftiger für unnatürlich oder unangemessen erklären kann, die so alt ist als alle Religion überhaupt und auch in der christlichen Kirche sich durch alle Jahrhunderte hindurch erhalten hat, nur aber bei den neueren Protestanten fehlt, nämlich das Niederfallen auf die Kniee. Wenn z. B. eine christliche Gemeinde, sich demüthigend vor dem heiligen und gerechten Gott, ihm Sünde bekennt und um Gnade und Barmherzigkeit fleht, was ist da natürlicher und angemessener, sich zu erheben und aufzustehen, oder niederzufallen und zu knieen? Schon im alten Bunde

war das Niederknieen beim Anbeten Sitte, wie man aus Ps. 95 (94), 6 sieht... Wenn Der, welcher Gott im Geiste und in der Wahrheit anbeten lehrte, selbst beim Gebete niederkniete (Luk. 22, 41), so dächte ich doch, das Knieen beim Anbetungsacte wäre nicht gerade römisch-katholisch, auch nicht eine gefährliche und geisttödtende Ceremonie, und was das Haupt der Gemeinde gethan hat, das dürften und sollten auch die Glieder thun... Jedenfalls ist es eine sonderbare Inconsequenz, zu verlangen, daß die Gemeinde (nach der Predigt) zum Gebet aufstehe und sich erhebe, dagegen zu verbieten, daß sie niederfalle und knie; ist dieses eine entbehrliche Ceremonie, so ist es jenes auch." — Der „evangelische Pfarrer" Nees von Esenbeck (Der christl. Gottesdienst S. 82—83) bezeichnet es geradezu als eine Schmach für die evangelische Kirche, daß sie steif und starr bei der Liturgie das Knie nicht beugt, und fährt dann fort: „Die ganze katholische Christenheit außer uns sinkt nieder, wo sie sich als Sünderin und unverdient Begnadigte vor dem Herrn bekennt... ja alle heidnischen Völker sinken vor ihren Göttern nieder auf das Angesicht. Sind wir, die evangelische Christenheit dieser Gegenden (im Unterschied von solchen, wo die Evangelischen das Knieen vereinzelt noch beibehielten)... sind wir so stark und stolz? haben wir Recht und Grund dazu, erhobenen Angesichts und steifer Kniee vor den heiligen Gott zu treten, indem wir ihm unsere Sünden bekennen?" — Gleichwohl schreibt auch die als katholisirend verschrieene neueste „Agende für die evangelisch-lutherische Kirche in Bayern" das Knieen nur für den Communionempfang vor, der am sogenannten Altare stattfindet; für Sündenbekenntniß und Absolution bei der Liturgie und bei der „Beichthandlung" konnte das Knieen schon aus dem Grunde nicht vorgeschrieben werden, weil bei uns die Kirchen der Protestanten regelmäßig gar keine Kniebänke haben. Vorschriften über Inclination, Erheben, Ausbreiten und Falten der Hände, Brustklopfen, Entblößen und Bedecken des Hauptes bei der Liturgie finden sich in der erwähnten Agende selbstverständlich nicht.

2. So zahlreich und mannigfaltig auch die körperlichen Gesten des Liturgen und theilweise auch der Laien beim katholischen Kultus sind, die vielen Vorschriften bezüglich derselben lassen sich auf einige generelle Grundsätze zurückführen, welche in den allgemeinen natürlichen Gesetzen wurzeln, nach denen der Mensch den verschiedenen seelischen Vorgängen körperlichen Ausdruck zu geben pflegt. Diese naturgesetzlichen Formen haben durch die Sitte und religiöse Praxis der ersten Christen ein specifisch christliches Gepräge erhalten, haben sodann im Laufe der Jahrhunderte gleich der Liturgie eine sehr reiche Entwickelung erfahren und sind für den Liturgen durch die kirchliche Auctorität in den Rubriken genauestens fixirt (vgl. oben S. 377 ff.). Wer sich die Mühe nimmt, die einschlägigen Formen und Riten in ihrer Gesammtheit zu überschauen, der wird sich unschwer überzeugen, daß im Großen und Ganzen ein geist- und lebensvolles System, daß eine einheitliche, vernünftige Regel in ihnen waltet, die freilich auch hie und da ihre Ausnahmen hat, was den nicht befremdet, welcher weiß, daß die Rubriken nicht auf einmal entstanden, nicht nach einer Schablone gemacht sind. Im Nachfolgenden soll für das hier Behauptete der Nachweis geliefert werden. Vorschriften über die habitus et gestus corporis des Liturgen finden sich zerstreut durch die verschiedenen liturgischen Bücher hin, zusammengestellt in den Generalrubriken des Missale und im Caeremoniale episcoporum; ein genaueres Bild vom äußeren Ceremoniell des officiellen und resp. solemnen Stundengebetes läßt sich nur aus dem genannten Caeremoniale episcoporum gewinnen.

§ 41.

Vom Stehen und Sitzen bei der Liturgie.

1. In den ersten christlichen Jahrhunderten scheinen die Gläubigen für gewöhnlich und zum Oefteren ihr Gebet stehend verrichtet zu haben. Fühlten sie sich ja als Kinder Gottes, die mit Zuversicht vor ihrem Vater erscheinen und freudig zu ihm aufblicken durften (Tertull. apolog. c. 30), und wußten sich nicht mehr als Knechte der Sünde, die vor dem strengen Richter auf den Knieen liegen und ihre Blicke in Scham niederschlagen müssen, sondern als Auferstandene mit Christo, die zuversichtlich ihren Blick zum himmlischen Vaterland emporrichteten. Wenigstens in der österlichen Zeit (Pentecoste, auch Quinquagesima genannt) und an jeglichem Sonntag, der von jeher als wöchentliche Recapitulation des Osterfestes galt, nur stehend zu beten, war im Orient und Occident den Gläubigen zur strengen Pflicht gemacht; nach Basilius (de spirit. s. c. 27) sollte die aufrechte Stellung beim Gebet an den genannten Tagen die Gläubigen speciell auch daran erinnern, daß ihre Heimath droben sei, wo der Auferstandene thront zur Rechten Gottes (Kol. 3, 1).

„Das Beugen der Kniee, sagt Origenes (de oratione c. 31), ist nothwendig, wenn man im Begriffe steht, der eigenen Sünden bei Gott sich anzuklagen und um Heilung davon und um Nachlaß derselben zu flehen"; darum fand man das Knieen in der österlichen Zeit, die eine Zeit des strömenden Jubels über die Besiegung der Sünde und über den Triumph des neuen Lebens ist, nicht passend, ebensowenig am wöchentlichen Osterfest, d. i. am Sonntag. Dagegen verrichtete man an jenen Tagen, an welchen man als armer Sünder, was auch der Beste allzeit mehr oder weniger ist und bleibt, vor Gott erschien, das Gebet (bei der Liturgie) auf den Knieen; so an den Stationstagen (Mittwoch, Freitag, in der römischen Kirche auch Samstag), welche Halbfasttage (bis Nachmittags 3 Uhr) waren, ferner in der ganzen Quadragesima (Sonntage ausgenommen), sowie an allen übrigen Buß- und Fasttagen. Die öffentlichen Büßer sodann mußten auch in der österlichen Zeit und an den Sonntagen knieend beten und vor ihrer mit Gebet und Handauflegung des Bischofes verbundenen Entlassung am Schluß der Katechumenenmesse sogar auf das Angesicht sich niederwerfen (ὑποπίπτοντες). Nach und nach verwischte sich die altchristliche Unterscheidung zwischen Stehen und Knieen beim Gebet immer mehr und wurde unter dem Volke das Knieen beim Gottesdienst vorherrschend; es kam aber daneben doch auch das Sitzen in Gebrauch, welches in altchristlicher Zeit wenigstens für's Gebet als unzulässig gegolten.

a. Der Heiland hatte (Mark. 11, 25; vgl. Matth. 6, 5) gesagt: ὅταν στήκητε προσευχόμενοι. Cyprian (de orat. c. 31), wo er allgemein, von der inneren Sammlung beim Gebete redet, sagt: „quando *stamus* ad orationem", erwähnt neben dem Klerus auch „plebem *stantium*", das sind die nicht in der Kirchenbuße befindlichen und darum beim Gottesdienst stehenden Laien, führt auch (ibid. c. 4) den Betenden zu Gemüthe: „cogitemus, nos sub conspectu Dei *stare*." Auch aus Origenes (de orat c. 31) geht klar hervor, das Stehen beim Gebete habe als Regel gegolten; ausdrücklich vorgeschrieben aber war es, und zwar wohl schon seit

Apostelzeiten, nur für die 50 Tage zwischen Ostern und Pfingsten (Pentecoste; bei uns mit Einschluß der Pfingstoctav, bei den Griechen nur bis zur Vesperzeit des Pfingstfestes) und für alle Sonntage (Tertull. de coron. militis c. 3, cf. de orat. c. 23; Concil. Nicaen. can. 20; Basil. de spirit. s. cap. 27). Zu dem Habitus des Aufrechtstehens paßte ganz gut das von Origenes (l. c. 31) und wiederholt von Tertullian (de orat. c. 14; apologet. c. 30) erwähnte zuversichtsvolle, aber gleichwohl bescheidene (Tertull. de orat. c. 17) Erheben der Augen zum Himmel.

b. Als der gottmenschliche Repräsentant des Geschlechtes belastet mit den Sünden der Welt unter Thränen und großem Geschrei (Hebr. 5, 7) zum Vater flehte, da lag er auf den Knieen (Luk. 22, 41; θεὶς τὰ γόνατα προςηύχετο) und auf dem Angesicht (ἔπεσεν ἐπὶ πρόςωπον προσευχόμενος), und nach dem Vorbilde des göttlichen Meisters haben auch seine Jünger, wenn sie um Vergebung von Sünden baten (Apg. 7, 59. Euseb. Kirchengesch. II. 25), oder wenn sie in leidvoller Lage (Apg. 9, 39—40) und in sorgenvoller Stimmung (Apg. 20, 36 ff. Ephes. 3, 14 f.) zu Gott dringlich um seinen allvermögenden Beistand flehten, dieß auf den Knieen gethan. Galt es ja, wie wir aus dem Munde Justins hören (dialog. 90), selbst bei den Griechen als ausgemacht, daß die unter Thränen und mit gebogenen Knieen verrichteten Gebete Gott am leichtesten versöhnlich stimmen. Sehr natürlich daher, daß die Christen seit ältester Zeit an allen Tagen, welche sie zur Sühnung ihrer Sünden ganz oder theilweise in Fasten hinbrachten, und daß sie ferner, wenn es sich um Abwendung von Unglücksfällen oder um irgend welche dringliche Angelegenheit handelte, ihr Gebet auf den Knieen verrichteten; „jejuniis et stationibus nulla oratio sine genu et reliquo humilitatis more celebranda est“ (Tertull. de orat. c. 23); „quando non *geniculationibus* et jejunationibus nostris etiam *siccitates* sunt depulsae?“ (Tertull. ad Scapul. c. 4.) Allgemein bekannt (9. lect. in festo Trinit.) sind Augustins Worte: omnes, quando oramus, mendici Dei sumus, ante jannam magni patrisfamilias *stamus*, immo et *prosternimur*, *supplices ingemiscimus*, aliquid volentes accipere. — Galt einmal das Flehgebet auf den Knieen als besonders gottgefällig und wirksam, so lag es für die Gläubigen nahe, auch an Tagen, wo man nicht verpflichtet, wo es aber doch erlaubt war, knieend zu beten, wenigstens privatim und wohl auch beim Gottesdienst ihr Gebet durchaus oder doch theilweise knieend zu verrichten. Schon Tertullian (de orat. c. 23) erklärte: „Wer könnte Anstand nehmen, sich an jedem Tag (Sonntag und Pentecoste ausgenommen) vor Gott (auf die Kniee) niederzuwerfen, wenigstens beim ersten Gebet, womit wir den Tag beginnen?“ In den quaestiones et responsiones ad orthodoxos, welche dem vierten oder fünften Jahrhundert angehören, erscheint es (n. 115) bereits als Regel, daß die Gläubigen nur noch am Sonntag und in der Pentecoste — in signum et designationem resurrectionis Domini — stehend, an allen übrigen Tagen aber — in jugem memoriam ipsius per peccata lapsus nostri — knieend beten, was später mitunter ausdrücklich durch Synoden (z. B. von Tours a. 813, can. 27) vorgeschrieben wurde. Auffallend ist, daß die apostolischen Constitutionen (VIII. 9; vgl. auch Chrysost. 18. Homil. über II Kor. am Schluß) für die Liturgie des Sonntages (ibid. c. 4) vorschreiben, die Gläubigen, welche doch nach II. 57 unter der eigentlichen Opferhandlung stehen, sollen das sogenannte allgemeine Gebet beim Beginn der Gläubigenmesse, das allerdings den Charakter eines dringlichen Flehgebetes hat, knieend verrichten. Jedenfalls verschwand die altkirchliche Unterscheidung zwischen Stehen und Knieen beim Gebet nach und nach immer mehr aus dem Bewußtsein des Volkes, wozu auch das Aufhören der öffentlichen Kirchenbuße mag beigetragen haben. Solange diese bestand und der Canon (vgl. noch *Walafr. Strab.* de reb. eccl. c. 25) in Rechtskraft war: „publice

poenitentes *semper* (auch am Sonntag und in der österlichen Zeit) genua flectere, debent", konnte auch das alte Axiom (Isid. de eccl. off. I. 33) nicht so leicht in Vergessenheit kommen: „inflexio genuum *poenitentiae* et *luctus* indicium est", und blieb man sich des ursprünglichen inneren Unterschiedes zwischen Stehen und Knieen beim Gebet leichter bewußt. Noch Beleth (de div. off. c. 46. 47) erinnert die Gläubigen, daß sie an Festtagen (Sonntagen) und in der österlichen Zeit während des Canon und Paternoster stehen, an den Werktagen (diebus profestis) aber knieen sollen. Während manche Synoden noch zu Ende des 15. Jahrhunderts von den Gläubigen bloß verlangten, daß sie in der heiligen Messe bei der Elevation sich niederknieen (Honorius III. im cap. Sane de celebr. miss. verlangt sogar nur inclinatio), so schreibt bereits das im Auftrag des Tridentinums herausgegebene Missale (rubr. general. tit. 17, n. 2) vor, daß bei der Privatmesse die Anwohnenden selbst in der österlichen Zeit durchweg knieen und nur während des Evangeliums stehen sollen. Das Caeremoniale episcoporum (lib. I. c. 30. n. 1) verpflichtet auch den Bischof, während der ganzen Privatmesse, welcher er anwohnt, mit alleiniger Ausnahme des Evangeliums, zu knieen, und es war daher ganz consequent, auch dem gläubigen Volke nach dem Vorgange des hl. Karl Borromä (III. concil. Mediol.) einzuschärfen, daß es während der heiligen Messe knieen und nur beim Evangelium stehen solle. Und das pflegt denn bekanntlich unser gläubiges Volk regelmäßig auch an den Sonntagen und in der österlichen Zeit zu thun, sowie es auch extra missam bei seinen Gebeten in der Kirche zum Oefteren und gewiß nicht zum Schaden für seine Andacht kniet. Eine Reminiscenz an die altkirchliche Sitte ist unter dem Volke noch darin erhalten, daß vielfach die Gläubigen, wenn sie in der österlichen Zeit den Rosenkranz beten, bei den Gesetzlein „der von den Todten auferstanden" und „der in den Himmel aufgefahren ist", aufstehen und dieselben stehend beten. — Die weltlichen Fürsten und ihre Stellvertreter sind sichtbare Repräsentanten Gottes; daher lag es nahe, auch ihnen theils durch Stehen (Aufstehen), theils durch Knieen Ehrfurcht zu bezeugen; Berthold von Regensburg ruft ihnen zu: „iu hat got gar groze wirde uf erden gegeben; man muoz vor iu knien (aber nur auf einem Knie) und gegen iu uf sten" (Pfeiffer I. S. 364).

c. Was das Sitzen der Gläubigen beim Gottesdienst betrifft, so erklärt Tertullian (de orat. c. 16), es sei „eine Unehrerbietigkeit, sich vor dem Angesichte dessen zu setzen, den man vor Allen fürchtet und verehrt", ja er hält es sogar für unstatthaft, auch nur unmittelbar nach Beendigung des Gebetes sich niederzusetzen, weil das darauf herauskäme, als wolle man Gott vorwurfsweise zu verstehen geben, man sei durch das Gebet zu ihm recht müde geworden. Origenes dagegen (de orat. c. 31) hält es „unter Umständen" (Kränklichkeit halber) für zulässig, sitzend zu betend, hat aber dabei nur privates, nicht öffentliches Gebet beim Gottesdienst im Auge. Aus Optatus von Mileve (adv. Parmen.) und aus Augustin (an vielen Stellen, besonders de catechiz. rudib. c. 13) ersehen wir, daß es in der afrikanischen Kirche noch in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts für die Gläubigen in den Kirchen gar keine Sitze gab und sie daher auch die Predigt stehend anhörten; doch findet Augustin (a. a. O.) die Praxis der „überseeischen Kirche" (Italien, Gallien) angemessener, nach welcher nicht bloß die Prediger (Bischöfe) sitzen, „sondern auch das Volk selbst seine Sitze hat, damit nicht etwa ein Schwächerer, vom Stehen ermüdet, von der so nothwendigen Aufmerksamkeit abgezogen oder auch ganz wegzugehen genöthigt werde". Aus Rücksicht auf die menschliche Schwäche wurde im Laufe des Mittelalters im Abendlande auch das Sitzen während der liturgischen Psalmodie, und zwar nicht bloß dem Volke, sondern wie weiter unten sich zeigen wird, selbst den Mönchen und dem Klerus gestattet. Im Orient scheinen die Gläubigen von jeher die Lesung der heiligen Schriften (mit

Ausnahme des Evangeliums, das immer und überall stehend angehört wurde) und die nachfolgende Predigt sitzend angehört zu haben (Constit. apost. II. 57; VIII. 5. cf. Justin. apolog. I. 67); gleichwohl beharrte Kaiser Constantin, wie uns Eusebius erzählt (vita Constantini IV. 33), entschieden darauf, sich während der Predigt nicht zu setzen, weil es nicht recht sei, die Erklärung der göttlichen Wahrheit in nachlässiger Haltung anzuhören, sondern es sich vielmehr zieme und dem Seelenheile förderlicher sei, die himmlischen Wahrheiten stehend zu vernehmen. Daß im Orient die Gläubigen bei der Psalmodie regelmäßig standen und nicht etwa saßen, erhellt deutlich aus einem Briefe des hl. Basilius an die Neocäsarienser (CVII. n. 3. *Migne* p. gr. tom. 32, pag. 764): „ἐξαναστάντες τῶν προσευχῶν (von dem auf den Knieen verrichteten Gebet) εἰς τὴν ψαλμῳδίαν καθίστανται." Noch die Synode der Maroniten auf dem Berge Libanon (1736) verordnete: Sedilium loco pro laicis et clericis praeparentur (in ecclesia) *baculi in modum literae Tau formati,* quibus stantes inniti possint (Coll. Lacens. II. 349). Daß man auch im Abendlande sich beim Gottesdienste solcher Krückstöcke bediente, um das Stehen zu erleichtern, erhellt aus dem zweiten römischen Ordo (n. 8), welcher vorschreibt: (dum Evangelium in Missa cantatur) baculi omnium deponentur de manibus; noch Berthold von Regensburg schärft seinen Zuhörern ein: „beim Evangelium soll man stehen mit groß zuhten (großer Zucht) und die stebe aus den henten werfen und die mentel abeziehen" u. s. w. (Meßerklärung S. 498 ed. Pfeiffer).

2. Deutlicher als in der körperlichen Haltung unserer Gläubigen beim Gottesdienst kommt die altkirchliche Unterscheidung zwischen Stehen und Knieen im habitus corporis der liturgischen Personen auch dermalen noch zum Ausdruck. Der Liturg ist Mittler, und als solcher pflegt er bei der Liturgie gewöhnlich zu stehen, da sich diese Körperstellung für den, welcher vermittelnd zwischen zwei Parteien tritt, offenbar am meisten schickt; „der Priester sitzt nicht, sondern steht", erklärt kurzhin der hl. Chrysostomus (hom. 7 ad Hebr. n. 2), und anderwärts (hom. 18 ad Hebr. n. 1) sagt er: τὸ ἑστάναι τοῦ λειτουργεῖν ἐστὶ σημεῖον. Der Liturg steht bei der Opferfeier, als dem mittlerischen Act κατ' ἐξοχήν; der Priester (bei den Bischöfen finden einzelne Ausnahmen statt) steht ferner bei Spendung der Sacramente mit Ausnahme des Bußsacramentes, welches nicht rein liturgisch, sondern in forma judicii (der Richter sitzt beim Rechtsprechen; Richterstuhl) gespendet wird, deßgleichen bei der Spendung aller Sacramentalien, wenigstens während der eigentlichen Segnungsgebete; auch beim Stundengebet wird vom Officiator wenigstens das mittlerische Hauptgebet, das mit Dominus vobiscum und Oremus oder mit Oremus allein eingeleitet zu werden pflegt, regelmäßig stehend gesprochen. Unbedenklich dürfen wir behaupten, es sei Regel, daß der Liturg, mag er opfern oder mittlerisch beten, es stehend thue; das Sitzen des Liturgen erscheint theils als Ausnahme, die aus inneren, symbolischen Gründen gemacht ist, theils und allermeist als Concession an die infirmitas et fragilitas humana.

a. Von Moses, dem Mittler zwischen dem zürnenden Gott und dem sündigen Volke, sagt der Psalmist: „*stetit* Moyses in confractu" (105, 23), und daß die alttestamentlichen Priester beim Opferact standen, ist gewiß (vgl. Sir. 50, 14). Der syrische Kirchenvater Cyrillonas (I Homil. auf Pascha) läßt den Heiland stehend das eucharistische Opfer einsetzen, und die ältere Kunst pflegte tiefsinnig den gottmenschlichen Hohenpriester am Kreuze nicht so fast als hängend, sondern

vielmehr als stehend („als Jesus an dem Kreuze stund") darzustellen. Allüberall pflegte und pflegt daher der katholische Priester *in actu sacrificii* zu stehen, und Jahrhunderte lang scheint man von einer celebratio *sedentis* schlechterdings nichts gewußt zu haben. Nachmals wurde in seltenen Fällen kranken kirchlichen Würdenträgern, die nicht während der ganzen Opferfeier zu stehen vermochten, durch specielles apostolisches Indult gestattet, *extra canonem*, also vor und nach der eigentlichen Opferhandlung, zu sitzen; nur äußerst selten wurde vom Papste erlaubt, während der ganzen Messe, also auch während des Canon und bei der Consecration zu sitzen[1]. Daß der Bischof mit seinen ministri und daß alle im Chor Anwesenden beim Hochamt während der feierlichen Lesung der Epistel durch den Subdiakon und während der nachfolgenden Gesänge (Graduale, Tractus u. s. w.) sitzen, ist altkirchlicher Gebrauch (Ordo rom. I. n. 9; cf. Constit. apost. II. 57)[2]; auch während des Kyrie-, Gloria- und Credogesanges beim Hochamt, das gewöhnlich etwas lange dauert, sitzen zu dürfen, ist ein Zugeständniß an die menschliche Schwäche, das erst gemacht wurde, nachdem sich das Sitzen beim Stundengebet bereits mehr und mehr eingebürgert hatte; als benigna mater hat die Kirche den Liturgen sogar erlaubt, coram Exposito (aperto tamen capite) zu sitzen, jedoch nur für den Fall, daß sie „ob longitudinem officii" das ausschließliche Stehen nicht aushalten könnten (Caerem. episcop. lib. II. c. 33, n. 33). Auffallend ist, daß nach den Generalrubriken des Meßbuches (tit. 17, n. 7) die während des Hochamtes im Chor anwesenden Canoniker u. s. w. auch vom Offertorium an bis zur Incensation und resp. bis zum Beginn der Präfation sitzen dürfen; vielleicht stammt diese Connivenz noch aus der Zeit, wo lange dauernde Opfergänge der Gläubigen statthatten und die jetzigen Offertorialgebete (kleiner Canon) noch nicht im Gebrauch waren; dermalen erscheint es kaum mehr als sehr schicklich, während des Oblationsactes, der entschieden auch mittlerischen Charakter hat, zu sitzen.

b. Die Spendung der Sacramente ist mittlerisches Thun, umgeben von mittlerischen Gebeten; sehr natürlich daher, daß der Liturg beim Vollzug der eigentlichen sacramentalen Handlung sowohl als während der sie umgebenden Gebete steht. Im Wesentlichen das Gleiche gilt von den Sacramentalien, die im Mittelalter bekanntlich kurzweg Sacramenta minora hießen. Während der Priester bei Spendung der Sacramente (Bußsacrament ausgenommen) und der Sacramentalien regelmäßig steht, finden beim Bischof einzelne Ausnahmen statt, die sich (abgesehen von der billigen Rücksicht auf Ermüdung bei lange dauernden Functionen wie Firmung, Ordination, Kirchweihe u. s. w.) aus der höheren Stellung des Bischofes genugsam erklären dürften; er ist in eminenter Weise Repräsentant des himmlischen Hohenpriesters, welcher *in throno gratiae* sitzt (Hebr. 4, 16). Er ist nicht einfachhin Spender der Gnadenmittel gleich dem Priester, sondern er ist für seine Diöcese wie oberster Lehrer, so auch eigentlicher οἰκόνομος μυστηρίων θεοῦ (I Kor. 3, 1), ist Hoherpriester, ist Priesterkönig, welcher inner der Diöcese allein eine *cathedra* (Bischofsstuhl; Lehrer, Richter und Könige saßen von jeher bei ihrer Amtsthätigkeit) in seiner Kirche hat, eine cathedra nämlich, die nicht bloß Lehrstuhl, sondern auch Richterstuhl und

[1] Vgl. hierüber den interessanten, sehr gelehrten Brief des Papstes Benedict XIV. vom 11. Oktober 1757 an den damaligen päpstlichen Magister caeremoniarum, abgedruckt bei *Mühlbauer*, decret. authent. tom. II. pag. 88—99.

[2] Weil der Bischof im Pontificalamt und wenn er in paramentis assistirt das Evangelium sitzend liest, darf während dieser Lesung unzweifelhaft auch der Chor sitzen, nicht aber während bei gewöhnlichen Hochämtern der Celebrans das Evangelium still zwar, aber stehend liest. Als Grundregel bezüglich des Niedersitzens und Aufstehens gilt für den Chor, daß die dem Range nach Niedersten zuletzt sich setzen und zuerst aufstehen.

Gnadenthron für die ganze Diöcese ist; vgl. Chrysost. 7. Homil. zum Hebrbr. n. 2. Als Priesterkönig im Unterschied vom einfachen Priester erscheint der Bischof, wenn er bei der Taufe und Firmung (falls er bei Spendung der letzteren nicht herumgeht) den eigentlichen actus sacramentalis sitzend vollzieht, deßgleichen wenn er verschiedene Salbungen, die den Charakter von Sacramentalien haben, wie die Salbungen bei der Taufe, bei der Priester- und Bischofsweihe, sitzend vornimmt, die meisten der Segnungen vor den Lectionen in der Matutin sitzend spricht, wenn er ferner die mit den liturgischen Acten verbundenen Fragen, Belehrungen, Ermahnungen u. dgl. sitzend an die Betreffenden richtet, die zugehörigen Paramente, Insignien u. s. w. sitzend überreicht. Die für Setzung des Sacramentes wesentliche Handauflegung bei der Diakonats-, Presbyterats- (erste Handauflegung mit nachfolgender Handausstreckung) und Bischofsweihe vollzieht der Bischof stehend, sowie er auch ausnahmslos alle Orationen bei der Spendung von Sacramenten und Sacramentalien gleich dem Priester stehend spricht. Der Papst geht zwar bei der Hochmesse seit Alters nach dem Agnus Dei an seinen Thron, um daselbst das Opfermahl zu genießen, empfängt dieses aber nicht sitzend, sondern stehend. — Der Exorcismus ist weder liturgische Oration, noch ein eigentlich richterlicher Act, sondern ein Befehlen (imperator spiritualis heißt der Exorcist) im Namen Gottes und des gekreuzigten Erlösers (Namen Jesu, Kreuzeszeichnung); daher wird der Exorcismus nicht sitzend (quasi a judice), sondern stehend, aber zum Unterschied vom Gebet, wenigstens Seitens des Bischofes, stets bedeckten Hauptes gesprochen, z. B. bei Spendung der Taufe, bei der Weihe der heiligen Oele, bei der Segnung des Wassers für Kirchen- und Glockenweihe u. s. w.; auch dem einfachen Priester resp. Exorcisten ist es unbenommen und dürfte es als sehr passend sogar zu empfehlen sein, daß er beim Exorcismus sein Haupt bedecke; Näheres über die Symbolik der Hauptbedeckung unten in § 48.

c. Daß und inwiefern auch das liturgische Stundengebet mittlerischen Charakter habe, wurde schon oben (S. 226 f.) dargethan. Um dieses seines mittlerischen Charakters willen paßt für dasselbe, soweit es nicht nach dem Vorbild, welches der gottmenschliche Mittler am Oelberg gegeben hat, flexis genibus verrichtet wird, offenbar das Stehen am besten, wie auch wirklich Jahrhunderte lang das Sitzen nur während der Lesungen und zugehörigen Responsorien den Zuhörern (nicht dem Lector und den Sängern) gestattet war; zur Psalmodie, welche zweifellos Gebet, ja Gebet in gehobener Stimmung ist, stand man, während man die ihr vorausgeschickten Buß- und Sühnegebete auf den Knieen verrichtete (Basil. epist. 107. *Migne* tom. 32. pag. 764). Nach dem Vorgang der Regel Chrodegangs (cap. 7) verbietet die Synode von Aachen (816 oder 817) den Canonikern mit alleiniger Ausnahme von Kränklichen oder Schwächlichen, sich beim Stundengebet auf Stöcke zu stützen, und schärft ihnen ein: „religiosissime in choro *standum* et psallendum" (c. 126—133), und noch Petrus Damiani (nach der Mitte des 11. Jahrhunderts) rügt sehr energisch die Canoniker von Besançon darob, daß sie beim Stundengebet sitzen, während man doch weltlichen Fürsten stehend Ehrfurcht und Dienst erweise, und selbst die Engel des Himmels vor der göttlichen Majestät stehen; „ecce, ubi Seraphim sedere non audet, sedet homo luteus", ruft er aus, verlangt Abstellung des „opprobrium ignominiosae sessionis" und erklärt nur das althergebrachte Sitzen während der Lectionen im officium nocturnum als zulässig (edit. *Migne* p. l. tom. 145. pag. 642 sqq.). Aber noch vor Ablauf des 11. Jahrhunderts begegnen uns selbst im Chor der nach Clugny sich richtenden, sehr gut disciplinirten Benedictiner in Hirschau nicht bloß formae ad procumbendum (Kniebänke), sondern auch *sedilia* oder Sitzbänke, welche aufgeklappt werden konnten und unten mit einer

sogenannten misericordia versehen waren, d. i. mit einem Vorsprung, auf den man stehend sich setzen konnte; vgl. Kerker, Wilhelm der Selige von Hirschau S. 215. Setzte man sich aber während des Psalmengesanges einmal auf diese misericordiae, d. h. stand man sitzend, so war der Uebergang zum eigentlichen Sitzen während der Psalmodie schon gemacht. Man konnte sich um so leichter ein dictamen machen, das Sitzen bei der Psalmodie sei erlaubt, als Cassian (de instit. coenob. lib. II. c. 5), dessen Schriften bei den Abendländern in hoher Geltung standen, berichtet, es seien auch die strengen Mönche Aegyptens und der Thebais bei der Psalmodie gesessen. Freilich beteten diese Mönche die Psalmen nicht actuell mit, sondern merkten nur betrachtend auf den Inhalt der Psalmen auf, welche Einer aus ihrer Mitte stehend vortrug, so daß es hier ganz analog war und gehalten wurde, wie mit den liturgischen Lectionen, bei denen von jeher der Leser stand und die Hörer saßen. Cassian führt auch den Grund an, warum jenen Mönchen gestattet wurde, das Vorbeten der Psalmen sitzend anzuhören: weil sie durch das viele Fasten, sowie durch angestrengte Arbeit so müde wurden, daß sie nicht im Stande gewesen wären, auch nur die zwölf Psalmen des officium nocturnum stehend zu Ende zu bringen (l. c. cap. 12). Solche und ähnliche Rücksichten auf die infirmitas humana waren sicherlich auch maßgebend, als durch's Abendland hin sich im Lauf des späteren Mittelalters die fast allgemeine Praxis bildete, nicht bloß während der Lectionen, sondern auch während des actuellen Psalmengebetes und resp. Psalmengesanges regelmäßig zu sitzen. Zur Zeit des allgemeinen Concils von Basel (vgl. auch Synod. Brixin. 1455. edit. *Bickel* pag. 42) scheint es in den Kathedral- und Stiftskirchen schon überall Brauch gewesen zu sein, während der Psalmodie zu sitzen, denn genanntes Concil (sess. 21. can. 3) schreibt noch vor: „cum dicitur *Gloria Patri et Filio et Spiritui sancto*, omnes (in choro) *consurgant.*“ Dieser Usus des Sitzens während der Psalmodie ist bis zur Stunde geblieben; übrigens stehen auch jetzt noch manche Orden bei der Psalmodie und sitzen nur bei den Lesungen wie in alter Zeit (Regul. Bened. cap. 9). Auch im Orient sitzt man jetzt bei der Psalmodie, wie schon die Bezeichnung der liturgischen Psalmenabtheilungen als καθίσματα erschließen läßt. Nach den Directiven des Caeremoniale episcoporum (lib. II. c. 1 et 5) sitzt man im Chor durchweg während der Psalmodie, deßgleichen während der Lesungen und Responsorien im officium nocturnum, außerdem aber steht man, wenn nicht aus besonderen Gründen Genuflexion vorgeschrieben ist. Die Oration erscheint im Stundengebete als der Höhepunkt der vorausgegangenen Gebetsentwicklung, als das mittlerische Gebet in sensu eminenti; daher spricht sie der Hebdomadar auch dann stehend, wenn alle Uebrigen im Chor vorschriftsgemäß knieen müssen; nur Triduo mortis Christi, wo die Kirche den gottmenschlichen Mittler in seiner tiefsten Erniedrigung, als Büßer im Namen des ganzen Geschlechtes knieend am Oelberg schaut, da kniet auch der Hebdomadar, sein sichtbarer Stellvertreter, während er am Schluß der einzelnen Horen die Oration „respice quaesumus“ betet, die aber in diesem Falle nicht mit Oremus eingeleitet wird.

§ 42.

Von der liturgischen Genuflexion und Prostration.

1. Wir sahen oben (S. 587), daß nach altchristlicher Auffassung das Kniebeugen vor Gottes Augen zunächst der sinnenfällige Ausdruck des Sünd- und Schuldbewußtseins, sodann der Gestus demüthigen, bringlichen Flehens von Seite eines Solchen sei, der vom Gefühle seiner Un-

würdigkeit und Armseligkeit tief durchdrungen ist. Im Wesentlichen dieselbe Bedeutung hat die Kniebeugung, welche bald mit einem Knie (usque ad terram), bald mit beiden gemacht wird, auch jetzt noch in der Liturgie; für Buß- und Bittage vorgeschrieben, will sie Ausdruck vorhandener Bußgesinnung und reuiger Abbitte sein; wenn sie alsdann auch an anderen Tagen für bestimmte einzelne Gebete oder Gebetsverse vorgeschrieben ist, dann soll dadurch die betreffende Bitte als eine sehr dringliche und angelegentliche (darum kniefällig vorgetragene) charakterisirt werden; „*prosternimur, supplices ingemiscimus*"; Aug.

a. Wie ein Nachklang aus alter Zeit, wo an den Buß- und Fasttagen die Gläubigen vorschriftsgemäß auf den Knieen beten mußten, ertönt dermalen noch das *flectamus genua* an den Quatemper-Mittwochen und -Samstagen (ehedem Stationstage), am Charmittwoch, ferner am Mittwoch nach Lätare, dem Tag des Hauptserutiniums für die Katechumenen, welche von den Gläubigen durch Mitbeten und Mitfasten unterstützt wurden (Justin. apolog. I. 61: ἡμῶν συνευχομένων καὶ συννηστευόντων αὐτοῖς), dann bei den Prophetien vor der Taufwasserweihe am Charsamstag und vor allen am großen Buß-, Versöhnungs- und Fasttag der Christen, am Charfreitag, bei der Liturgie. Die Procession am Lichtmeßtag hatte früherhin den ausgesprochensten Bußcharakter (noch jetzt blaue Paramente), und darum wird noch dermalen, wenn Lichtmeß in die mit Septuagesima beginnende kirchliche Bußzeit und nicht auf einen Sonntag fällt, der Oration, welche die Procession einleitet, das flectamus genua vorausgeschickt. — So oft in der Liturgie der Diakon durch diesen Ruf zur Kniebeugung aufforderte, ließen sich in alter Zeit alle Anwesenden auf beide Kniee nieder und wahrscheinlich blieben sie knieen, bis der Celebrans als sichtbarer Stellvertreter des gottmenschlichen Mittlers stehend (noch jetzt genuflectirt er nicht mit, wenn Leviten da sind und er nicht qua diaconus das flectamus genua zu sprechen hat) das betreffende liturgische Gebet gesprochen hatte; erst dann gab der Diakon (so noch im 10. Jahrhundert; nachmals der Subdiakon) das Zeichen zum Aufstehen durch den Zuruf levate. Nach dem Sacramentarium Gelasianum und Gregorianum zu urtheilen, war es aber schon im fünften und sechsten Jahrhundert Sitte, daß wenigstens die liturgischen Personen (ministri) sich schon vor Beginn der zugehörigen Oration, nachdem sie kurze Zeit im Stillen auf beiden Knieen gebetet hatten, beim Ruf des Diakons wieder erhoben, worauf dann erst das laute liturgische Gebet folgte; das Gelasianum (ed. *Murat.* I. pag. 559) schreibt dießbezüglich vor: Sacerdos dicit „Oremus", et adnuntiat diaconus „flectamus genua", et *post paululum* dicit (diaconus) „levate", et (sacerdos) dat orationem; im Gregorianum nach dem Codex Othobonianus lesen wir: dicit diaconus „flectamus genua"; *postquam oraverint* dicit (diaconus) „levate" (ed. *Murat.* II. pag. 58). Der erste römische Ordo (8. Jahrhundert) erwähnt des stillen Gebetes vor levate schon nicht mehr, sondern sagt: dicit pontifex „Oremus" et diaconus „flectamus genua" et dicit (diaconus) „levate" (*Mabillon*, museum ital. tom. II. pag. 22). Auch nachdem man angefangen, das levate sofort an das flectamus genua anzuschließen, beugten die liturgischen Personen gleichwohl noch beide Kniee, wie schon der Plural genua es fordert. Die jetzige Sitte, auch beim flectamus genua nur ein Knie zu beugen, kam ziemlich spät in Aufnahme, wie denn überhaupt noch im Mittelalter die genuflexio simplex, das Beugen bloß des einen (rechten) Kniees, in der Liturgie nicht im Gebrauch gewesen zu sein scheint; hatten ja Synoden erklärt: „ne quisquam *uno* genu flexo (Matth. 27, 29) orare praesumat, sicut fecisse leguntur *Judaei* Christum *irridentes*, sed *utrumque* genu terrae figat"; Berthold von Regens-

burg (Pfeiffer I. S. 457) sagt: „du muost mit zwei knien vor dem obern Herrn (Gott) knien und mit einem knie vor dem nidern (weltlichen Herrscher); das bediutet, daz du des oberen Herrn bist mit lîb und mit sêln, und des nideren niwan mit dem lîbe." Bekanntlich stritten noch im vorigen Jahrhundert die Rubricisten, ob überhaupt die Unterscheidung von genuflexio duplex (utroque genu) und simplex, welche im Meßbuch nicht gemacht ist, zulässig sei, und meinten Manche, es müsse der Liturg stets, wenn ihm Genuflexion vorgeschrieben ist, beide Kniee beugen (cf. *Quarti* de rubr.). Uebrigens ist jene Unterscheidung durch Decrete der Rituscongregation, durch die Instructio Clementina und durch den allgemeinen liturgischen Gebrauch längst sanctionirt. Nach dieser Abschweifung zu unserem nächsten Gegenstand zurückkehrend, bemerken wir weiter, daß am Mittwoch und Freitag des Pfingstquatempers, deßgleichen bei den Prophetien am Pfingstsamstag das flectamus genua, obgleich an genannten Tagen gefastet wird, wegbleibt, weil nach uraltem Brauch in der österlichen Zeit durchaus stehend, nicht de genu gebetet werden soll, weßhalb in dieser Zeit, sowie auch an allen Sonntagen (von der Vesper des Samstages bis Sonnenuntergang des Sonntages) der englische Gruß und die Marianische Antiphon nach dem Stundengebet, welche sonst knieend zu sprechen sind, gleichfalls stehend gebetet werden sollen. — Gleich den Quatempertagen sind die sämmtlichen Ferien der Quadragesima Buß- und Fasttage, deßgleichen die Vigilien, deren einige in Folge von Dispensation zwar nicht mehr jejunirt, in Beziehung auf den Ritus aber den jejunirten Vigilien ganz gleich zu halten sind (C. R. 11. Mart. 1820). Im Bußcharakter der genannten Tage ist ohne Zweifel der Grund zu suchen, warum der Bischof (Caerem. episcop. II. cap. 18 sqq. n. 16) an denselben, wenn er der Tagesmesse (de feria vel de vigilia) assistirt, vor der ersten Oration (Collecte) seinen Thron verlassen, sich entblößten Hauptes vor dem Altar auf dem Faldistorium niederknieen und knieend den Collecten, deßgleichen nach der Communion der Postcommunion und (in der Fasten) der oratio super populum auf den Knieen beiwohnen muß; das Gleiche gilt (exceptis ministris sacris) von Allen, die im Chor zugegen sind, und ist bezüglich der missa solemnis pro defunctis, wo für die Verstorbenen gebetet und Bußsinn bethätigt werden soll, ausdrücklich vorgeschrieben (Caerem. episcop. lib. II. cap. 12. n. 2. 4). — In den mittelalterlichen Bußordnungen werden die Montage, Mittwoche und Freitage als „feriae legitimae" bezeichnet, d. i. als Wochentage, an welchen die öffentlichen Büßer (auch außerhalb der Quadragesima) vorschriftsgemäß sich strengen Fasten (bei Wasser und Brod) unterziehen mußten (Schmitz, Bußbücher S. 150). Diese Tage, an denen ehedem während der Quadragesima nicht nur die Büßer, sondern wohl alle Gläubigen besonders streng fasteten und eifrig um Verzeihung ihrer Sünden flehten, sind in der Meßliturgie bis zur Stunde dadurch distinguirt, daß an ihnen durch die ganze Quadragesima hindurch der Tractus „Domine non secundum peccata nostra" etc. eingeschaltet wird, der als ein dringliches aus der Seele der öffentlichen Büßer und aus dem Innersten der ganzen Gemeinde gesprochenes Flehgebet um Verzeihung der Sünden erscheint. Ehe dieses Bußgebet beginnt, muß (Caerem. episc. lib. II. cap. 18. n. 16) der assistirende Bischof vom Thron an's Faldistorium sich begeben und dort während des ganzen Tractus knieen[1], bei den Worten „adjuva nos Deus" etc. müssen alsdann auch der Celebrans und die ministri sacri (bis zum Ende des

[1] Daß er dabei, wenn er in paramentis assistirt, die Mitra aufbehält (Caerem. l. c.), erscheint aus inneren Gründen (s. § 48) nicht als ganz passend; früherhin war „aperto capite" vorgeschrieben; cf. *Catalani*, comment. ad Caerem. episc. tom. II. pag. 218.

Verses) genuflectiren, wodurch die genannten drei Tage als ganz specifische Bußtage charakterisirt werden. — Zeichen der Bußzeit und Ausdruck von Bußgesinnung ist auch das Knieen bei den sogenannten *preces feriales* (in den Laudes, kleineren Horen, Vesper und Complet) in den Ferialofficien des Adventes, der Quadragesima, der Quatemper (Pfingstquatemper ausgenommen) und der Vigilien; sind mit diesen preces, deren Versikel behufs bestmöglicher Vorbereitung auf die zugehörige Oration zumeist Bußgesinnung athmen (Kyrie eleison etc.), auch die Suffragien verbunden, so muß man im Chor — mit Ausnahme des Officiators — auch noch während der Suffragien knieen. Von selbst klar ist aus dem bisher Erörterten, warum die Bußpsalmen mit der Litanei während der Fastenzeit (feria 6. ad libitum) flexis genibus gebetet werden müssen, deßgleichen der Psalm Miserere nach den einzelnen Horen Triduo mortis Christi; ferner warum der Lector, wenn er im Officium nocturnum am Schluß der Lection mit den Worten: „tu autem, Domine, miserere nobis" von Gott „veniam de *peccatis* in legendo commissis" sich erfleht, jederzeit dabei das Knie beugt (Canoniker incliniren bloß; Caerem. ep. II. 6. n. 14), und warum der Diakon das „*Munda cor* meum" vor dem Evangelium flexis genibus zu sprechen hat.

b. Wie bereits oben bemerkt wurde, ist Kniebeugung in der Liturgie keineswegs immer in erster Reihe Ausdruck von Bußgesinnung, sondern will sie zunächst nur ausdrücken, daß die betreffende Bitte aus dem lebendigsten Gefühle eigener Ohnmacht hervorgehe und besonders dringlich sei; so das Beugen beider Kniee von Seiten des Bischofes und der ministri bei der Allerheiligenlitanei, wenn sie vor den höheren Weihen und bei feierlichen Segnungen gebetet wird, dann das flectamus genua vor den Hauptgebeten bei Ertheilung der heiligen Weihen[1] und bei einzelnen Benedictionen, das Kniebeugen während des Veni sancte Spiritus, reple etc. im Allelujagesang der Heiliggeistmesse (etiam tempore paschali) und während der Hymnus-Strophen Veni sancte Spiritus und Veni creator Spiritus, in welchen wir dringlich um den zu Allem uns so nothwendigen Beistand des heiligen Geistes flehen; ferner im Te ergo quaesumus tuis famulis subveni etc., mit welchem wir unsern künftigen Richter (judex crederis esse venturus) und Hohenpriester um Gnade und Schutz zunächst für den laufenden Tag (dignare die isto etc.) anflehen, dann am Schluß des Stundengebetes beim „Sacrosanctae" etc., das kniefällige Bitte um gnädige Aufnahme des vollbrachten Gebetsofficiums und reuige Abbitte ist ob all' der Fehler, die man sich dabei zu Schulden kommen ließ; als Gestus dringlichen Flehens von Seiten der weinenden und seufzenden Kinder Eva's zur mächtigen Mutter der Barmherzigkeit erscheint das Knieen unter der ersten Strophe des Hymnus Ave maris stella und extra tempus paschale et dominicas am Schluß des Stundengebetes während der Marianischen Antiphonen sammt zugehörigem Versikel und Oration (während welcher nur der Officiator steht). Bei Bittprocessionen kniet man während des Litaneigesanges, solange der Ruf um Erbarmen zum dreieinigen Gott dauert, und erhebt sich erst beim Sancta Maria; vielfach ist es Usus, schon beim Agnus Dei, überall aber bei den nachfolgenden Preces wieder zu knieen; bei den zugehörigen Orationen steht nur der Officiator.

2. Die Kniebeugung (unico vel utroque genu) in der Liturgie ist auch sinnenfälliger Ausdruck der inneren Anbetung des majestätischen Gottes und des fleischgewordenen Gottessohnes, der im Opfer und Sacrament der Eucharistie persönlich unter uns fortlebt, sie ist speciell auch Ausdruck des

[1] Die sechs canonischen Weihetage sind auch Buß- und Fasttage, und ist das flectamus genua auch insofern wohl motivirt.

anbetenden Dankes für die unbegreifliche Herablassung und Liebe, so in der Fleischwerdung und im Opfertode des Gottessohnes gelegen war; „cadimus in terram, ut Christum *in carne* adoremus“ (Honor. gemm. animae c. 117).

a. Als Petrus (Luk. 5, 8) aus dem Wunder des reichen Fischfanges soeben recht klar erkannt hatte, daß Jesus, der im Schifflein sich befand, der Sohn Gottes sei, da fiel er, in solch' unmittelbarer Nähe des majestätischen, heiligen Gottes vom Gefühle der eigenen Armseligkeit und Sündhaftigkeit überwältigt, auf die Kniee nieder und sprach: „exi a me, homo peccator sum, Domine!“ So ergeht es in der nächsten Nähe Gottes jedem Menschen; es zieht ihn unwillkürlich auf die Kniee nieder, und wenn wir nach dem letzten Grunde davon fragen, so lautet er: homo peccator sum; das Gefühl der Sündhaftigkeit und der gänzlichen Abhängigkeit treibt uns an, vor Gott auf die Kniee, ja auf's Angesicht zu fallen, wie man das bekanntlich im alten Testamente selbst vor irdischen Königen that, zumal wenn man sich schuldverhaftet wußte (I Kön. 25, 23; II Kön. 19, 19 u. ö.). Auch die Heiden warfen sich vor den Götterbildern, in welchen sie ja die Gottheit sich unmittelbar nahe glaubten, auf die Kniee nieder und ist daher im biblischen Sprachgebrauch „das Knie vor dem Götzenbilde beugen“ identisch mit „es anbeten“ (Röm. 11, 4).

Beim Stundengebet weilen wir im Geiste vor Gottes Majestät, um anbetend, dankend und bittend ihm zu huldigen, ihm die schuldige λατρεία zu leisten; darum fallen wir gleich zu Anfang — im Invitatorium bei den Worten „venite adoremus et procidamus ante Deum“ — auf die Kniee nieder (etiam diebus dominicis et tempore paschali), um so auch äußerlich unsere Armseligkeit und gänzliche Abhängigkeit von ihm zu bekennen und in eben diesem Bekenntniß ihm gleich zu Anfang unseres Gebetes factisch zu huldigen, auch unsern nachfolgenden Gebetsdienst im vorhinein als λατρεία im strengsten Sinn zu charakterisiren.

b. Im Opfer der heiligen Messe wird der verherrlichte Gottmensch, dem alle Kniee sich beugen (Philipp. 2, 10), auf dem Altare gegenwärtig. Sobald er in der Doppelconsecration gegenwärtig geworden, bezeugt ihm nach jetzigem Ritus der Opferpriester vor und nach jeder Elevation seine Anbetung durch einfache Kniebeugung; zum gleichen Zweck genuflectirt er, so oft er nach der Elevation die heilige Hostie in die Hand nimmt, um sie über den Kelch zu bringen (zum „omnis honor“ und zur fractio), und zwar, vielleicht mit Rücksicht auf die Gegenwart unter zwei Gestalten, je zweimal, nämlich vor und nach der heiligen Handlung mit der Hostie über dem Kelch; dann weiter je einmal, bevor er den Leib des Herrn und den Kelch des Heiles ergreift, um sie zu genießen. Da die Elevation eine Art von Exposition ist, müssen während derselben alle Anwesenden außer dem Celebrans sich auf beide Kniee niederlassen, deßgleichen auch der Priester, welcher auf seinem Gang zum oder vom Altar an einem andern Altar vorüber kommt, auf welchem gerade elevirt oder die heilige Communion gespendet wird, also das Corpus Domini sichtbar ist[1]. Es erscheint gewiß als sehr natürlich, daß es jeden Gläubigen tiefer ergreift, ihn zu noch größerer Ehrfurcht stimmt, wenn er die heilige Hostie, in welcher sein König und künftiger Richter zugegen ist, mit leiblichem Auge sehen kann, wenn sie seinen Blicken ausgesetzt ist, als wenn dieselbe sich verschlossen im Tabernakel befindet. In diesem tieferen Ergriffensein liegt der Grund, warum nach dermaligem liturgischem Recht nicht nur die Laien, sondern auch die liturgischen Personen coram Sanctissimo sive in Monstrantia sive in Ciborio exposito zur Bezeugung der Anbetung sich

[1] Bei der Elevation muß der vorübergehende Priester bis zu deren Ende knieen bleiben, nicht so bei der Communion.

auf beide Kniee niederlassen. Es geschieht dieß vorschriftsgemäß von den liturgischen Personen vor dem Expositionsaltar (in plano) beim ersten Hingang zu demselben und vor dem Weggang am Schluß einer Function, dann bei der selber auch Anbetung ausdrückenden Incensation des Allerheiligsten vor und nach dem Segen (genuflexio in gradu inferiori) und vor der Incensatio altaris (genuflexio in gradu supremo). Auch wenn die Liturgen während eines Hochamtes, während einer Vesper u. s. w. vom Expositionsaltar weg ad sedilia gehen und von da wieder an den Altar zurückkehren, beugen sie (in gradu inferiori, nicht in plano) beide Kniee, im Verlauf der betreffenden heiligen Handlung selber aber, die sie auf dem Expositionsaltar vollziehen, nur ein Knie, weil die fortgesetzte genuflexio utroque genu die heilige Handlung zu oft unterbrechen und über Gebühr verlängern würde. Ausdruck intensivster Anbetung (veneremur *cernui*) und dringlicher Bitte (bella premunt ... da robur ...) zugleich ist das Knieen während der Strophen O salutaris hostia und Tantum ergo beim Officium coram exposito. — Ist das heiligste Sacrament im Altar, auf dem eine liturgische Handlung vorgenommen wird, verschlossen, so wird, um demselben Anbetung zu bezeugen, vor dem Altar durchweg nur ein Knie gebeugt; wie oft das vom Celebrans, den ministri sacri u. s. w. zu geschehen habe, erörtert eingehend die Rubricistik.

c. Nicht bloß wenn der Gottmensch im Geheimniß des Altares persönlich unter uns und in unserer nächsten Nähe zugegen ist, beugen wir anbetend vor ihm das Knie, sondern auch, wenn im Evangelium der heiligen Messe erwähnt wird, daß vor dem Heiland in den Tagen seines Fleisches Gläubige anbetend auf die Kniee fielen („procidentes adoraverunt" in Epiphan.; „et procidens adoravit" fer. IV. post Domin. Laetare), oder der Apostel in der Epistel uns zuruft, daß im Namen Jesu alle Kniee sich beugen; sehr natürlich schließt diesen Kniebeugenden des heiligen Textes auch der Liturg in gläubiger Anbetung sich an. — Kniebeugung als Ausdruck der Anbetung findet ferner statt, wenn wir in der Liturgie durch Wort oder Handlung in ganz specifischer, besonders eindringlicher Weise an eines der Hauptmysterien erinnert werden, in welchen die anbetungswürdige Liebe des himmlischen Vaters und seines gleichwesentlichen Sohnes in großartigster Weise sich geoffenbart hat, an die Menschwerdung nämlich und an den Kreuzestod. Liturgische Kniebeugung (an Weihnachten und Mariä Verkündigung im Hochamt utroque genu) findet nämlich statt bei den Worten: Et *incarnatus* est ... *homo factus* est, deßgleichen bei: Et *Verbum caro factum* est, und bei Lesung des Martyrologiums an Weihnachten bei den Worten: In Bethlehem Juda nascitur ... *factus homo* ... *secundum carnem;* dann in der Passionszeit (quo tempore „fulget Crucis mysterium") und so oft sonst noch der Hymnus Vexilla regis im Chor gebetet wird, während der Strophe O *Crux* ave spes unica, dann bei den Worten der Passion, welche das Geheimniß der Geheimnisse, den Tod des Gottmenschen ankünden: emisit spiritum oder exspiravit. Der eigentliche Tag der adoratio Crucis, des Kniebeugens vor dem mysterium Crucis ist der Charfreitag, an welchem alle liturgischen Personen, auch die, welche sonst vor dem Kreuze nur zu incliniren haben (C. R. 12. Sept. 1857), nicht bloß bei der im engeren Sinne sogenannten adoratio Crucis dreimal beide Kniee in Anbetung vor dem Bildniß des Gekreuzigten beugen, sondern auch außerdem, so oft sie am Crucifixbild über dem Hochaltare vorübergehen (usque ad Nonam Sabbati sancti incl.), genuflectiren müssen (unico genu); über Natur und Bedeutung der adoratio Crucis wurde oben S. 288 ff. eingehend gehandelt. Nach ausdrücklicher Vorschrift des Missale (Ritus celebr. missam IV. 7) müssen Subdiakon und Diakon bei der Incensation des Altares, auch wenn das Sanctissimum nicht in demselben aufbewahrt ist, zu wiederholten Malen (fünfmal) und

muß ferner der Subdiakon vor und nach der Epistel und nach Inempfangnahme der Patene mitten vor dem Altare genuflectiren; von den meisten Rubricisten conformitätshalber empfohlen und vielfach auch wirklicher Usus ist es, daß sowohl die ministri sacri (nicht aber der Celebrans) als auch die sämmtlichen übrigen ministri (sofern sie nicht Canoniker sind) jedesmal, so oft sie vor der Mitte des (Hoch-) Altares ankommen, vorübergehen oder von da weggehen, genuflectiren (unico genu), obschon das Sanctissimum sich nicht im Altar befindet (vgl. auch Caerem. episc. I. c. 18. n. 3). Diese Genuflexionen sind cultus latriae respectivus und gelten zunächst dem **Altarkreuz** (vor dem Kreuz in der Sacristei wird nicht genuflectirt), welches den Altar, zumal den Haupt- oder Hochaltar, so recht als geheimnißvolles Golgotha charakterisirt, und welches von der Kirche ex officio dazu bestimmt ist, den liturgischen Personen beim heiligen Dienste und den anwohnenden Laien Christum den Gekreuzigten zu repräsentiren, auf den zuletzt auch der Kult zurückgeht, welcher dem um seiner repräsentativen Bestimmung, um seiner idealen unio cum Christo willen uns so ehrwürdigen Altarkreuz erwiesen wird (vgl. oben S. 290). — Noch verehrungswürdiger als das bloße Kreuzesbild ist aus den S. 234 angeführten Gründen die particula *verae et vivificae crucis*, darum müssen, wenn sie auf dem Altare ausgesetzt ist, alle liturgischen Personen ohne Ausnahme sowohl beim Hintritt zu diesem Altare als beim Weggehen und so oft sie während einer liturgischen Function in die Mitte kommen oder von ihr fortgehen, genuflectiren, aber unico tantum genu — zum Unterschied von der Anbetung coram exposito Sanctissimo (C. R. 23. Maji 1835).

d. Durch das Caeremoniale episcoporum (lib. I. c. 18. n. 3) und durch mehrere Decrete der Rituscongregation (12. Aug. 1854; 9. Mai 1857; 12. und 26. Sept. 1857) ist vorgeschrieben, daß vor ihrem Diöcesanbischof (nicht auch coram episcopo extraneo), mag er functioniren oder bloß (in paramentis vel in cappa) assistiren, sämmtliche Kleriker, mit alleiniger Ausnahme der Kathedral-Canoniker (die bloß incliniren) jedesmal genuflectiren (unico genu), wenn sie vor ihn hintreten, von ihm weg- oder an ihm vorübergehen. Diese Vorschrift ist nun freilich bei uns in Deutschland vielfach durch gegentheilige Gewohnheit derogirt; wo sie aber in Rechtskraft steht, wird an der betreffenden Genuflexion Niemand etwas Befremdliches oder gar Anstößiges finden, der sich erinnert, daß um seines repräsentativen Charakters willen vor dem Kreuzesbilde genuflectirt wird, und der da weiß, daß der Bischof als oberster Lehrer, als Hoherpriester und oberster Richter seiner Diöcese für die Angehörigen derselben in ganz besonderer Weise als sichtbarer Stellvertreter des gottmenschlichen Lehrers, Mittlers und Königs erscheint, welcher in der Bischofsweihe in geheimnißvolle Union mit ihm getreten ist; diesen stellt er den Diöcesanen dar, diesem gilt zuletzt ihre (einfache) Genuflexion vor ihm (vgl. S. 329), wie ja auch die Kniebeugung, welche jener Oberste (IV Kön. 1, 13; vgl. III Kön. 18, 7) vor Elias machte, nicht dem Propheten als purem Menschen, sondern dem majestätischen Gotte galt, in dessen Macht er Wunder that, verzehrend Feuer vom Himmel fallen ließ.

3. Galt im christlichen Alterthum schon die Genuflexion als Ausdruck von Bußgesinnung (μετάνοια), dann um so mehr die Prostration, das Niederfallen zur Erde und auf das Angesicht (נפל על פנים I Kön. 25, 23. נפל לאפים ארצה II Kön. 14, 4). Nach dem Vorgange des hl. Basilius nennen die Griechen bis zur Stunde die Prostration μετάνοια μεγάλη (auch στρωτή), während sie die bloße Kniebeugung, deßgleichen die in ihrem Kulte sehr häufig vorkommende Inclination als μετάνοια μικρά bezeichnen, ohne Zweifel aus dem Grunde, weil all' diese verschiedenen Beugungen des Körpers

ihnen als Ausdruck vorhandener Bußgesinnung erscheinen. Auch im Abendlande hören wir noch Petrus Damiani (contra sedentes c. 4) das Knieen als metanoia bezeichnen; um so mehr wird die Prostration auch in unserer römischen Liturgie zunächst als Gestus der Buße, der Bußtrauer aufzufassen sein; mit dieser Bedeutung verbindet sich dann von selbst die des dringlichen, besonders angelegentlichen Flehens.

Daß die Prostration der Liturgen beim Beginn der Charfreitagsliturgie Ausdruck der Bußtrauer sei über die Sünden, so den Heiland an's Kreuz gebracht, kann wohl nicht zweifelhaft sein; für den Versöhnungs- und strengsten Bußtag der Christen ziemt sich vor Allem die μετάνοια μεγάλη; auf sie folgt dann die μετάνοια μικρά im wiederholten flectamus genua und in der adoratio Crucis. — Die Litanei am Char- und Pfingstsamstag wurde bald auf dem Weg zum Taufbrunnen (Gelasian., Gregorian.), bald nach der Taufe auf dem Rückweg zum Altare, an manchen Orten auf dem Hin- und Rückweg, ja sogar eine dritte Litanei am Taufbrunnen selber gesungen; noch im späteren Mittelalter war die diesbezügliche Praxis keine einheitliche und die jetzt vorgeschriebene Prostration bis zu den Worten „Peccatores" keineswegs gemeinüblich (vgl. *Durand* lib. VI. c. 83. n. 40), wie denn auch dermalen noch der Bischof als Officiator nur ante faldistorium genuflectirt, nicht prosternirt. Einstimmig sind die Mittelalterlichen darin, daß die in Rede stehende Litanei für die Täuflinge (Katechumenen und resp. Neophyten) gebetet werde, um entsprechende Gnaden über sie herabzuflehen, wie ja schon Justin d. M. (I. Apolog. 65) des gemeinsamen Gebetes für die Neugetauften erwähnt. Dermalen wird man die Litanei als anticipirte flehentliche Fürbitte für die, so aus dem eben geweihten Taufwasser sollen wiedergeboren werden, und die Prostration als Ausdruck besonderer Dringlichkeit dieser Fürbitte zu betrachten haben; wie das Weib von Thekoa vor David auf das Angesicht fiel und flehte: „hilf, o König!" (II Kön. 14, 4), so thut hier die Kirche vor dem himmlischen König für die Frucht ihrer Mühen, für ihre (künftigen) Kinder. Auffallend ist, daß die Prostration während der Litanei auch am Pfingstsamstag stattfindet, wo doch propter tempus paschale das flectamus genua bei den Prophetien wegzubleiben hat. — Gestus besonderer Dringlichkeit des Gebetes über und für die Ordinanden ist die Prostration auch bei der Litanei vor den höheren Weihen; noch im 12. Jahrhundert mußten nicht bloß die Ordinanden, sondern auch der ordinirende Bischof als der officielle, mittlerische Fürbitter prosterniren, während er jetzt sammt den ministri altaris nur noch genuflectirt.

§ 43.

Von den liturgischen Inclinationen.

Eine mittlere liturgische Körperstellung zwischen Aufrechtstehen und Prosterniren ist die Inclination, Verneigung des Körpers oder doch des Hauptes. In den heiligen Schriften des alten Testamentes begegnen wir dem Sichbücken (השׁח), dem Verneigen des Körpers mit zur Erde gekehrtem Angesicht (השׁח ארצה) sehr häufig, und zwar theils um dem einen wahren Gott (Gen. 24, 26. I Chron. 29, 20) oder den Götzen (Isai. 17, 16), theils um Menschen (Gen. 23, 7. I Kön. 24, 19) Ehrfurcht zu bezeigen; man wiederholte die Verbeugung nicht selten dreimal, ja sogar siebenmal (Gen. 33, 3). Im Wesentlichen dieselbe Bedeutung hat die Inclination in der christlichen Liturgie; ganz naturgemäß erscheint es, daß man, je höher derjenige

ist, welchem man Ehrfurcht bezeigen will, desto tiefer sich vor ihm beugt, ganz besonders tief, wenn man sich von ihm nicht einfachhin abhängig weiß, sondern ihm gegenüber auch einer Schuld sich bewußt ist. Von diesen allgemeinen Gesichtspunkten aus lassen sich die zahlreichen mannigfach abgestuften (inclinationes *corporis:* profunda, mediocris; inclinationes *capitis:* magna, media, parva) Inclinationen unserer römischen Liturgie unschwer würdigen und erklären, wie wir im Nachfolgenden des Näheren zeigen werden.

a. Schon in der Liturgie der apostolischen Constitutionen begegnen wir wiederholt (lib. VIII. cap. 6. 8. 15) der Inclination (wahrscheinlich inclinatio corporis), und zwar Seitens der Katechumenen und der Gläubigen beim Empfang des Segens, in der Liturgie des Jakobus und Markus auch der Inclination des Priesters. Sehr zahlreich sodann sind die Inclinationen der liturgischen Personen, des Priesters und Diakons, in der Liturgie des hl. Basilius und Chrysostomus; hier wird bereits die Beugung des ganzen Körpers (προσκύνημα vel προσκύνησις) von der bloßen Neigung des Hauptes (κλίσις vel ὑπόκλισις κεφαλῆς; auch κλίνειν αὐχένα) ausdrücklich unterschieden, und hat der Priester oft sehr lange Gebete geneigten Körpers oder doch geneigten Hauptes zu sprechen. Gänz ähnlich schreiben die ältesten römischen Ordines (I und II) dem Celebrans und seinen liturgischen Dienern bald vor: „inclinent, permaneant inclinati", wobei wohl an eine inclinatio *corporis* zu denken ist, bald verlangen sie ausdrücklich nur eine inclinatio *capitis;* eine Kniebeugung im Verlauf der Opferfeier kennen die älteren römischen Ordines nicht und spielte daher die Inclination eine um so gewichtigere Rolle; noch der XIV. Ordo (aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts) schreibt dem Celebrans selbst bei der Wandlung bloß Inclination vor[1]: „quibus (verbis consecrationis) dictis ipse primo adoret *inclinato capite* sacrum divinum corpus, deinde reverenter et attente ipsum elevet in altum, adorandum a populo, et adoratam sacram hostiam deponet in loco suo"; als besonders intensiv und specifisch erscheint in diesem Ordo die schon von Durand und Anderen erwähnte inclinatio *cancellatis manibus*, d. i. mit kreuzweise über die Brust gelegten Händen bei der Oration „Supplices te rogamus"; die Vorschrift lautet: „cum autem (Celebrans) dicit ‚*Supplices te rogamus*' etc. manibus cancellatis ante pectus, ita quod dexterum brachium sit super sinistrum, inclinat ante altare, et cum dicturus est ‚ex hac altaris etc.' erigit se et osculatur altare."
— Ungleich einläßlicher als in den mittelalterlichen Ordines sind die Vorschriften bezüglich der immer zahlreicher gewordenen Inclinationen in den officiellen Ausgaben des römischen Meßbuches. In denselben werden deutlich dreierlei Verneigungen vorgeschrieben, nämlich eine tiefe Verneigung des Körpers („profunde inclinat"), eine weniger tiefe („aliquantulum", „parum" inclinat oder kurzweg inclinat) und die Verneigung des Hauptes („inclinat caput"). Auf dieser Grundlage, unter Berücksichtigung der einschlägigen Vorschriften des Caeremoniale episcoporum unterscheiden die Rubricisten: a) inclinatio **corporis** *profunda*, bei welcher Haupt und Schultern so tief gebeugt werden, daß man, die Arme ausstreckend, mit den Fingerspitzen ungefähr die Kniee erreichen könnte; b) inclinatio **corporis** *mediocris*, weniger tief als die vorige, aber doch noch so, daß Haupt und Schultern gebeugt erscheinen; c) inclinatio **capitis**, bei welcher nur das Haupt bald mehr bald weniger tief gebeugt wird; ist die Beugung

[1] Hier wollen wir gleich auf die von den Rubricisten erörterte Frage hinweisen, ob es zulässig sei, daß ein Priester, der aus Gebrechlichkeit nicht mehr genuflectiren kann, gleichwohl noch celebrire; die Antwort kann nur bejahend lauten, vorausgesetzt, daß durch solches Nichtgenuflectiren dem Volke kein Aergerniß gegeben wird.

des Hauptes so tief, daß bei ihrem Vollzug auch die Schultern noch ein wenig in Bewegung gesetzt werden, so hat diese inclinatio capitis das Prädicat magna; ist die Beugung des Hauptes immerhin noch eine kräftige, ohne aber die Schultern noch irgendwie mit zu afficiren, so heißt sie media; ist sie noch weniger stark, resp. ist sie eine geringe, so heißt sie parva.

b. Wie schon oben bemerkt, ist die Inclination in der Liturgie im Allgemeinen Ausdruck der Ehrfurcht. Zum Oeftern gilt solche Ehrfurchtsbezeigung der göttlichen Majestät, dem dreieinigen Gott oder dem Gottmenschen und fällt unter den *cultus latriae* sive absolutus sive respectivus. Sind unsere Gefühle der Ehrfurcht von Sünd- und Schuldbewußtsein, von dem „homo *peccator* sum" stark durchwaltet, so ist die tiefe Verbeugung des Körpers am Platz, welche von den Griechen so gut wie Prostration und Genuflexion noch als μετάνοια bezeichnet wird (*Goar*, Euchology. pag. 10). Diese inclinatio corporis profunda macht der Liturg beim Hintritt zum Opferaltar (si non adest Sanctissimum), welcher das schauererregende und den armseligen Menschen mit Schauer erfüllende Allerheiligste des neuen Bundes ist, sodann vor Beginn des Staffelgebetes, welches als geistiger Ringkampf zwischen Furcht und Hoffnung an den Stufen des Altares erscheint, während des Confiteors, auch wenn dieses anderwärts in der Liturgie vorkommt, beim *Munda* cor meum, als der demüthigen Bitte um Reinigung, bevor man das hochheilige Wort des Gottessohnes auf die Lippen nimmt, ferner zu Anfang des Canon, welcher mit flehentlicher (*supplices* rogamus) Bitte um gnädige Aufnahme der Opfergaben aus den Händen armer Sünder beginnt, und in welchem diese Bitte in anderer Wendung (als Bitte um gnädige Annahme des Opfers Christi, sofern sündebefleckte Menschen es Gott darbieten) auch nach der Wandlung in der Oration „Supplices te rogamus jube haec perferri etc. wiederholt wird. Inclinatio corporis profunda hat der Liturg vor dem Altar (resp. Altarkreuz) auch jedesmal zu machen, wenn er während der heiligen Messe, Vesper u. dgl. vom Altar weg (ad sedilia) geht und an den Stufen desselben wieder ankommt, deßgleichen die Canoniker, so oft sie am Altare vorbeigehen (Caerem. I. c. 18, n. 3); nur für den Weggang vom Altare nach vollbrachter Opferfeier ist bloße inclinatio capitis vorgeschrieben, wohl aus dem Grunde, weil das Opfer Versöhnung bewirkt hat und daher jene Inclination, welche μετάνοια bedeutet, nicht mehr am Platze ist. Aus demselben Grunde findet an den Ferien der Quadragesima, welche doch ausgesprochenermaßen Bußcharakter haben, bei der oratio super populum weder Genuflexion noch inclinatio profunda corporis, sondern lediglich humiliatio capitis statt, zu welcher der Diakon mit dem Rufe auffordert: humiliate capita vestra Deo; übrigens bemerkt Amalarius (in praef. ad librum de officiis): „populus se humiliet *prostratus* ad hanc orationem." Vor dem Diöcesanbischof, als dem sichtbaren Stellvertreter Christi, auf welchen die in der inclinatio profunda ausgedrückte Latrie sich bezieht, müssen jene, die nicht zur Genuflexion verpflichtet sind (s. oben S. 598), so oft sie zu ihm hintreten, von ihm weg-, an ihm vorbeigehen, tief sich verbeugen (Caerem. I. c. 18. n. 3 u. ö.); hier erscheint die profunda corporis *inclinatio* als entsprechendstes Surrogat für die genuflexio; beide aber fallen weg, wenn der Gottmensch selber unmittelbar im ausgesetzten allerheiligsten Sacrament zugegen ist, in welchem Falle auch alle anderen Inclinationen gegen Menschen, z. B. gegen die Canoniker im Chor, gegen anwesende Fürsten u. s. w. wegfallen, und nur jene Inclinationen bleiben, welche zum betreffenden liturgischen Act als solchem gehören; am Charfreitag von der adoratio Crucis bis zum Charsamstag nach der Non fallen zwar nicht die vorgeschriebenen außerliturgischen Ehrenbezeigungen (Genuflexion, resp. tiefe Inclination) gegen den Bischof, wohl aber die gegen den Chor u. s. w. ganz weg.

c. Die Ehrfurcht, welche in der *mediocris* corporis inclinatio zum Ausdruck kommt, entstammt zumeist dem Gefühle völliger Abhängigkeit von Gott, der allein unsere Bitten erfüllen kann, ist aber auch von freudigem Vertrauen und Kindes-Zuversicht durchwaltet; so beim Deus tu conversus vivificabis nos etc., Oramus te Domine per merita sanctorum etc., Suscipe sancta Trinitas etc., Sanctus etc., bei den Orationen vor der Communion und bei dieser selber, beim Domine non sum dignus... sed tantum *dic verbo* etc. (unbedingtes Vertrauen).

d. Weil am einfachsten und am leichtesten ausführbar, kehrt die inclinatio *capitis* in der Liturgie am häufigsten wieder. Die *magna* capitis inclinatio ist ein latreutischer Act, während die media zum cultus *hyperduliae*, die parva zum cultus *duliae* gehört. Wohl soll der Beter während des ganzen Gebetes von Ehrfurcht gegen Gott und resp. gegen den Gottmenschen erfüllt sein; aber an gewissen Stellen und bei besonderen Anlässen wird das ehrfurchtsvolle Anbeten, Danken und Bitten in seiner Seele an Stärke gewinnen und dann naturgemäß auch nach außen sich in besonderer Weise kundgeben, wie das in der magna capitis inclinatio geschieht; so z. B. wenn am Schluß des Psalmes sich im Gloria Patri etc. sozusagen die Dedication an den Dreieinigen vollzieht, wenn ein Gebet direct an den majestätischen dreieinigen Gott gerichtet (Placeat am Schluß der Messe; anders bei Suscipe sancta Trinitas) oder im Gebet selber die Trinität erwähnt ist, oder wenn der Name Jesu vorkommt, wenn man bereits knieend vor ausgesetztem Allerheiligsten demselben noch weitere und speciellere Ehrfurcht bezeigen will, wie z. B. vor und nach der Incensation desselben; ferner wenn Gott als specieller Gegenstand unseres Glaubens (credo in *Deum*), als Object unseres schuldigen Dankes und unserer Lobpreisung (Gloria in excelsis *Deo;* gratias agimus *tibi;* gratias agamus *Deo* nostro; *tibi* gratias agens), unserer Anbetung *(adoramus* te — simul *adoratur)* oder auch als Quell alles Segens (benedicat vos ... *Deus*) erwähnt ist; ganz besonders aber sind gesteigerte innere Acte demüthiger Hingabe am Platz, wenn wir als Bittende vor Gott (bei jedem Oremus), oder vor Christus (suscipe deprecationem; Agnus Dei) treten und so oft wir während der liturgischen Function an dem auf dem Altare befindlichen Bildniß des Gekreuzigten vorüberkommen oder von demselben (in der Sakristei, auf dem Altar) weggehen, sofern nämlich als Ehrfurchtsbezeigung vor dem Altarkreuz nicht ausdrücklich (wie in mehreren Fällen) Genuflexion und resp. profunda corporis inclinatio vorgeschrieben ist. Um auszudrücken, daß alles Anbeten, Danken, Bitten nur durch den Sohn, aus seinen Händen Gott wohlgefällig sei, werden die meisten der bisher besprochenen Verneigungen des Hauptes gegen das Altarkreuz gemacht; nur der Leser des Evangeliums inclinirt treffenden Falles gegen das Buch, während beim Hochamt der Celebrans und der presbyter assistens, so oft während der feierlichen Lesung des Evangeliums durch den Diakon der Name Jesus &c. genannt wird, gegen das Altarkreuz incliniren.

Im Unterschied von der latreutischen Inclination geschieht die media et parva capitis inclinatio in der Liturgie gegen das Buch, resp. gegen das Heiligenbild hin, welchem sie gilt. Beim Namen der Gottesmutter Maria, wo immer er in der Liturgie vorkommt, deßgleichen vor ihren Bildnissen findet die inclinatio media statt, und ist ihr andächtiger Vollzug jederzeit ein *actus* hyperduliae; bei den Namen der Heiligen (an deren Fest in den Orationen der Tagesmesse, auch im Canon, wenn er dort vorkommt) und vor ihren Bildern, deßgleichen beim Namen des regierenden Papstes in den Orationen und im Canon (beim Namen des Diöcesanbischofes nur in den Orationen) macht der Liturg die inclinatio parva, deßgleichen der Diakon bei der Incensation des Subdiakons, der Cere-

moniar bei der Incensation des Diakons, während dem celebrirenden Priester als dem speciellen Repräsentanten Christi bei der Incensation und sonst jedenfalls die inclinatio capitis magna gebühren dürfte. Die inclinatio parva gebührt auch dem Chor (aber nur beim Hingang und Weggang von einer Kulthandlung, nicht etwa auch, wenn man während derselben ad sedilia geht) und darf von den Liturgen selbst gegen weltliche Fürsten und Magistratspersonen (gleichfalls nur in aditu et abitu) gemacht werden (Caerem. episcop. I. c. 18. n. 4. 5 und c. 23. n. 20). Kirchliche Würden- und weltliche Machtträger sind als solche Stellvertreter Gottes, und darum geht die an heiliger Stätte, von liturgischen Personen vor ihnen gemachte Inclination in letzter Instanz auf Gott zurück, wie ja auch in seinen Heiligen und in der Gottesmutter die Glorie Gottes erscheint; mirabilis *Deus* in sanctis suis. Zu Gottes Ehre und in andächtiger Stimmung vollzogen, ist auch die unbedeutendste Inclination im Kult ein actus religionis, Gott zur Verherrlichung, dem Colenten zum Verdienst (vgl. oben S. 373 f.). Sorge der Liturg nur, daß der äußere actus, heiße er Prostration, Genuflexion oder Inclination, nicht rein äußerlich, sondern von den entsprechenden inneren Acten erfüllt, deren lebensvoller sinnenfälliger Reflex sei!

§ 44.

Erheben der Augen bei der Liturgie; Richtung der Betenden nach Osten.

1. Ziemlich oft ist dem Liturgen das Erheben der Augen zu Gott vorgeschrieben. Wohin das Verlangen, Hoffen und Lieben der Seele gerichtet ist, dahin wendet sich — wenn irgend möglich — ganz naturgemäß auch das leibliche Auge. Beim Gebet ist die Seele auf Gott gerichtet, der in den Himmeln thront, ist „das Antlitz des Gemüthes ganz auf Gott gewandt“ (Tauler); sehr natürlich daher, daß der Betende auch sein Sinnenauge zu Gott, zur Wohnstätte Gottes, zum Himmel erhebt, einmal um dadurch einem Drange der Natur gemäß das innerliche Erhabensein der Seele auch äußerlich zu manifestiren, sodann um durch dieses körperliche Aufblicken zu Gott den inneren Act der vertrauensvollen und liebenden Hingabe an ihn noch zu steigern, nachhaltiger und vollkommener zu machen (vgl. S. 153 f.)

In unserer katholischen Liturgie erhebt man vorschriftsgemäß die Augen entweder nur zu Anfang eines Gebets- oder resp. Kultactes, um sozusagen dessen Richtung und Ziel sinnenfällig anzudeuten, oder aber man läßt die Augen während des ganzen zugehörigen Gebetes zu dem Object desselben erhoben, resp. auf dasselbe hingerichtet, um durch solche Fixirung des Sinnenauges auch das Auge der Seele desto leichter fixiren, den inneren Gebetsact desto gesammelter und inniger vollbringen zu können.

a. Der Zug nach oben ist dem Menschen von Natur aus eigen; wie instinctmäßig richtet im Drange des gottsuchenden Herzens sein Blick sich zum Himmel empor, wo er sich hoch erhaben über diese armselige, ruhelose Welt die allmächtige Gottheit denkt, zu der er um Hilfe fleht, *oculos* dexteramque precantem protendens“ (Vergil. Aen. XII. 931). Im alten Testament wird Gott unzähligemal als in den „Himmeln wohnend“ dargestellt, aber auch als wohnend unter seinem Volke gedacht, als in besonderer Weise (Schechina) gegenwärtig im Allerheiligsten der Kultusstätte in Jerusalem. Wenn daher Daniel (6, 10)

und andere fromme Exulanten beim Gebete ihre Blicke nach Jerusalem[1], nach den heiligen Bergen (Ps. 120, 1) richteten, so geschah es, weil sie dort den erbarmungsreichen Gott in besonderer Weise gegenwärtig wußten zur Erhörung der Bitten seines Volkes (III Kön. 8, 29 ff.). Als die eigentliche „Stätte seiner Wohnung" aber galt der Himmel, und erhoben daher die Betenden ihre Augen zum Himmel (Ps. 122, 1); mit zu Gott erhobenen Augen (und erhobenem Haupte; Luk. 21, 28) zu beten, galt als Zeichen festen Vertrauens und freudiger Zuversicht auf Erhörung (Job 22, 26. 27; vgl. 27, 10. Ps. 24, 15; 122, 3); der von Sünd- und Schuldbewußtsein gebeugte Beter aber schlägt in Furcht und Demuth seine Augen nieder (Luk. 18, 13), läßt den Kopf hängen (Klagel. 2, 10). Den jetzigen Juden ist vorgeschrieben, beim Gebet den Blick zu senken und sich vorzustellen, daß sie als Knechte vor einem strengen Herrn stehen.

b. Nachdem auch der göttliche Meister beim Gebet die Augen zum Himmel (ἄνω; Joh. 11, 41) erhoben, sodann die Seinigen zum „Vater im Himmel" beten gelehrt (Matth. 6, 9 ff.) hat, und nachdem er selber als verklärter Hohepriester zur Rechten des Vaters im Himmel Platz genommen (Hebr. 8, 1), um von seinem Gnadenthron den Bittenden beizuspringen jederzeit (Hebr. 4, 16), ist es gewiß selbstverständlich, daß auch die Christen beim Gebet ihre Augen zum Himmel erheben. Ausdrücklich versichert Tertullian, daß die Christen mit ausgebreiteten Händen beten und dabei ihren Blick zum Himmel emporgerichtet halten: *Illuc* (in coelum) *suspicientes* christiani manibus expansis, quia innocuis, capite nudo, quia non erubescimus, denique sine monitore, quia de pectore oramus (Apolog. 30); er und Cyprian betonen aber, daß dieses Erheben der Augen kein stolzes (IV Kön. 19, 22), sondern ein bescheidenes, demuthsvolles sein müsse: „ne vultu *in audaciam* erecto" (Tert. de orat. 17), „non allevatis in coelum *impudenter* oculis" (Cypr. de orat. 6). Eusebius (Vita Const. IV. 15) berichtet vom Kaiser Constantin, er habe sich aus Dankbarkeit für seine großen Siege, die er als Frucht des Gebetes betrachtete, auf den Goldmünzen in betender Stellung abbilden lassen, nämlich „mit zum Himmel gewandtem Blick (ὡς ἄνω βλέπων) und ausgebreiteten Armen nach Art eines Betenden (τρόπον εὐχομένου). „Richte aufwärts den Blick", ruft Chrysostomus dem Gläubigen zu, „zum Himmel, wo der Siegespreis ist; schon der bloße Anblick des Kampfpreises steigert den Eifer" (hom. 12 in ep. ad Philipp. n. 2). — Daß die alten Liturgien das Erheben der Augen beim Gebet nicht erwähnen, kommt wohl daher, weil es ganz dem Einzelnen überlassen war, wann er beim Gebete, dem inneren Drange folgend, die Augen erheben wollte; genauere diesbezügliche Vorschriften begegnen uns erst in den Rubriken des officiellen römischen Meßbuches. Hier werden mehrere Arten, die Augen zu erheben, resp. auf das Object der Anbetung zu richten, unterschieden. Bei der ersten Art wird der Blick nur zu Anfang des betreffenden Gebetes erhoben, um die Richtung des letzteren auf Gott im vorhinein zu significiren, alsdann aber wird er gleich wieder niedergesenkt (statim demissis oculis), entweder um durch solches Niederschlagen des Blickes in Verbindung mit der unmittelbar nachfolgenden tiefsten oder tieferen Beugung des Körpers beim zugehörigen Gebete die Demuth des sündigen Zöllners nachzuahmen, oder weil unmittelbar auf die Erhebung des Blickes eine Handlung folgt, welche das Erhobenhalten desselben ausschließt. Ersteres ist der Fall beim Munda cor meum, dann beim Oblationsgebet der Hostie, welche vom Liturgen als dem „indignus famulus" „pro innumerabilibus peccatis" etc. dargebracht wird, dann beim Suscipe sancta Trinitas und beim Te igitur, in

[1] Auch den jetzigen Juden ist vorgeschrieben, beim Gebete sich nach der Himmelsgegend zu richten, wo Jerusalem liegt.

welchem die Opfernden als demüthig Flehende, als *supplices* erscheinen; der zweite Fall liegt vor beim Veni sanctificator und beim Benedicat vos omnipotens Deus, wo unmittelbar an das vertrauensvolle Erheben der Augen und Hände zum himmlischen Segenspender der Segnungsact sich anreiht, ferner in der Präfation bei Deo nostro und im Consecrationsact bei elevatis oculis, wo beidesmal auf das Erheben der Augen sofort eine inclinatio capitis als Ausdruck ehrfurchtsvollen Dankens zu folgen hat. — Bei der zweiten Art der elevatio oculorum bleiben die Blicke während des ganzen zugehörigen Gebetsactes erhoben; dieß ist der Fall bei der Opferung des Kelches, die in freudiger Zuversicht (vgl. Job 22, 26. 27) auf wohlgefällige Annahme („cum odore suavitatis") geschieht, und bei der doppelten Elevation unmittelbar nach der Wandlung, wo die innere Anbetung und Hingabe nicht in liturgischem Wort, sondern nur im erhobenen, liebeverklärten Blick zu sinnenfälligem Ausdruck gelangt. Wenn der Gottmensch in der Consecration vom Himmel auf den Altar herabgekommen ist, dann werden die Blicke nicht mehr nach oben, sondern auf das heiligste Sacrament hingerichtet, in welchem Gott und mit ihm der Himmel unter uns gegenwärtig ist; auf das heiligste Sacrament hat der Priester seine Blicke vorschriftsgemäß zu richten („intentis oculis ad Sacramentum super altare") während des Memento für die Verstorbenen, während des Paternosters als des Gebetes der Kinder um den Genuß des eucharistischen Lebensbrodes, und während der drei Orationen nach dem Agnus Dei, welche ja sämmtlich direct an das über dem Altare geschlachtete Opferlamm (Domine Jesu Christe etc.) gerichtet sind. — Wenn nicht das heiligste Sacrament als Terminus für die Erhebung der Augen genannt ist, so bezeichnen als solchen die Rubriken entweder Gott („ad Deum") oder den Himmel („ad coelum"). Durch Decret vom 22. Juli 1848 hat nun aber die Ritencongregation erklärt, „in elevatione oculorum *crucem* esse aspiciendam", wonach also das Erheben des Blickes nach oben stets zum Altarkreuz zu geschehen hat, das uns den im Himmel thronenden verklärten Gottmenschen abbildet. Diese Fixirung des Blickes auf ein erbauliches Crucifixbild kann nur dazu dienen, die schon vorhandene, im Erheben des Blickes sich manifestirende Gebetsstimmung noch zu steigern.

Dadurch, daß dem Liturgen nur für die besprochenen Fälle das Erheben, resp. Zuwenden der Augen vorgeschrieben ist, will ihm gewiß nicht untersagt sein, auch außerdem, wo es in der Liturgie füglich geschehen kann, nach freiem Herzensdrang es zu vollziehen. Gewiß sehr passend und erbaulich ist es z. B., wenn der Liturg jederzeit, so oft er (bei der Messe oder bei Vornahme von feierlichen Benedictionen u. s. w.) am Altare beim Oremus, beim Per Dominum nostrum, beim Gloria Patri eine inclinatio capitis gegen das Altarkreuz zu machen hat, vorerst seinen Blick zum Bildniß des Gekreuzigten erhebt; auch sonst, z. B. während des Gloria, Credo, wenn er auswendig betet, wird er gern den Blick zum Altarkreuz erheben, um leichter gesammelt und in gehobener Stimmung zu bleiben. Daß man wie beim Agnus Dei, so auch beim Domine non sum dignus die Blicke, wiewohl es nicht ausdrücklich vorgeschrieben ist, auf das heiligste Sacrament richte, ist selbstverständlich.

2. Seit ältester Zeit pflegten sich die Christen als Kinder des Lichtes beim Gebet mit dem Angesichte nach Osten zu wenden, weil ihnen diese Himmelsgegend als specifisches Symbol Christi, des „Oriens salvator", des „Aufgangs aus der Höhe", der Sonne unserer Gerechtigkeit erschien. Um auch, wenn man in den Kirchen betete, die Richtung nach Osten einhalten zu können, bauten die Christen schon frühe, wo es thunlich war, ihre Gotteshäuser nach Sonnenaufgang.

a. Belege dafür, daß die Christen seit ältester Zeit beim Gebete das Angesicht nach Osten kehrten, ließen sich sehr viele aus den Vätern anführen (cf. *Bingham*, Origin. lib. XIII. c. 8. § 15); wir beschränken uns auf wenige. Zu den ältesten gehört die Stelle bei Origenes (de orat. c. 32), in der auf die Frage, nach welcher Himmelsgegend man beim Gebet hinsehen solle, geantwortet wird: „da es vier Himmelsgegenden gibt, nämlich gegen Norden und Süden, gegen Sonnenuntergang und gegen Sonnenaufgang, wer sollte wohl nicht ohne Weiteres zugeben, daß die gegen Sonnenaufgang offenbar darauf hinweise, wie wir beim Gebete uns dahin wenden sollen, zum Zeichen, daß die Seele nach dem Aufgang des wahren Lichtes (= Christus) hinsehe?" Sofort verlangt er, daß man auch beim Gebet im Zimmer selbst dann nach Osten sich wende, wenn in Folge dessen der freie Ausblick durch eine thür- und fensterlose Wand gehemmt wäre. — Im Hinweis darauf, daß die Christen vielfach von den Heiden für Sonnenanbeter gehalten wurden, sagt Tertullian: „ich schöpfe daraus die Vermuthung, es sei bekannt geworden, daß wir in der Richtung nach Osten beten, ‚nos ad orientis regionem precari'" (Apolog. 16). Aus seiner bekannten Aeußerung gegen die Valentinianer (cap. 3) wird jedenfalls soviel klar, daß die Kirchen der Christen, diese Stätten des Opfers und gemeinsamen Gebetes, regelmäßig nach Osten („ad lucem") gerichtet (orientirt) waren, und zwar weil man in dieser Himmelsgegend (Oriens) ein Abbild Christi (figuram Christi) erblickte. In dem wichtigen 57. Kapitel des zweiten Buches der apostolischen Constitutionen lesen wir nicht nur, daß die Kirchen geostet (οἶκος κατ' ἀνατολὴν τετραμμένος) sein mußten, sondern steht auch die ausdrückliche Vorschrift, daß alle Gläubigen nach der Predigt sich erheben, gegen Sonnenaufgang schauen und „zu Gott beten sollen, der hinaufgestiegen ist über den Himmel der Himmel gegen Aufgang (Ps. 67, 33), und daß sie dabei sich erinnern an den uranfänglichen Besitz des nach Sonnenaufgang (Gen. 2, 8) gelegenen Paradieses". — Vom Verfasser der *Quaestiones et Responsa ad orthodoxos* (4. Jahrhundert; quaest. 118) wird Osten als die von den Aposteln selber für das Gebet der Christen (quum hymnos et preces Deo offerimus) bestimmte Himmelsgegend, als der τόπος προσκυνήσεως bezeichnet; als Grund, warum man nach Osten bete, gibt er an, weil ähnlich, wie nach allgemein menschlicher Anschauung die rechte Hand geehrter ist als die linke und daher zum Kreuzmachen gebraucht wird, so auch die östliche Himmelsgegend die vorzüglichste unter allen ist (cf. Origen. de orat. 32), für den Dienst Gottes aber stets das Vorzüglichere ausgewählt wird (τῶν παρ' ἡμῖν τιμιώτερα εἰς τιμὴν τοῦ θεοῦ ἀφορίζομεν). — Außer den bisher erwähnten Erklärungsgründen führt Joh. Damascenus (de fide orthodox. IV. 12) noch an: Christus habe am Kreuze sterbend nach Sonnenuntergang geschaut, die Christen aber blicken beim Gebete, um ihm in's Antlitz zu schauen, nach Sonnenaufgang; ferner: Christus sei nach Osten in den Himmel aufgefahren und werde vom Osten her zum Gerichte kommen (Matth. 24, 7), ihm sehe man beim Gebet entgegen; die Sitte, beim Gebet nach Osten zu schauen, beruhe auf apostolischer Ueberlieferung. Fassen wir all' diese Gründe zusammen!

b. Aus dem Westen steigt die Nacht herauf, mit welcher unzähligemal im neuen Testament der Zustand des gefallenen, sünde- und todverhafteten Menschen verglichen wird; dem Zustand derer, die noch in Finsterniß und Todesschatten saßen, entsprechend war auch die alttestamentliche Kultusstätte (Exod. 3, 38. Ezech. 47, 1 ff.) von Osten nach Westen, nach der Region der Finsterniß gebaut; und soviel sich aus den Angaben der Alten entnehmen läßt, gilt das Gleiche von den meisten Tempeln der Griechen und Römer. Christus, den schon der Vater des Täufers mit der aufgehenden Sonne verglich (Luk. 1, 78), hat sich selber das Licht der Welt genannt (Joh. 8, 12); verklärt aus der Grabes- und Todesnacht erstehend, glich er so recht der aufgehenden Sonne, die alles Dunkel ver-

scheucht, überall neues Leben weckt, an Stelle der grausigen Nacht den freundlichen Tag bringt, weßhalb seit ältester Zeit bei der Auferstehungsfeier Christi das Licht (neues Feuer, Osterkerze, lumen Christi) eine große Rolle spielte. Da lag es nun gewiß für die Christen schon von Anfang an sehr nahe, so oft sie nach Osten blickten, sich an Christus als die wahre Lebenssonne (Joh. 1, 4) zu erinnern, um so mehr, als nach Schrift („ascendit super coelum coeli *ad orientem*"; Ps. 67, 33) und Tradition der auferstandene Heiland nach Osten gen Himmel fuhr und von dort her zum Gericht erwartet wird[1]. Der Ost sinnbildet den Gläubigen Christum, während der West Symbol des Fürsten der Finsterniß war. Daher mußten bei der feierlichen Taufe die Katechumenen (fast ganz entkleidet zum Zeichen ihrer Expoliation durch den Teufel), während sie die Abrenuntiatio Satanae sprachen, nach Westen schauen, mit Abscheu nach dieser Gegend hin die Hände ausstrecken und blasen (Wegblasen des Satans — exsufflatio), mußten dann sofort nach Osten sich wenden, um nach erfolgtem Bruch mit dem Fürsten der Finsterniß zur neuen Lebenssonne sich in Rapport zu setzen, Christo und in ihm Gott sich zuzusagen; „in mysteriis (baptismi) renuntiamus ei primum, qui in *occidente* est, et sic versi ad *orientem* pactum inimus cum *sole justitiae*", erklärt sehr bündig der hl. Hieronymus (in Amos 6; vgl. Cyrill. catech. mystag. I. 9; Dionys. eccl. hierarch. II. 6; Constitt. apost. VII. 41). Hatten die Christen bei ihrer erstmaligen Verbindung mit Christus als der Lebenssonne nach Osten geschaut, zum östlichen Himmel aufgeblickt, wie natürlich erschien es dann, daß sie, durch die Taufe Licht geworden in Christo (Ephes. 4, 8), fortan als Kinder des Lichtes jederzeit nach Osten schauten, wenn sie im Gebete mit Christo als ihrem Mittler und durch ihn mit Gott verkehrten. Was für uns dermalen der Ausblick zum Altarkreuz als einem Abbild Christi ist, das war für die Christen schon von Anfang an der Aufblick nach dem Osten; betend nach dem Osten sich wenden, sagt der hl. Augustin, heißt sich zu Christus wenden.

c. Nun ist von selbst klar, warum die Christen seit Alters, wo immer es thunlich war, ihre Kirchen als domus orationis (Marc. 11, 17) in der Richtung von West nach Ost erbauten; es geschah, damit alle Gläubigen beim Gebet nach Sonnenaufgang schauen konnten; auch im Orient galt und gilt die Orientirung der Kirchen als Regel; „altare majus orientem spectet, porta ecclesiae occidentem", schrieb noch 1736 die Maroniten-Synode auf dem Berge Libanon vor. Freilich war die Ostung der Kirchen nicht überall möglich; es gab (und gibt) in Rom berühmte alte Basiliken, die nicht geostet, sondern nach Westen gerichtet waren[2]; allein „usitatior mos" war nach Paulinus von Nola (epist. 32 ad Sever.) die Orientirung der Kirchen. War eine Kirche in der Richtung nach Westen erbaut und schauten somit die Gläubigen nach Westen, so war wenigstens der Celebrans, der ja auch Repräsentant des betenden Volkes ist, am Altare (der inmitten des Presbyteriums oder ganz nahe am Schiffe stand) nach Osten gekehrt und verrichtete das liturgische Gebet gegen Sonnenaufgang, dabei mit dem Angesicht stets zum Volke gewendet, bei dessen Begrüßung er sich daher nicht umzukehren brauchte (*Durand* lib. V. c. 57). In den orientirten Kirchen dagegen mußte der Liturg am Altare, um beim Gebet nach Osten zu schauen, dem Volke den Rücken zukehren, wie dieß noch jetzt ist, und mußte sich im Verlauf der Liturgie wiederholt umwenden, um das Volk mittlerisch zu grüßen (Dominus vobiscum)

---

[1] Daher der uralte Brauch, die Todten so in's Grab zu legen, daß sie mit dem Angesicht nach Osten, dem kommenden Richter entgegenschauen; nur die Priester werden, zum Unterschied von den Nichtpriestern, mit nach Westen gekehrtem Angesicht in's Grab (und resp. auf die Tumba) gelegt (Ritual. Rom.).

[2] Vgl. den näheren Nachweis bei Kreuser, der christl. Kirchenbau, 2. Aufl. S. 72 ff.

und es zum Anschluß im Gebete (Oremus) einzuladen (cf. Innoc. III. de missa lib. II. c. 22). So finden wir es schon (vgl. Ordo rom. I. 9; VI. 5) zur Zeit, wo die Altäre überall noch frei (inmitten der Apsis oder nahe am Schiff) standen und der bischöfliche Stuhl noch vielfach an der Ostwand des Chors angelehnt war, also schon lange bevor die Altäre in die Nähe der Chorwand gerückt und mit Hinter-, resp. Ueberbau ausgestattet wurden, was seit dem 11. Jahrhundert immer häufiger geschah; die Stellung des Priesters am Altare mit zum Volke gekehrtem Rücken ist somit nicht Folge veränderter Stellung des Altares, sondern hat ihren letzten Grund in dem uralten Christenbrauch, das Gebet, zumal das Altargebet, im Aufblick zum Oriens ex alto, d. i. nach Sonnenaufgang hin zu verrichten (vgl. *Sicardi* mitrale I. 2). Hierin liegt auch die Ursache, warum man bis herab in's frühere Mittelalter keine Kirchen mit Doppelchor, mit Ost- und Westchor baute; in den seit dem achten und neunten Jahrhundert sehr allmählich zunächst in Frankreich und Deutschland aufgekommenen Westchören vis-à-vis dem Ostchor mußten die Gläubigen in der Richtung nach Westen beten und zudem noch dem Sanctuarium im Osten den Rücken bieten.

§ 45.

Vom Ausbreiten, Erheben, Falten und Auflegen der Hände auf den Altar in der Liturgie.

Wie die Erhebung der Augen, so ist auch die Erhebung der Hände beim Gebet im Naturgesetz begründet und erweist sich zunächst als sinnenfälliger Ausdruck des Sehnens der Seele nach Gott und der Erhebung des Gemüthes zu ihm, sodann zugleich je nach Verschiedenheit des Gebetsinhalts als Gestus dringlichen Verlangens nach Erhörung und Hilfe von oben oder als Ausdruck der Freude, des Dankes und des Jubels, welcher die Seele des Beters erfüllt und in religiös gehobene Stimmung versetzt (Präfationen, elevatio manuum bei Beginn des Gloria u. dgl.). Diese Grundbedeutung hat die Händeerhebung beim Gebete, mag sie in Form der *extensio* oder der *junctio manuum ante pectus* nach Vorschrift sich vollziehen. Im Ausbreiten resp. Ausstrecken der Hände beim Gebet erblickten die Christen seit ältester Zeit auch eine Nachahmung des am Kreuze mit ausgespannten Armen opfernden und betenden Erlösers, eine Bedeutung, welche der extensio manuum auch jetzt noch gewahrt ist, sofern sie (mit wenigen Ausnahmen) nur in der heiligen Messe, als dem mystischen Vollzug des Kreuzopfers, vorkommt, während in der Liturgie der Sacramente, Sacramentalien und des Stundengebetes die Orationen nicht mit ausgebreiteten, sondern mit gefalteten Händen gesprochen werden. Bis in's Einzelnste detaillirten liturgischen Vorschriften über das Erheben, Ausbreiten und Falten der Hände und über deren Auflegen auf dem Altar begegnen wir erst in den officiellen Ausgaben unserer liturgischen Bücher.

a. Je nach der Gottheit, an welche das Gebet gerichtet war, streckten Griechen und Römer dabei die Hände gegen den Himmel und resp. gegen das Götterbild aus, oder gegen das Meer (zu den Meergöttern) oder gegen die Erde (zu den unterirdischen Gottheiten; vgl. Pauly, Realencykl. s. v. Preces). Im alten Testamente erhob der Beter die Hände zum Himmel (III Kön. 8, 22) oder gegen das Allerheiligste hin, wo Gott in der Lichtwolke thronte (Psalm

27, 2; 133, 2); namentlich ist das Erheben (נשא) der Hände, welches zugleich ein Ausbreiten (פרש und שלח) oder Ausstrecken derselben war, überall da erwähnt, wo es sich um recht dringliches Flehen in großer Noth, um intensiven Ausdruck des Verlangens nach Hilfe von Gott handelt (Ps. 27, 2; 87, 10). Exod. 17, 11 erscheinen Händeerheben und Beten, Sinkenlassen der Hände und Ablassen vom Gebete geradezu als identisch; der Psalmist sodann (141, 4) gebraucht „Erheben der Hände" (elevatio manuum) als synonym mit „Gebet"; das Gleiche thut der Prophet Isaias (1, 15), da er den Ewigen dem scheinheiligen Volke erklären läßt: „wenn ihr ausstrecket (פרש; Isaias 25, 11 vom Schwimmen gebraucht) eure Hände, so verhüll' ich meine Augen, wenn ihr auch viel betet, ich höre euch nicht, denn eure Hände sind voll Blut." Hiernach kann es keinem Zweifel unterliegen, daß die Juden wenigstens beim Bittgebet regelmäßig die Hände zu Gott erhoben und ausstreckten; wahrscheinlich reckten sie dabei die Handflächen (כפים) in die Höhe zum Zeichen, daß sie etwas empfangen wollen, wie das auch bei den heidnischen Betern Brauch war (tendit ad sidera *palmas;* Vergil.). Daß man durch solches Erheben und Ausstrecken der Hände dem Erhobensein der Seele zu Gott, also der innern Gebetsstimmung, sowie dem Gefühl eigenen Unvermögens und dem Verlangen nach Hilfe von oben körperlichen Ausdruck geben wollte, ist von selbst klar. An dieser Grundbedeutung der elevatio manuum ist auch in der Liturgie festzuhalten.

b. Berichten auch die heiligen Evangelien nicht ausdrücklich, daß der Heiland beim Gebet die Hände zu erheben pflegte, so ist dieß doch höchst wahrscheinlich. Jedenfalls opferte und betete er am Kreuze mit ausgestreckten Armen, worin sich ihn die Gläubigen nachmals zum Vorbild nahmen. Bevor er sodann seine Jünger verließ, erhob er die Hände, um einem scheidenden Vater gleich in hohepriesterlichem Gebete den Segen des Himmels über sie herabzuziehen (Luk. 24, 50; vgl. Leo. 9, 22. Num. 6, 22 ff.), zu dem er alsdann mit erhobenen Händen emporschwebte. — Daß die ersten Christen bei ihren Gebeten die Hände erhoben, folgert man mit Recht aus der apostolischen Mahnung, die Männer sollten, wo immer sie beten (ἐν παντὶ τόπῳ), reine Hände erheben, und ersieht man aus den zahlreichen Katakombenbildern, welche Betende mit erhobenen (in Kreuzesform ausgestreckten) Händen darstellen (vgl. Kraus, Encykl. s. v. Gestus und Orans). Daß dieses Erheben zugleich ein Ausstrecken war, ergibt sich, wie aus Katakombenbildern, so auch daraus, daß Minucius Felix (Octav. c. 29) und Tertullian im betenden Christen ein Nachbild des gekreuzigten Erlösers erblicken, eine Anschauung, der wir auch bei den späteren Vätern häufig begegnen. In dem Ausstrecken der Hände beim Gebet sieht Tertullian etwas für die Christen im Unterschied von den Juden ganz Charakteristisches, da er schreibt: nos non attollimus tantum sed et *expandimus* (manus), et *dominica passione modulati* orantes confitemur Christo (de orat. 14). Anderwärts (Apolog. 30) versichert er den Heiden, daß die Christen für ihre Kaiser beten, und bemerkt im Hinblick auf I Tim. 2, 1, daß sie dieß thun „*expansis* manibus quia innocuis", allzeit bereit, sich für ihren Glauben auch martern zu lassen; erscheine ja selbst der körperliche Habitus des Christen beim Gebete (das Ausstrecken der Hände) als Erklärung solcher Bereitwilligkeit: Sic nos *ad Deum expansos* ungulae fodiant, cruces suspendant, ignes lambant, gladii guttura detruncent, bestiae insiliant; *paratus est ad omne supplicium habitus orantis christiani;* eine Menge von Väterstellen, in welchen die Abbildung der passio dominica durch die Stellung beim Gebete betont ist, siehe bei Gretser, de cruce lib. IV. c. 35. Daß man das Gebet in der Christi Leiden nachahmenden Körperstellung auch für besonders wirksam hielt, erfahren wir aus Maximus von Turin, da er sagt: tunc *citius* exauditur nostra oratio, cum Christum, quem mens loquitur,

etiam corpus imitatur. Da es keinem Zweifel unterliegen kann, daß Tertullian bei seinen Aeußerungen über das Erheben und Ausstrecken der Hände beim Gebete alle zum Gottesdienste, zur Feier der Eucharistie Versammelten im Auge hat (cf. de orat. 17—19; de bapt. c. 20), so ist wohl anzunehmen, daß auch die Laien nicht etwa bloß beim privaten Gebete, sondern in der Kirche, beim öffentlichen Gottesdienst die Hände in der bezeichneten Weise erhoben und ausstreckten. Es läßt sich denken, daß hiebei gar leicht Störungen und Unfug mitunterlaufen konnten, worüber wir den hl. Chrysostomus (hom. I. in Is.) energisch klagen hören, weßhalb denn auch schon Cyprian und Tertullian bescheidenes Maßhalten im Erheben und Ausstrecken der Hände empfohlen hatten: „ne manibus sublimius elevatis, sed temperate ac probe elatis"; Tert. de orat. c. 17. Cf. Cyprian. de orat. 6. Seit wann das Volk aufhörte, beim öffentlichen Gottesdienst mit ausgebreiteten Händen zu beten, wissen wir nicht anzugeben; der Brauch, mit gefalteten statt mit ausgestreckten Händen zu beten, kam für das Volk beim öffentlichen Gottesdienst sicherlich zunächst im Interesse besserer Ordnung, größerer Bequemlichkeit und bedeutenden Raumersparnisses in den Kirchen allmählich in Aufnahme. Das Händefalten soll ursprünglich ein erst im fünften Jahrhundert nachweisbarer germanischer Unterwerfungs- und Huldigungsgestus gewesen [1] sein; jedenfalls war es im neunten Jahrhundert im Abendlande unter den Laien beim Gebet schon allgemein, da Papst Nikolaus I. (im Jahr 866) in seinen Antworten auf die Anfragen der Bulgaren (resp. 54) den Brauch, „junctis manibus, digitis compressis, compositis palmis" zu beten, gegenüber den Orientalen in Schutz nimmt, die es als Frevel erklärt hatten, in der Kirche die Hände nicht (kreuzweise) auf die Brust zu legen (cancellatio manuum). Nach der Deutung des genannten Papstes wäre das Falten und resp. Ineinanderlegen der Hände Ausdruck des Sünd- und Schuldbewußtseins und der Bereitwilligkeit, jede Züchtigung von Gott hinzunehmen, entspräche einer Seelenstimmung, welche der Papst in den Worten ausdrückt: „Domine, ne manus meas ligari praecipias, ut mittas in tenebras exteriores (Matth. 8, 12), quoniam ecce ego eas ligavi (Aneinanderpressen der Handflächen, Ineinanderlegen der Hände und resp. Finger) et in flagella paratus sum." Nach dieser Auffassung könnte man, wie ehedem im Ausstrecken der Hände, so auch im Händefalten einen Hinweis auf Jesu Leiden (seine Gefangennehmung) erblicken und die Erklärung der Bereitwilligkeit, nach Jesu Vorbild zu leiden. Während gegenwärtig noch manche Gläubige beim Gebet die Hände oder auch die Finger ineinander legen, falten andere (in der Regel die Frömmeren) die Hände ganz in der Art, wie die Rubriken es den liturgischen Personen für die meisten Gebete vorschreiben: junctis manibus *ante pectus*, extensis et junctis pariter digitis, et pollice dextro super sinistrum posito *in modum crucis* (R. M. III. 1). Hier haben wir Erheben der Hände zum Himmel in Verbindung mit dem Falten derselben. Dieses Erheben der Hände vor der Brust (dem Sitz des Herzens) deutet man füglich als Zeichen der inneren Herzenserhebung im Gebet, und das Gefaltethalten als Gestus der Dringlichkeit des Bittens, wie man ja auch im profanen Verkehr zum Ausdruck dringlichen Bittens die Hände faltet und aufhebt, „mit aufgehobenen Händen" bittet. Hiernach drückt dieses Händefalten ganz dasselbe aus, was ehemals im Erheben und Ausbreiten der Hände sich darstellte, die Erhebung der Seele und deren dringliches Verlangen nach Erhörung; die Kreuzung der Daumenfinger erinnert noch an die alte modulatio passionis Domini beim Gebete. Gebet mit ausgespannten Armen kommt Seitens der Laien beim öffentlichen

[1] Vgl. *Vierordt*, de junctarum in precando manuum origine indogermanica et usu inter plurimos Christianos adscito (1851), und Höleman, bibl. Studien I. S. 137.

Gottesdienst jetzt nicht mehr vor, aber als Zeichen besonderer Dringlichkeit und Innigkeit beim Privatgebet.

c. In der Haltung der Hände Seitens der liturgischen Personen hat sich die alte Praxis mehr und deutlicher erhalten, als beim Volke, aber auch da nicht ohne mancherlei Veränderungen, welche genau zu verfolgen schwer ist, da gewöhnlich die mittelalterlichen Ordines und Meßerklärungen auf den Habitus der Hände verhältnißmäßig wenig eingehen und die fragliche Praxis vielfach verschieden war. Jedenfalls wird im Mittelalter, solange die Caseln nicht ausgeschnitten waren und bei Erhebung der Hände auf diese zu liegen kamen, der Celebrans die Hände auch extra canonem noch weiter ausgestreckt und kräftiger erhoben haben, als jetzt geschieht, seitdem für jedes Ausbreiten und resp. Erheben der Hände in der Liturgie die gemessene Vorschrift besteht: extendit manus *ante pectus*, ita ut palma unius manus respiciat alteram, et digitis simul junctis, quorum *summitas humerorum altitudinem distantiamque* non excedat, quod in omni extensione manuum ante pectus servatur. Die mittelalterlichen Liturgiker erblicken noch durchweg im Ausbreiten der Hände bei der Messe, zumal im Canon, eine augenfällige Darstellung des am Kreuze betenden und sich opfernden Erlösers. Der Micrologus (c. 16) schreibt: Sacerdos per totum canonem in expansione manuum *non tam mentis devotionem, quam Christi extensionem in cruce designat* juxta illud: expandi manus meas tota die; non digiti (die vier Consecrationsfinger) sunt contrahendi semper, ut quidam prae nimia cantela faciunt[1]; male enim canti sumus, si *Christum imitari summopere* non studemus. Congruum ergo est, ut manus expandamus infra canonem, hoc tamen observato, ne quid digitis tangamus praeter Domini corpus. Der Canon umschließt die eigentliche actio sacrifica, den geheimnißvollen Vollzug des Opfertodes Jesu, galt deßhalb immer als die specielle nachbildliche Repräsentation des Leidens und Todes Jesu (Crucifix-, resp. Kreuzesbild zu Anfang des Canon); sehr natürlich daher, daß man in Erinnerung an die liturgische Bedeutung der Handausstreckung in altchristlicher Zeit gerade während des Canon oder doch nach der Wandlung, wenn das geschlachtete Opferlamm auf dem Altare lag (von der Consecration an), das Ausstrecken der Hände in Kreuzesform vom Liturgen, dem sichtbaren Stellvertreter des unsichtbar sich opfernden Heilandes, forderte[2]. Die Gesticulationen des Priesters am Altare gegen den Vorwurf des Theatralischen vertheidigend, sagt der hl. Thomas: gesticulationes (manuum) non sunt ridiculosae; fiunt enim ad aliquid repraesentandum. Quod enim sacerdos *brachia extendit post consecrationem*, significat extensionem brachiorum Christi in cruce. *Levat etiam manus orando* ad designandum, quod oratio ejus dirigitur pro populo ad Deum, juxta illud „levemus corda nostra cum manibus ad Dominum in coelos“ (Thren. 3, 41). Das einfache Erheben der Hände, wie es bei den Orationen, der Präfation u. s. w. stattfand, wäre hiernach lediglich sinnenfälliger Ausdruck der inneren Erhebung des Herzens zu Gott; das Ausstrecken der Arme dagegen nach der Consecration augenfällige imitatio mortis Christi, bei welcher aber nach Thomas Daumen- und Zeigefinger zusammengehalten werden mußten, „ut si qua particula digitis adhaeserit, non

[1] Beim Handausstrecken im Canon scheinen hiernach auch sämmtliche Finger ausgestreckt worden zu sein, da auch alle Finger der angenagelten Hände Jesu ausgespannt gewesen.

[2] Vor dem Tridentinum gedruckte Missalien, z. B. das Eichstätter von 1517, das Augsburger von 1555, schreiben noch vor, daß der Celebrans beim Unde et memores die Arme „in modum crucis“ ausstrecke. Aus Innocenz III. (de myst. altar. II. 28) ersieht man, daß die ministri dem Celebrans die ausgestreckten Arme beim Gebet stützten.

dispergatur" (Summ. theol. III. q. 83. art. 5). Schon längst war das officielle römische Meßbuch mit seiner streng bemessenen extensio manuum eingeführt, als immer noch viele Priester nach der Consecration an der altehrwürdigen Ausstreckung der Arme ad imitationem mortis Christi festhielten[1], was freilich die Rubricisten — und zwar mit Recht — als unzulässig erklären (vgl. *Quarti* de rubr. Missal. p. II. tit. 9). In weiten Kreisen des Abendlandes, auch in vielen Diöcesen mit römischem Ritus, fand bis zur Einführung des officiellen Meßbuches (und findet bei den Karthäusern u. s. w. noch gegenwärtig) beim Gebet Supplices te rogamus die *cancellatio manuum* statt, d. h. der Celebrans legte die Hände (die linke zu unterst) in Kreuzesform auf die Brust, nicht bloß, um sich als armen, todeswürdigen Sünder vor Gott zu erklären und die tiefste Ehrfurcht auszudrücken, auf welche auch die mit der Cancellation verbundene tiefe Körperverbeugung hinwies, sondern auch um den Kreuzestod des Herrn am eigenen Leibe nachzubilden.

d. Wiewohl das Erheben und Ausbreiten der Hände in der jetzt vorgeschriebenen knappen Form an sich betrachtet nicht mehr als Nachbildung des Opfertodes Jesu erscheint, so ist demselben doch noch ein besonderer Zusammenhang mit dem Mysterium des Todes Jesu insofern gewahrt, als es — mit ganz geringer Ausnahme — nur bei der Feier des heiligen Meßopfers vorkommt, wo der Priester in ganz eminentem Sinne als Mittler, als Repräsentant des am Kreuze mit ausgespannten Armen opfernden und betenden Erlösers erscheint. Und hier selbst wieder findet die extensio manuum gerade und nur während jener Gebete statt, welche seit ältester Zeit bei der Opferfeier in Gebrauch stehen und sozusagen als die Opfergebete im eminenten Sinne erscheinen, nämlich bei der Collecte, Secrete, Präfation, während des ganzen Canon (sofern die Hände nicht anderweitig in Anspruch genommen sind), beim Paternoster, soweit es eigentliches Gebet ist (denn während der Einleitungsworte „praeceptis etc." hält man die Hände gefaltet), dann bei der Postcommunion, bei den Begrüßungen des Volkes im Dominus vobiscum und bei dessen Einladung zum Gebetsanschluß im Oremus, sodann bei den feierlichen zur Tagesliturgie gehörigen Collecten des Charfreitags (Gebete für alle Stände) und des Charsamstags (in Verbindung mit den Prophetien). Die Gebete am Altare, im engsten und unmittelbarsten Zusammenhang mit dem Opferact sprechend ist der Liturg in ganz hervorragender Weise Repräsentant des am Kreuze mit ausgestreckten Armen Opferfürbitte einlegenden gottmenschlichen Hohenpriesters, und wir sind daher sicherlich berechtigt, im Hinweis auf das über die liturgische Handausstreckung in alter und mittlerer Zeit Gesagte, zu behaupten, daß auch die jetzige sehr bescheidene (Tert. de orat. 17) Handausbreitung bei der heiligen Messe, zumal im Canon, in erster Reihe noch als Nachbild der *expansio manuum Crucifixi* zu betrachten sei[2]. Daß sie auch Ausdruck der inneren, betenden Seelenerhebung des Liturgen selber und seines dringlichen Verlangens nach Erhörung des Gebetes sei, ist selbstverständlich. — Weil die Händeerhebung nicht bloß Gestus des Flehens um Hilfe

[1] In manchen Orden, z. B. bei den Kapuzinern, beten noch jetzt die ministrirenden Brüder nach der Wandlung mit ausgespannten Armen.

[2] Das „Domtnus vobiscum" ist mittlerischer Wunsch und Bitte und daher das Ausbreiten der Hände bei demselben, wenn es gegen das Volk hin gesprochen wird, Gestus des dringlichen, mittlerischen Betens; auch beim Orate fratres wird die extensio manuum als dringliches Bitten um Gebetsunterstützung zu deuten sein. Schon vom gewöhnlichen Gruß der Christen sagt Chrysostomus (hom. V. in II. Thess. n. 3), er sei nicht bloß Zeichen der Freundschaft, sondern Gebet (εὐχή, οὐ φιλίας ἁπλῶς σύμβολον), um so mehr ist die Begrüßung des Volkes durch den Liturgen als „Gebet" und zwar als mittlerisches Gebet aufzufassen (vgl. S. 508).

von oben und des Verlangens nach ihr ist, weil man vielmehr die Hände auch erhebt und ausbreitet, wenn man etwas freudig begrüßt, innerem Jubel Ausdruck geben will, so ist es gewiß passend, daß bei der Opferfeier nicht bloß die althergebrachten Bittgebete, vorab der Canon, sondern auch die Präfationen extensis manibus gesprochen werden, die zumeist (ausgenommen die Präfation der Apostel) Lobpreis und Dank enthalten. Die Präfationen scheinen bezüglich der extensio manunm vor den Bittgebeten insofern bevorzugt zu sein, als für die Präfationen auch extra Missam, nämlich bei Spendung der drei sacramentalen Ordines (Diakonat, Presbyterat und Episkopat), deßgleichen bei mehreren feierlichen Sacramentalien (bei der Benedictio abbatis et abbatissae, bei der Consecratio virginum, bei der Kirchweihe, bei der Altarconsecration, bei der Weihe des heiligen Chrisam; nicht aber bei der Palmweihe und der Weihe des Taufwassers) die extensio manuum vorgeschrieben ist, während bei Spendung der Sacramente, Sacramentalien, sowie im Stundengebet sämmtliche Orationen und anderweitigen Gebete unter Händefaltung vor der Brust gesprochen werden müssen. Auch viele Gebete bei der heiligen Messe, meist solche, die erst später hinzukamen, werden manibus ante pectus junctis ac elatis gesprochen. Wie beim Gebet der Laien (vgl. S. 610), so ist auch beim Liturgen das Erhoben- und Gefaltethalten der Hände vor der Brust finnenfälliger Ausdruck des Erhobenseins der Seele des Beters zu Gott und seines dringlichen Verlangens nach Erhörung, somit Ausdruck der inneren devotio, wie auch Durand (Ration. lib. IV. cap. 7. n. 5) von der junctio mannum sagt: *devotionem* significat.

e. Wie zu Anfang mehrerer Gebete in der heiligen Messe die Augen erhoben und dann sofort wieder gesenkt werden (oben S. 604), so findet auch beim Beginn des Gloria, Credo und des Canon (beim Te igitur) eine Ausbreitung und Erhebung der Hände statt, auf welche dann sofortiges Händefalten folgt; sie drückt freudige Erhebung (beim Gloria), innig gläubige Hingabe (beim Credo), dringliches Bitten und Flehen (beim Te igitur) der Seele aus. Gestus dringlichen Flehens zu Gott, von dem aller Segen kommt, ist die mit Erhebung der Augen verbundene Erhebung und das sofortige Falten der Hände auch vor der Segnung von Hostie und Kelch beim Veni sanctificator und vor der Ertheilung des Segens am Schluß der heiligen Messe, deßgleichen wenn vom Bischof extra Missam feierlich der Segen ertheilt wird, z. B. nach der Pontificalvesper. — Die Hände am Schluß jener Gebete (beim Per Dominum etc.) faltend, welche mit erhobenen und ausgebreiteten Händen gesprochen worden sind, drückt der Liturg im vertrauensvollen Hinblick auf den gottmenschlichen Mittler (Inclination zum Altarkreuz) nochmals die Dringlichkeit seines Verlangens nach Erhörung aus. Es ist eine Grundregel, welche einheitlich durch die ganze Liturgie geht, daß der Liturg, mag er was immer segnen, unmittelbar vor dem Segnungsact die Hände (sofern sie nicht schon ohnedieß gefaltet sind) vor der Brust falten, daß also die Segnung sozusagen aus dem Händefalten vor der Brust herauswachsen muß. Dadurch soll wohl der Segen als Frucht dringlichen Gebetes, dessen Symbol die elevatio mannum ante pectus ist, charakterisirt werden, als Frucht freilich nicht des armseligen persönlichen Gebetes des Liturgen, sondern als Frucht des fortdauernden mittlerischen Gebetes Christi, der auch vor dem Abschiedssegen über die Jünger zuerst betend die Hände erhoben hat (Luk. 24, 50), und mit dem sich der Priester vor Ertheilung des Schlußsegens bei der heiligen Messe noch durch Kuß des Altares in speciellen Rapport setzt. Durand (Ration. lib. IV. c. 7. n. 5) deutet die junctio mannum nicht bloß als signum devotionis, sondern (wegen des Zusammenfassens der Hände) auch als significatio omnium bonorum a Deo fluentium in ipso unitatis et conjunctionis; hiernach würde das Hände-

falten vor dem Segen andeuten, daß dieser aus der Fülle aller in Gott beschlossenen Güter und Gaben stamme.

f. Eine weitere Grundregel lautet, der Liturg habe, wenn er am Altar und gegen den Altar gekehrt etwas segnet, jederzeit, während mit der rechten Hand das Segnungskreuz gemacht wird, die linke auf den Altar zu legen; ist ja der Segen nicht bloß Frucht der mittlerischen Fürbitte (Händefalten), sondern auch und allererst Frucht des Opfers Christi; auf diese Quelle des Segens wird dadurch hingewiesen, daß in actu benedictionis die eine Hand des Segnenden auf der Opferstätte, auf dem Altare ruht. Auch sonst legt der Priester die Hände auf den Altar, sei es daß er dabei betet oder nicht. In beiden Fällen charakterisirt ihn das Auflegen der Hände auf den Altar als Einen, der da Macht hat über das Opfer und darum auch über die Opferstätte, als Träger der Opfergewalt; denn außer dem Celebrans (Priester oder Bischof) darf keine liturgische Person, mag sie am Altar beten, den Altar küssen, genuflectiren u. s. w., dabei die Hände oder auch nur eine Hand auf den Altar legen; der Celebrans aber läßt bei der Opferfeier bald eine Hand, bald beide, wenn sie nicht gerade anderweitig in Anspruch genommen sind, auf dem Altar (von der Consecration bis zur Communion intra Corporale) ruhen, legt sie beim Küssen des Altares, beim Genuflectiren u. s. w. auf den Altar. Gefaltet legt er die Hände nur bei solchen Gebeten auf den Altar, die in mehr oder weniger gebeugter Stellung, in demüthiger, reumüthiger Stimmung gesprochen werden (beim Oramus te, In spiritu humilitatis, Suscipe sancta Trinitas, Te igitur, Supplices te rogamus, den drei Oratt. ante Commun., Placeat); in diesen Fällen erscheint das Auflegen der Hände als sinnenfällige Berufung auf die Opfergewalt, auf die mittlerische Stellung des betenden Liturgen und als Ausdruck des Verlangens, das Gebet und die Opferdarbringung Seitens der armseligen Menschenkinder auf's Engste zusammenzuschließen mit dem einen Opfer des Altares, damit sie in solchem Zusammenschluß desto sicherer Gott wohlgefällig seien. Es ist doch kaum Zufall, daß der Priester beim Munda cor meum, welches auf seine persönliche Sündhaftigkeit sich bezieht und insofern nicht eigentlich mittlerisch ist, die Hände nicht auf den Altar legt; übrigens könnte der Grund hiefür darin liegen, daß die Lesung des Evangeliums eigentlich Function des Diakons ist, der die Hände überhaupt nicht auf den Altar legen darf.

§ 46.

Vom liturgischen Händewaschen.

Mit dem Erheben der Hände zum Gebet hängt innerlich deren liturgische Waschung zusammen, die keineswegs bloß aus Gründen äußerer Schicklichkeit geschieht, sondern symbolische Bedeutung hat, welche wir hier allein in's Auge fassen (cf. Thom. summ. theolog. III. q. 83. art. 5 ad 1). Das Waschen der Hände in der Liturgie ist nämlich Symbol innerer, sittlicher Reinheit, welche der Gottnahende besitzen soll, und sofern dieser sie nicht besitzt, ist sein Händewaschen sinnenfälliger Ausdruck der Sühnebedürftigkeit und des reuevollen Verlangens, Gott möge seine Seele von aller durch sündhafte Handlungen zugezogenen Unreinigkeit befreien, auf daß der nachfolgende Kultact gottgefällig sei, der Beter reine Hände im Sinne des Apostels (I Tim. 2, 8) erheben könne. Während in altchristlicher Zeit auch die Laien sich vor dem Gebete und resp. vor der Theilnahme an der Liturgie die Hände wuschen, findet dermalen nur noch Besprengung derselben mit geweihtem Wasser statt;

den Liturgen ist für einzelne Kultacte ausdrücklich noch Händewaschung vorgeschrieben, die im Wesentlichen jedesmal die oben angegebene Bedeutung hat, Symbol seelischer Reinheit und Ausdruck des Verlangens nach ihr ist.

a. Es ist in des Menschen Natur gelegen, daß ihm jederzeit, wenn er mit Bewußtsein der majestätischen Gottheit naht, innerlich recht klar wird, der mit Gott Verkehrende solle sittlich rein sein, und daß ihn sofort ein Gefühl der Armseligkeit und Sühnebedürftigkeit überkömmt, und daß in seinem reuerfüllten Innern ein Verlangen nach sofortiger Reinigung erwacht, damit sein Beten und Opfern vor Gottes Angesicht nicht mißfällig sei, sondern als wohlgefällig und segenbringend erscheine. Solchem Bewußtsein und Sühnebedürfniß gaben Heiden und Juden vor Beginn ihrer Kulthandlungen durch religiöse Besprengungen und Waschungen sinnenfälligen Ausdruck. Schon am Eingang des Tempelbezirkes und vor dem Tempel selbst hatten die Heiden Gefäße mit (lebendigem) Sprengwasser (περιρραντήρια), in das häufig Salz gemischt war, und mit dem die Eintretenden mittelst eines (Oliven-, Myrthen-, Rosmarin-) Zweiges sich besprengten oder besprengen ließen (Pfannenschmidt, das Weihwasser im heidnischen und christl. Kult, 1869, S. 24 ff.); auch die Hände, ja den ganzen Leib (Justin. apol. I. 62) wusch man, bevor man opferte. — Im Vorhof der mosaischen Kultusstätte stand ein großes ehernes Becken, in welchem sich der Hohepriester und die Priester Hände und Füße waschen mußten, wenn sie zu heiligem Dienste eingehen wollten in's Zelt der Zusammenkunft, in die „Wohnung Gottes", welche das sogen. Heilige und Allerheiligste umfaßte; das Gleiche mußten sie thun, wenn sie an den Brandopferaltar des Vorhofes traten „zum Dienste und zur Verbrennung der Opferstücke vor dem Ewigen" (Exod. 30, 20 f.). Als Zweck dieses Waschens der Hände und Füße führt der heilige Text an: „damit sie nicht sterben", woraus schon zur Genüge erhellt, daß diese Waschung keineswegs bloß auf Entfernung materiellen Schmutzes abzielte, sondern religiöser Natur war. Hände und Füße sind die Glieder, mittelst welcher der Mensch handelt und wandelt; sich waschen, bevor man zu Jehova hinzutritt und im heiligen Dienste ihm nahet, hieß einmal vor allem Volke erklären, daß der Mittler sittlich, in Beziehung auf sein Handeln und Wandeln rein sein solle, und war alsdann zugleich Ausdruck des Verlangens nach innerer Reinigung durch Gott, um in seiner Nähe nicht zu sterben, war eine factische Reue und Leid. Aus dem Evangelium (Matth. 15, 2) ersehen wir, daß die Juden vor der Mahlzeit die Hände wuschen; daß sie das Gleiche wohl schon seit Esra's Zeit, auf welchen die wichtigeren der feststehenden Gebetsformularien zurückgeführt werden, vor dem Gebete (Morgen- und Abendgebet) gethan haben, darf im Hinblick auf Mischna und Talmud (tr. Berachoth) als sicher angenommen werden; bis zur Stunde wäscht sich der orthodoxe Jude vor dem Morgen- und Abendgebet (namentlich wegen des Kriath Sch'ma und Sch'mone Esre) nach genau vorgeschriebenem Ceremoniell die Hände (vgl. Schulchan aruch III. B. Kap. 4).

b. Daß auch die Christen schon frühe den Gebrauch hatten, vor dem privaten Gebete sowohl als vor dem Gebete beim öffentlichen Gottesdienst die Hände zu waschen, ersehen wir aus Tertullian (apolog. c. 39; de orat. c. 13), welcher dringend mahnt, nicht auf abergläubische Aeußerlichkeit, sondern darauf das Hauptgewicht zu legen, daß die Handlungen der Beter rein, die Hände nicht mit Mord, Grausamkeit, Götzendienst u. s. w. befleckt seien. Die Canones Hippolyti (c. 25) schreiben vor, daß alle Christen vor dem Frühgebet (unsere Laudes) die Hände waschen, und stellen dann die allgemeine Regel auf: Christianus lavet manus *omni tempore*, quo orat (c. 27). Der hl. Chrysostomus ermahnt die Gläubigen, sie sollten, wie sie vor jedem Gebet die Hände waschen, so auch

vor jedem ein Almosen geben (Hom. 43 zu I Kor. n. 4); auch schärft er ihnen ein, vor dem Eintritt in's Gotteshaus nicht bloß die Hände zu waschen, sondern auch die Seele zu reinigen (Hom. 3 zum Epheserbr. n. 4). Bekannt ist, daß schon die ältesten Kirchen, von denen Beschreibungen auf uns gekommen sind, im Vorhof (Paradies, atrium) Becken (canthari, phialae etc.) mit laufendem Wasser hatten, damit die Gläubigen vor dem Eintritt in die Kirche Hände (und Angesicht) waschen konnten; „da (im Vorhof des Tempels von Tyrus) standen die Zeichen der heiligen[1] Reinigungen, Becken mit Quellwasser, welche den in das Innere des umschlossenen Heiligthums (Schiff der Kirche) Eintretenden eine große Menge Wassers zur Reinigung spendeten" (Eusebius, K.-G. X. n. 4; vgl. Paulinus von Nola 32. Brief an Severus). Daß die Priester aus symbolischen Rücksichten während der heiligen Handlung die Hände wuschen und zwar im Orient vor dem Offertorium, an welches das feierliche, in der Consecration gipfelnde Danksagungsgebet (Präfation) sich anschloß, ersehen wir aus den apostolischen Constitutionen (VIII, 11) und aus Cyrill von Jerusalem (catech. myst. V. 2), welcher den Neugetauften ausdrücklich erklärt, das Waschen der Hände beim Gottesdienst sei ein Sinnbild, daß man von Sünden und Ungerechtigkeiten im Handeln rein sein sollte. Unmittelbar vor Beginn ihrer mittlerischen Thätigkeit, die sich als Darbietung der Oblationen des Volkes, als mittlerisches Beten und als Opfern Namens Christi vollzog, gaben hiernach im Orient die Priester schon seit ältester Zeit dem Verlangen Ausdruck, reine Hände im Sinne des Apostels zu erheben. Im Abendlande wusch, wie wir aus den ältesten römischen Ordines (I. II. VI) ersehen, der celebrirende Bischof die Hände erst unmittelbar nachdem er die Opfergaben in Empfang genommen, also bevor er die Hände zum mittlerischen Opfergebet in Secrete, Präfation und Canon erhob; im sechsten Ordo wird die Händewaschung des Celebrans an dieser Stelle als altherkömmlich (ab antiquis patribus) bezeichnet und als Zweck derselben angegeben: ut Pontifex, qui *coelestem panem accepturus est*, a terreno pane, quem jam a laicis accepit (im Offertorium nämlich) manus lavando expurget. Daß hier der Händewaschung wenigstens nicht ausschließlich eine materielle Bedeutung (Reinigung der Hände wegen vorausgegangener Inempfangnahme der Opferbrode Seitens der Laien) beigelegt werden wolle, ist aus dem Hinweis auf das Himmelsbrod klar; um dieses würdig in die Hand nehmen zu können, ist innere Reinheit erforderlich, und an diese sollte, nachdem das irdische Brod in Empfang genommen war, die Händewaschung mahnen, und sollte dem Verlangen nach ihr Ausdruck geben. Die specielle Beziehung der Händewaschung auf die Berührung des Opferleibes Christi tritt noch deutlicher hervor, seitdem man nach der Incensation beim Offertorium nicht mehr die Hände, sondern nur noch die vier Consecrationsfinger wäscht, eine Praxis, welche vom XIV. römischen Ordo, übrigens mit dem Beifügen, daß sie nicht in der ganzen römischen Kirche eingebürgert sei, empfohlen wird, mit der Mahnung: et attendat, quod tunc (nach dieser Waschung) cum duobus digitis, videlicet pollice et indice utriusque manus, cum quibus tractare debet sacram hostiam, nihil aliud tangat usque post communionem. Dermalen ist es ausdrücklich vorgeschrieben (Rit. celeb. VII. 6), daß der Celebrans nach dem Offertorium nur die Consecrationsfinger wasche[2], welche sofort nach der Communion,

[1] Also hatten die Waschungen einen religiösen Zweck und darum symbolischen Charakter.

[2] Das Caerem. episc. II. 8. n. 64 schreibt dem Bischof zwar vor: lavet manus more solito; daß aber hier das Waschen der Consecrationsfinger und nicht der Hände gemeint sei, welche der Bischof unmittelbar vor dem Offertorium wäscht, ist klar. In der Ambrosianischen Liturgie findet das Waschen der genannten Finger unmittelbar vor dem „Qui pridie pateretur" statt, wodurch die Beziehung auf das Berühren des Corpus

um allenfallsige Profanation adhärenter kleiner Hostientheilchen zu verhüten, über dem Kelche abluirt werden. Daß dieses Waschen der Consecrationsfinger nach dem Offertorium ausschließlich mit Beziehung auf die nachfolgende wiederholte Berührung der heiligen Hostie geschieht, ist klar. Nun wäscht aber, wie der Bischof, so auch jeder Priester die Hände schon unmittelbar bevor er die Paramente anlegt (*Durand* IV. c. 4), ferner der Bischof, welcher in sensu eminenti Mittler seines Volkes ist, ein zweitesmal unmittelbar vor dem Offertorium (Innoc. III. de myst. altar. II. 55). Diese Händewaschung bezieht sich, wie ehedem die Waschung bei dem alttestamentlichen Hohenpriester und Priester, auf den ganzen Act der eucharistischen Feier, speciell auf jene mittlerischen Gebete, welche am Altare mit ausgestreckten Händen gesprochen werden (Collecte u. s. w., Präfation, Canon), ist sinnenfälliger Ausdruck des Bedürfnisses und Verlangens nach innerer Reinigung, um das ganze nachfolgende servitium, welches in Gebet und Opfer sich vollzieht, würdig vollbringen zu können; passend wird daher bei der Händewaschung vor der heiligen Messe gebetet: Da, Domine, virtutem manibus meis, ad abstergendam *omnem* maculam, ut sine pollutione *mentis* et corporis *valeam tibi servire;* nicht bloß körperlich, sondern auch seelisch rein soll der Priester bei dem mittlerischen Dienst am Altare sein, daher die Bitte, Gott möge ihm jetzt, da er eben die Hände wäscht (manibus meis = mihi manus lavanti; pars pro toto) die (übernatürliche) Kraft verleihen, alle Makeln[1], auch die inneren, zu beseitigen, letztere durch Reue und durch Aneignung sündetilgender Gnade (virtus Dei), nach welcher der Celebrans eben im Händewaschen als symbolischem Acte verlangt. — Wie unmittelbar vor dem Anlegen, so wäscht der Priester auch gleich nach dem Ablegen der Opfergewänder die Hände. Diese Händewaschung ist dem Priester zwar nicht ausdrücklich vorgeschrieben, aber altherkömmlich (*Durand*, Rationale IV. 55. n. 1); der Bischof wäscht die Hände vorschriftsgemäß nach genossener Ablution, unmittelbar bevor er die Communio liest, dann aber nach dem Ablegen der Gewänder nicht mehr[2]. Was bedeutet diese Händewaschung nach vollbrachter Opferhandlung? Keinenfalls hat sie den Zweck, zu verhüten, daß an den Consecrationsfingern klebende Fragmente profanirt werden, denn diesem Zwecke dient ja vollgenügend die ablutio digitorum über dem Kelche und die sumptio ablutionis. Vielleicht soll diese letzte Händewaschung eine Art Grenzscheide zwischen Heiligem und Profanem bilden, soll sie den Celebrans, bevor er seine Hände wieder den Alltagsgeschäften zuwendet, noch erinnern, die Handlung, welche er soeben vollbracht, sei eine hochheilige, für welche eben darum die höchste munditiea erforderlich ist, und ihn ermahnen, daß er diese munditiea auch nach seinem Weggang vom Altare inmitten des Alltagslebens zu bewahren sich bemühe. Manche Rubricisten wollen, daß man das Wasser dieser letzten Händewaschung in's Sacrarium oder doch nicht an einen profanen Ort schütte, und daß zum Abtrocknen der Hände nach dieser Waschung ein eigenes, von dem bei der Händewaschung vor der heiligen Messe gebrauchten verschiedenes Manutergium bereit ge-

Domini noch deutlicher ausgedrückt wird. In vielen Diöcesen (vgl. z. B. Missale August. 1555) fand die Händewaschung des Priesters intra missam nach dem Sanctus, unmittelbar vor Beginn des Canon (*preces* canonicae) statt.

[1] Der Bischof betet: ad abstergendam omnem maculam *immundam*. Das schwierige „da virtutem manibus" könnte möglicher Weise auch so gedeutet werden: gib mir Gnade für all mein (sittliches) Handeln, auf daß ich durch Vollbringung guter Werke, die ja auch satisfactorisch sind, meine Seelenmakeln tilge.

[2] An manchen Orten besteht der Usus, daß der Bischof nach dem Ablegen der heiligen Gewänder, unmittelbar bevor er die Cappa magna nimmt, nochmals die Hände wäscht; diese Praxis hat schon Catalani (Comment. in Caerem. episc. II. pag. 64) mit Recht als eine ganz und gar unmotivirte erklärt.

halten werde. Mir scheint dieß wenigstens nicht nothwendig zu sein, da die Finger, mit welchen man das Allerheiligste berührt hat, ja schon eigens abluirt wurden, und daher auch diese letzte Handwaschung im Grund genommen rein symbolischer Natur ist. Dieser Ansicht entspricht die bei uns herrschende Praxis. — Wiewohl auch die Leviten beim Opferact mitthätig, in ihrer Art cooperatores sacrificii sind, so ist ihnen doch eine Händewaschung etwa vor der heiligen Handlung nicht vorgeschrieben; das mittlerische Erheben der Hände zu Gebet und Opfer ist eben nur Sache des Celebrans, und darum consequent auch nur ihm liturgische Händewaschung vorgeschrieben. — Es wurde oben betont (S. 613), daß ein Erheben der Hände im altchristlichen Sinne, eine extensio vel expansio manuum bei Spendung der Sacramente und Sacramentalien, deßgleichen beim Stundengebet regelmäßig nicht vorkomme, worin der Grund liegen mag, warum für dieselben eine Händewaschung nicht vorgeschrieben ist. Eine solche verlangt das römische Rituale vom Priester (nicht auch vom Bischof) nur vor der Taufe, wohl aus dem Grund, weil er dabei das hochheilige Chrisma (vgl. S. 329) berühren muß, sodann vom Priester und Bischof vor und nach Spendung der Communion außerhalb der Messe wegen der unmittelbaren Berührung des allerheiligsten Leibes Christi; für die Exposition, bei welcher unmittelbare Berührung nicht stattfindet, ist eine lotio manuum nicht vorgeschrieben, auch nicht für die heilige Oelung, wie ja bekanntlich das oleum infirmorum nach seiner Weihe auch nicht gleich dem Chrisma und Katechumenenöl liturgisch adorirt oder salutirt wird. Uebrigens besteht in manchen Diöcesen (cf. Acta Mediolan.) die Vorschrift, auch vor der heiligen Oelung und vor der Spendung von Sacramentalien die Hände zu waschen.

c. An die Stelle der altchristlichen Händewaschung beim Eintritt in die Kirche Seitens der Laien ist die Besprengung mit Weihwasser getreten, das in einem größeren Becken aus Stein oder in einem kleineren Metallgefäße in nächster Nähe der Kirchenthüren sich befindet. Diese Besprengung ist nicht bloß symbolischer Ausdruck des Bedürfnisses und Verlangens nach innerer Reinigung, sondern bewirkt, wenn sie in andächtiger, reumüthiger Stimmung vollzogen wird, Vergebung läßlicher Sünden, sei es nun, daß diese Wirkung des geweihten Wassers ex opere operato oder ex opere operantis erfolge, wovon in der speciellen Liturgik, in der Lehre von den Sacramentalien, näher die Rede sein wird. An allen Sonntagen, die ja auch Tage der wöchentlichen Erinnerung an unsere Entsündigung und Auferstehung mit Christo in der Taufe sind und an welchen daher seit Alters Wasserweihe stattfindet, werden die Gläubigen vor Beginn der Liturgie auch noch durch den Celebrans ex officio behufs möglichst intensiver Reinigung für die nachfolgende Opferfeier mit Weihwasser besprengt und in dieser Aspersion eine Personalbenediction mit vorwiegend lustrativem Charakter an ihnen vollzogen, wie später in der Lehre von den Sacramentalien wird dargethan werden. Wo und solange (auch im Abendlande theilweise noch im frühesten Mittelalter) den Gläubigen beim Communionempfang die consecrirte Hostie in die Hände (den Männern in die unbedeckten, den Frauenspersonen in die mit einem Linnentüchlein bedeckten) gelegt wurde, war denselben vorausgehende Waschung der Hände, oft auch des Gesichtes, vorgeschrieben (*Martene*, de antiq. eccl. rit. lib. I. cap. 4. art. 10. n. 8).

§ 47.

Das Brustklopfen in der Liturgie.

Mit der rechten Hand (resp. mit vier — nach der Consecration mit drei — an einander gelegten und etwas eingekrümmten Fingern, nicht mit der Handfläche) schlagen die liturgischen Personen und nach deren Vorgang auch

die Laien an die Brust, und zwar nicht nur wenn sie in Worten sich als Sünder bekennen (beim Confiteor, beim Nobis quoque peccatoribus, beim Domine non sum dignus, beim Peccatores in der Allerheiligenlitanei), sondern auch, wenn sie, ohne gerade in Worten sich als Sünder zu erklären, schuldbewußt und reuezerknirscht zum Gottmenschen, zum sündetilgenden Opferlamm um Erbarmen und um den aus der Sündenvergebung stammenden übernatürlichen Frieden flehen (beim Propitius esto und beim Agnus Dei in Messe und Litanei). Dieses Schlagen an die Brust, resp. auf das sündenbefleckte Herz ist jederzeit ein augenfälliges Sündenbekenntniß und zugleich Ausdruck vorhandener Zerknirschung der Seele.

a. Nach biblischer Anschauung ist das von der Brust umschlossene menschliche Herz Centrum der ganzen Persönlichkeit, Mittelpunkt nicht bloß aller Affecte, sondern auch der Willensbestrebungen, ja selbst der Gedanken (Röm. 1, 21; 2, 14—15); und der göttliche Heiland hat ausdrücklich das Herz als die Quelle erklärt, aus welcher alles Böse stammt (Matth. 15, 18—19). Dem Herzen nun als Quell der Sünde gilt die liturgische *tunsio vel percussio pectoris*, dieses Schlagen an die Brust, welches schon im neuen Testament nicht bloß als Gestus der Furcht und Angst eines aufgeschreckten Gewissens (Luk. 23, 48), sondern auch als sinnenfälliger Ausdruck aufrichtigen Schuldbewußtseins und reuevoller Zerknirschung unter den Augen der göttlichen Majestät erscheint (Luk. 18, 13). Aus mehreren Stellen des hl. Augustin ersehen wir, daß die Gläubigen seiner Kirche beim Gottesdienst häufig an die Brust klopften, und zwar nicht etwa bloß bei der fünften Bitte des Vaterunsers: „dimitte nobis debita nostra" (sermo 351), sondern auch in Fällen, wo es gar nicht motivirt war. In der Einleitung zum 117. Psalm sagt er nämlich: „ubi hoc verbum (confessio) lectoris ore sonuerit, continuo strepitus pius pectora tundentium sequitur" und erklärt er sofort, das Wort confessio bedeute nicht bloß Bekenntniß der Sünden, zu welchem allein das Brustklopfen paßt und gehört, sondern auch Lobpreis (confessio laudis) der göttlichen Majestät. Zu verschiedenen Malen erwähnt der Heilige sodann in seinen Reden, daß bei der Bitte des Vaterunsers: „et dimitte nobis debita nostra" der celebrirende Priester sowohl als das Volk an die Brust schlage.

b. Wenn wir bei der Liturgie, also unter Gottes Angesicht, an die Brust schlagen, so liegt darin ein augenfälliges, das mündliche Confiteor begleitendes oder auch selbständiges Bekenntniß, daß unser Herz durch unsere eigenste Schuld (mea culpa) von Sünde befleckt sei, darum Züchtigung (wie ja das Schlagen eine solche ist) verdient habe, daß es aber jetzt in Reueschmerz zerschlagen und gebrochen sei, weßhalb Gott die Sünde verzeihen möge, eingedenk der Worte des Psalmisten: cor *contritum* (נִדְכֶּה; zerbrochen, zerschlagen) et humiliatum Deus non despicies (Ps. 50, 19). Es wäre keine tunsio vel percussio, wenn man mit den Fingerspitzen die Brust etwa bloß zart berühren würde, als wollte man einfach auf das Herz als Quelle der Sünde hinweisen; die Handbewegung muß, wenn ihre symbolische Bedeutung gewahrt bleiben soll, den Eindruck des Schlagens machen, das allerdings nicht gerade hörbar zu sein braucht, obgleich Augustin von einem *strepitus* pius redet. Mit Rücksicht darauf, daß die Sünden dreierlei Art sind, solche in Gedanken, in Worten und Werken, wird beim Confiteor (auch beim Agnus Dei und Domine non sum dignus) dreimal an die Brust geschlagen und zwar bei mea *culpa* etc., um auszudrücken, daß wir die Sünde, um deren Vergebung wir flehen, als unser eigenstes Werk erkennen, was ja Grundbedingung einer wahren Reue ist. — So oft der

Liturg an die Brust schlägt, thun es auch die Laien, deren Mittler er ist; sie thun es aber auch außerdem noch öfters, z. B. nach dem Eintritt in die Kirche, wenn sie sich niedergekniet und mit dem Kreuz bezeichnet haben; soll es ja für uns immer das Erste sein, wenn wir vor Gottes Majestät erscheinen, daß wir uns als Sünder vor ihm demüthigen und Acte der Reue erwecken. Besonders lebhaft fühlen wir uns als arme Sünder, wenn der Gottmensch im heiligsten Sacrament in unserer unmittelbarsten Nähe ist, wenn wir mit unserem Sinnenauge die Gestalten schauen, die seine Glorie verhüllen; sehr natürlich daher, daß die Gläubigen bei der Elevation, beim Segen mit dem heiligsten Sacrament sich nicht bloß einfach bekreuzen, sondern damit auch dreimaliges Schlagen an die Brust verbinden.

§ 48.

Entblößen und Bedecken des Hauptes bei der Liturgie.

1. Während bei den Juden die Liturgen sowohl als das Volk im Gottesdienst bedeckten Hauptes waren, galt unter den Christen seit Apostel-tagen die Vorschrift (I Kor. 11, 4), daß der Mann, weil frei in Christo, entblößten Hauptes, das Weib hingegen zum Zeichen ihrer Abhängigkeit vom Manne (wenigstens in der Kirche) verschleierten, resp. bedeckten Hauptes bete. Selbstverständlich hielten sich an das Gesetz „vir aperto oret capite" auch die Liturgen bei allen ihren Gebeten, die sie bei der Opferfeier und sonst beim Gottesdienste sprachen, wodurch nicht ausgeschlossen ist, daß die liturgischen Personen gleichwohl schon in alter Zeit eine eigene, von Amtswegen ihnen zustehende Kopfbedeckung hatten, deren sie sich bei solchen Amtshandlungen bedienen mochten, die ausschließlich oder doch vorwiegend jurisdictioneller Natur, sohin nicht Gebetsacte waren. Uebrigens sind die Nachrichten über den habitus capitis, über das Entblößen und Bedecken des Hauptes Seitens der Liturgen aus alter und auch noch aus mittlerer Zeit sehr spärlich; die jetzt giltigen ziemlich detaillirten Bestimmungen über die opertio et apertio capitis bei der Liturgie beruhen alle auf den einschlägigen Anschauungen und Vorschriften des hl. Paulus im ersten Korintherbrief Kap. 11, V. 3—16, die wir daher unten etwas näher besprechen müssen.

a. Aus dem Buche Exodus wissen wir, daß der jüdische Hohepriester und die Priester bei ihren liturgischen Verrichtungen (Opfern, Segensprechen) eine Kopfbedeckung trugen (Lev. 8, 13 ff.), der Hohepriester eine höhere, turbanartige (Miznephet: 28, 39; LXX μίτρα) mit dem Goldblech (Ziz: 28, 35; bei den LXX πέταλον) an der Stirne, die Priester eine ähnliche, aber etwas niedrigere (Migbaah: 28, 40; bei den LXX κίδαρις), beide aus Linnenstreifen zusammengewunden. Die Sitte, gemäß welcher auch der jüdische Laie noch jetzt an heiliger Stätte (in der Synagoge) bedeckten Hauptes ist und über seine gewöhnliche Kopfbedeckung (bei uns den Hut) bei gewissen Gebeten (z. B. dem Kriath Sch'ma) und bei der feierlichen Thoralesung noch eine eigene Kopfhülle, den Gebetsmantel (Thallit) ausbreitet, reicht sicherlich in die vorchristliche Zeit hinauf, da Paulus (II Kor. 3, 14) auf ein κάλυμμα, auf eine bei Lesung des mosaischen Gesetzes gebräuchliche Kopfhülle hindeutet. Der gläubige Jude war und ist sich bewußt, daß er an heiliger Stätte vor Gott stehe, vor dessen Majestät selbst die Engel ihr Angesicht verhüllen (Isai. 6, 2) und vor dem um so mehr der sündige Mensch (Ps. 23, 3), der Knecht des Gesetzes zittern und in ehrfurchtsvoller Scheu sein Angesicht verhüllen muß; daher

trug und trägt der Jude an heiliger Stätte auf seinem Haupte ein *velamen* und hatte der Priester, da er verhüllten Hauptes nicht functioniren konnte, beim heiligen Dienst wenigstens eine Kopfbedeckung. Vor Gottes Angesicht sein Haupt verhüllend und resp. bedeckend, bekennt der Jude, daß er noch Knecht des Gesetzes und als solcher weder würdig noch fähig sei, den Lichtglanz des göttlichen Angesichtes zu schauen (II Kor. 3, 7); „Ego *servus* tuus et filius ancillae tuae" — das ist der Sinn des Gebetsmantels und der priesterlichen Kopfbedeckung beim Gottesdienst der Juden.

Auch im Heidenthum (wenigstens bei den Römern) pflegten Opferpriester und Opfernde in actu sacrificii[1] ein Velamen auf das Haupt zu legen, sicherlich nicht bloß, um vor Zerstreuung sich zu bewahren (cf. Cyrill. Hieros. Procatech. n. 9), sondern allermeist aus heiliger Scheu vor der gegenwärtig gedachten Gottheit (Virg. Aen. III. 403 sqq.). In begeisterten Worten preist der hl. Cyprian (de laps. c. 2) jene Confessoren glücklich, welche sich nicht zu Götzenopfern hatten zwingen lassen, oder wie Cyprian es auch ausdrückt, die ihr Haupt frei erhielten von der „corona diaboli", von dem „velamen impium ac scelestum", womit man bei den Götzenopfern das Haupt verhüllte. Wohl im Gegensatz gegen Heiden sowohl als gegen Juden betont Tertullian in seinem Apologetikum (c. 30), daß die Christen *nudo* capite, entblößten Hauptes beten und fügt als Grund bei *„quia non erubescimus"*; Heiden und Juden standen wie Sklaven in Furcht und Zittern, als erubescentes vor Gott und verhüllten daher oder bedeckten ihr Haupt; der Christ aber weiß sich als versöhnt mit Gott in Christo, als Kind Gottes, als Bruder und Adelsgenossen des im Himmel thronenden Christus und erhebt daher beim Gebet mit freudiger Zuversicht seinen übrigens bescheidenen Blick zum Himmel (Cypr. de orat. 6), und um dieß ungehemmt zu können, betet er ohne velamen capitis, ist er beim Gottesdienst entblößten Hauptes. Es mag immerhin seine Richtigkeit haben, daß bei den Griechen die freien Männer im öffentlichen Leben zum Zeichen ihrer Freiheit unbedeckten Hauptes erschienen, die Sklaven dagegen vor ihren Herren bedeckten Hauptes stehen mußten, so daß nach heidnisch-hellenischer Anschauung das Entblößtsein des Hauptes beim Mann Symbol der Freiheit, das Bedecktsein dagegen Symbol der Unselbständigkeit und Unterwürfigkeit gewesen wäre; allein daß die Paulinische Vorschrift I Kor. 11, 4 ff., welche für die ganze Kirche maßgebend wurde, lediglich durch solch eine griechische Particularsitte veranlaßt sei, ist nicht recht glaubwürdig; doch ziehen wir diese Paulinische Vorschrift, von der Chrysostomus (Hom. 26 über I Kor. n. 5) sagt, daß der ganze Erdkreis sie angenommen habe, nun etwas näher in Betracht.

b. Der Apostel hatte wie überall (I Kor. 11, 16) so auch in Korinth angeordnet (11, 2), daß in der gottesdienstlichen Versammlung die Männer entblößten Hauptes, die Frauenspersonen (auch die nichtverheiratheten) verschleiert seien[2]. Gegen diese Vorschrift scheinen in Korinth zunächst nur Frauenspersonen gefehlt zu haben, indem sie unverschleiert beim Gottesdienst auftraten; solchem Mißbrauch gegenüber schärft der Apostel die Regel ein, nur der christliche Mann solle beim Gottesdienste entblößten Hauptes sein, solle entblößten Hauptes beten, denn nur er sei als lediglich von Christus, seinem Haupte, abhängig, sonst frei, während das christliche Weib auch vom Manne abhängig sei, auch ihm unterwürfig sein müsse und zum Zeichen dieser ihrer Abhängigkeit (beim Gottesdienste) den Schleier zu tragen habe. Diesen Schleier bezeichnet der Apostel kurzweg als ἐξουσία auf

[1] Die Flamines durften niemals barhaupt erscheinen.

[2] Paulus gab diese Vorschrift kraft seiner apostolischen Autorität, so daß sie wohl als apostolische Satzung, nicht aber als göttliches und darum unabänderliches Gebot zu gelten hat, wie letzteres der rigoristische Tertullian behauptet hat.

dem Haupte des Weibes, d. i. als Zeichen ihres Unterworfenseins unter den Mann, welcher in seiner schon durch die Schöpfung begründeten Superiorität über dem Weibe als Abbild und Abglanz des allbeherrschenden Gottes erscheine (V. 7). Aber, so konnte man mit Recht fragen, ist denn nicht auch das weibliche Geschlecht, obschon aus der Rippe des Mannes genommen (V. 9), in Christo erhöht worden, ist nicht auch das christliche Weib Kind Gottes, frei in Christo und insofern berechtigt, freien, zuversichtlichen Blickes und darum ohne Kopfbedeckung zu Gott emporzuschauen und zu beten, und hat nicht Paulus selber gelehrt: „In Christo Jesu neque masculus neque femina; omnes enim vos unum estis in Christo Jesu“ (Gal. 3, 28)? So scheinen die Frauenspersonen bereits zur Zeit Pauli in Korinth und nachmals in Karthago, sowie auch anderwärts argumentirt und darum den Schleier beim Gottesdienst abgelegt zu haben. Allein der Apostel wollte eben, daß gerade beim Gottesdienst, wo die religiösen Ueberzeugungen am tiefsten und wirksamsten sich befestigen, im Weibe das für den geordneten Bestand der Societät und speciell der christlichen Ehe so wichtige Bewußtsein ihrer in der Schöpfung begründeten und darum auch in Christo nicht aufgehobenen Unterordnung unter den Mann immer wieder auf's Neue verlebendigt werde. Nach dem ganzen Zusammenhang der Argumentation des Apostels zu urtheilen, wollte er keineswegs bloß die verheiratheten Frauen, die ja schon im Heidenthum bei der Eheabschließung das velamen nuptiale erhielten, verpflichten, beim Gottesdienst verschleiert zu erscheinen, sondern alle (erwachsenen) Frauenspersonen, das Weib im weiteren Sinne des Wortes. So wurde die Vorschrift zu Tertullians Zeit (cf. de velandis virgin. und de oratione c. 22) in Korinth und anderwärts gedeutet, während in Karthago nur die verheiratheten Frauenspersonen velato capite, die nicht verheiratheten hingegen und speciell die virgines Deo devotae entblößten Hauptes beim Gottesdienst erschienen, auch wenn sie sonst außerhalb der Kirche dem Herkommen gemäß sich zu verschleiern pflegten. Im Abendlande, wo die Sitte der Verschleierung im öffentlichen Leben nicht herrschend war, trugen die Frauenspersonen der apostolischen Vorschrift wohl von Anfang an dadurch Rechnung, daß sie beim Gottesdienst wenigstens nicht barhaupt, sondern mit der landesüblichen Kopfbedeckung erschienen. Erst in neuester Zeit ist auch in unseren Gegenden selbst auf dem Lande die Unsitte aufgekommen, daß erwachsene Weibspersonen entblößten Hauptes, ohne alle Kopfbedeckung beim Gottesdienst erscheinen. Solchen gegenüber sollte der Seelsorger die apostolische Vorschrift nachdrucksam geltend machen, denn es liegt in deren Uebertretung, wie schon der hl. Chrysostomus (26. Hom. über den ersten Korintherbrief) so schön ausgeführt hat, eine Art Revolution von Seiten des Weibes gegen den Mann, gegen die von Gott ihm verliehene Superiorität. Nach dem Vorgang verschiedener Synoden hat noch der hl. Karl Borromä seinem Klerus wiederholt eingeschärft, darauf zu bestehen, daß Personen des weiblichen Geschlechtes nie anders als bedeckten Hauptes in der Kirche erscheinen, und Solche, die unbedeckten Hauptes bei der Firmung, vor dem Beichtstuhl und an der Communionbank erscheinen, entschieden zurückzuweisen, und noch in neuester Zeit (1859) hat der Cardinalvicar Patrizi in Rom den Beichtvätern befohlen, den Frauenspersonen, die sich weigern, ehrbar gekleidet und bedeckten Hauptes beim Gottesdienst zu erscheinen, sogar die Absolution zu verweigern [1].

Ist das Verhältniß der Unterordnung des Weibes unter den Mann auf Grund der Schöpfung mehr allgemeiner Natur, so wird durch den Abschluß der Ehe ein ganz specifisches Abhängigkeitsverhältniß begründet und hat man daher in altchristlicher Zeit bei der Eheschließung, die kurzweg velatio nuptialis hieß (Sacram.

---

[1] Vgl. über den in Rede stehenden Gegenstand des Näheren meinen Artikel im Augsburger Pastoralbl. Jahrg. 1860, Nr. 41.

Leonian.), einen (purpurrothen) Schleier auf das Haupt der Braut gelegt und sie dadurch als die Hörige ihres Mannes im Sinne von Ephes. 5, 22 ff. charakterisirt. Die Jungfrau, welche aus Liebe zu Christus ewige Keuschheit gelobte (virgines devotae), bezeichnet schon Tertullian (de orat. c. 22) als **Braut Christi** in besonderem Sinne; „du bist", so ruft er ihr zu, „Christo vermählt; ihm hast du deinen Leib zu eigen gegeben, handle nun auch der Anleitung deines Bräutigams entsprechend. Wenn er den Bräuten Anderer (d. i. den gewöhnlichen Bräuten und Frauen) sich zu verschleiern befiehlt, um wieviel mehr wird er es den seinigen?" Gar bald scheint es allgemeiner Gebrauch geworden zu sein, den gottverlobten Jungfrauen, den mystischen Bräuten Christi, zum Zeichen ihrer ganz besonderen Abhängigkeit von ihrem Bräutigam bei Ablegung des Gelübdes den Schleier zu geben, das **heilige** velamen nuptiale, dessen schon die älteren Väter Erwähnung thun und das in einem feierlichen liturgischen Acte (velatio virginis) durch den Priester, später regelmäßig durch den Bischof überreicht und dann zeitlebens getragen wurde; Innocenz I. (epist. ad Victric. Rhotomag.) sah sich schon genöthigt, gegen diejenigen Frauenspersonen, „welche sich geistiger Weise mit Christus vermählten und vom Priester verschleiert zu werden verdienten", nachmals aber ihr Gelübde brachen, strenge kirchliche Strafen zu verhängen (vgl. Kemptener Bibl. d. Kirchenv., Papstbr. Bd. III. S. 22 ff.; dazu Bd. II. S. 463 ff.). Bis zur Stunde ist überall der **Nonnenschleier**, welcher (vom Bischof oder seinem Delegirten) feierlich gesegnet und bei der „benedictio et consecratio virginum" (Pontif. roman.) überreicht wird, das specifische Zeichen für das „Desponsari summi Dei filio", und spricht der Bischof bei dessen Darreichung: „Accipe *velamen sacrum*, quo cognoscaris mundum contempsisse, et *te Christo Jesu* veraciter humiliterque toto cordis annisu *sponsam perpetualiter subdidisse.*" Nach Vorschrift des römischen Pontificale muß der Nonnenschleier den ganzen Kopf usque ad oculos bedecken und auf Schultern und Brust herabreichen, ähnlich wie schon Tertullian vom Schleier der Frauenspersonen überhaupt es forderte, da er schrieb: „Sciant[1], quia *totum caput* mulier est. Limites et fines ejus eousque porriguntur, unde incipiat vestis. Quantum resoluti crines (mulieris) occupare possunt, tanta est velaminis regio, ut *cervices quoque ambiantur*. Ipsae enim (cervices — der halsstarrige Nacken) sunt, quas subjectas esse oportet, propter quas *potestas* (der Schleier als Zeichen des Unterworfenseins) supra caput haberi debet, velamen *jugum* illarum (cervicum) est" (De veland. virg. sub finem).

c. Daß gleich den männlichen Laien auch die **liturgischen Personen** seit ältester Zeit beim Gottesdienst entblößten Hauptes waren, daß sie den officiellen Gebets- und Opferdienst aperto capite vollzogen, wird meines Wissens von den altchristlichen Schriftstellern zwar nicht ausdrücklich berichtet, ist aber im Hinblick auf I Kor. 11, 3 selbstverständlich. Beachtenswerth dürfte sein, daß auf alten Abbildungen, z. B. auf den Mosaiken in S. Vitale zu Ravenna (aus dem sechsten Jahrhundert) die Päpste, Bischöfe und übrigen Kleriker stets entblößten Hauptes, dagegen Kaiser und christliche Frauen bedeckten Hauptes sind. Gleichwohl lassen die uralten Nachrichten über das πέταλον (der Stirnplatte des jüdischen Hohenpriesters entsprechend) der Apostel Johannes und Jakobus, über die κίδαρις (bei den LXX die Kopfbedeckung des mosaischen Hohenpriesters) des Gregor von Nazianz, über die infulae clericales bei Papst Gelasius erschließen, daß auch die christlichen Liturgen — wohl im Hinblick auf die jüdischen Hohenpriester und Priester — schon frühe eine amtliche Kopfbedeckung annahmen, die sie aber nicht beim Opfer und

[1] Er hat I Kor. 11, 3 ff. im Auge.

[2] Er redet von Solchen, die mehr nur eine Kopfbinde als ein eigentliches velamen trugen.

liturgischen Gebet, sondern — wie es noch jetzt geschieht — bei anderen amtlichen Handlungen gebrauchten. Nachweislich seit dem achten Jahrhundert unterschied man im Abendlande infulae pontificales und sacerdotales; übrigens waren diese alten infulae noch keine eigentliche, volle Kopfbedeckung, sondern bandartige Zierstreifen, die um den Kopf gelegt wurden und auf die Schultern herabwallten. Seit dem 11. Jahrhundert sodann fand durch's ganze Abendland hin die (aus dem Orient stammende) Mitra, die von Anfang an schon eine eigentliche Kopfbedeckung war, allmählich Verbreitung. Auffallend ist, daß weder die älteren römischen Ordines, noch die liturgischen Schriftsteller des früheren Mittelalters einer eigenen Kopfbedeckung der Liturgen Erwähnung thun, wenn wir nicht den (im späteren Mittelalter mit Zierstücken oder Paruren ausgestatteten) Amictus als solche betrachten wollen, welcher seit dem achten Jahrhundert überall im Gebrauch war und beim Hingang zur Opferfeier und beim Weggang über den Kopf gezogen wurde. Wie die Gebete am Altar, so verrichteten die Kleriker wenigstens im früheren Mittelalter auch das Chorgebet noch regelmäßig entblößten Hauptes; wo große Kälte oder körperliche Schwäche es forderten, wurde für's Chorgebet allmählich gestattet (*Martene*, de antiq. monach. rit. lib. I. n. 75), bei jenen Theilen desselben, die sitzend verrichtet wurden, auch das Haupt zu bedecken, wie das auch jetzt noch geschieht. Die Mönche bedienten sich für diesen Zweck schon im Mittelalter wie noch dermalen der Kapuze, die an der Cuculle oder am Scapulier befestigt war, die Canoniker der Almutzen oder des erst im späteren Mittelalter in allgemeinen Gebrauch gekommenen pileus, der sich, wie später gezeigt wird, zum Birret umgestaltete, welches gegenwärtig die regelmäßige Kopfbedeckung aller jener liturgischen Personen ist, die nicht Bischöfe sind oder ein Privilegium (den usus mitrae) haben. Bei der Liturgie selber bedient sich auch der Papst gleich den Bischöfen der Mitra (simplex, auriphrygiata, pretiosa); nur bei großen Festlichkeiten und auch da nur auf dem Wege zur und von der Kirche trägt er als oberster Gewalthaber auf Erden die Tiara, auch Triregnum genannt, eine Mitra, mit der seit Urban V. drei Kronen (früher nur zwei) verbunden sind.

2. In den Vorschriften, welche die Rubriken unserer liturgischen Bücher (Missale, Pontificale, Ceremoniale, Rituale) über Entblößung und Bedeckung des Hauptes Seitens der liturgischen Personen enthalten und in welchen der Usus, wie er im Laufe der Jahrhunderte sich entwickelt hat, als schriftlich fixirt erscheint, ist ein doppelter Gesichtspunkt eingehalten. Wo nämlich der Liturg bei seinen Functionen eigentlich oder gar ausschließlich betet, ist für ihn wie für jeden christlichen Mann die apostolische Vorschrift maßgebend: vir aperto oret capite, und erscheint der Liturg hierin als den männlichen Laien gleichgestellt. Nun ist aber der Liturg nicht einfachhin Laie, sondern wie das Weib sich vom Manne durch ihr specifisches Abhängigkeitsverhältniß unterscheidet, so ist der Liturg vom bloßen Laien durch jenes geheimnißvolle, tief realistische Abhängigkeitsverhältniß unterschieden, in welches er durch die Ordination zu Christus als dem Erlöser des Geschlechtes getreten ist (vgl. S. 11), dem er sich behufs der Fortführung des Erlösungswerkes in der Kirche als dienendes Organ, als minister hingegeben, unter dessen ἐξουσία er sich in ganz specieller Weise und für immer gestellt hat, weßhalb sich Paulus in seiner Eigenschaft als Apostel mit Vorliebe δοῦλος Ἰησοῦ Χριστοῦ nennt (Röm. 1, 1. Gal. 1, 10. Phil. 1, 1. Tit. 1, 1), wie deßgleichen die übrigen Apostel gethan haben (Apg. 4, 29. Jakob. 1, 1. II Petr. 1, 1. Jud. 1). Als δοῦλος Ἰησοῦ Χριστοῦ nun charakterisirt den Liturgen seine (wie immer beschaffene) officielle Kopf-

bedeckung bei der Liturgie; diese Kopfbedeckung ist die ἐξουσία Christi als des Mittlers über seinem Haupte (I Kor. 11, 10), kennzeichnet ihn vor allem Volke als *minister* Christi, der eben als Minister seines Herrn in dessen Autorität auftritt und thätig ist. Daher erscheint der Liturg bedeckten Hauptes bei allen jenen Amtshandlungen, die nicht ausschließlich oder doch nicht primär Gebetsacte, sondern wenigstens vorwiegend auctoritativer — wenngleich auch mittlerischer Natur sind.

a. Fassen wir zunächst die für den einfachen Priester und die übrigen Kleriker geltenden Vorschriften in Beziehung auf das liturgische Entblößen und Bedecken des Hauptes in's Auge, so gilt hier die ausnahmslose Regel: Bei der Feier des heiligsten Opfers, welches als actus sacrificii die erhabenste λατρεία und mit welchem durchgängig auch mündliches Gebet verbunden ist, muß der Priester und müssen die ministri sacri, so lange sie am Altare und resp. auf demselben stehen, entblößten Hauptes sein; nur beim Hingang aus der Sacristei zum Altare und auf dem Rückweg von da, sodann während des Sitzens auf den Sedilien beim Gloria und Credo sind die Liturgen bedeckten Hauptes, weil sie hier nicht Orantes, aber gleichwohl als δοῦλοι Χριστοῦ anwesend sind, als solche das Amtsgewand und darum auch die amtliche Kopfbedeckung tragen. Zunächst aus dem Grunde, weil die Perücken (perucca — comae fictae vel adsciticiae), zumal die Allongeperücken des 17. und 18. Jahrhunderts unter den Begriff einer künstlichen Kopfbedeckung fallen, haben Päpste und Bischöfe, deßgleichen die Ritus-congregation in verschiedenen Erlassen selbst unter Androhung von Censuren das Tragen von Perücken bei der Feier des heiligsten Opfers verboten, und gemeinrechtlich kann bis zur Stunde nur der Papst aus Gesundheitsrücksichten oder aus einem anderen wichtigen Grunde gestatten „Missae sacrificium celebrare cum perucca, modesta tamen et a luxu aliena“ (vgl. die einschlägigen Erlasse bei *Mühlb.* II. 655 sq.). Auch in manchen Diöcesen Deutschlands blieb das Perückenverbot aufrecht erhalten und wird für das Tragen einer Perücke bei der Liturgie ein indultum apostolicum eingeholt; in anderen Diöcesen aber ist gegentheilige Gewohnheit herrschend geworden, über deren allenfallsige Berechtigung auf Grund gesetzlicher Präscription der Bischof wird zu urtheilen haben. Durch ein dem Meßbuch vorgedrucktes Decret ist es ausdrücklich und strengstens untersagt, am Altare[1] den sogenannten *pileus* (calotte — Schlegel) zu tragen; Bischöfe, Prälaten und wer sonst vom Papst das Privilegium hat, auch am Altare bei der heiligen Messe des pileolus oder des sogenannten birretino (kleines Käppchen, schwarz oder violett, bei den Cardinälen roth) sich zu bedienen, muß diese Kopfbedeckung wenigstens vom Beginn des Canon an[2] bis nach der Communion ablegen; Canoniker und andere Priester, welche das privilegium birretini für die Messe vom Papste erlangt haben, dürfen von demselben nur Gebrauch machen, wenn sie selbst celebriren, nicht aber wenn sie als Assistenten oder Leviten dem Bischof am Altar ministriren,

[1] Priester, welchen der Bischof den usus pilei *pro choro* gestattet hat, dürfen sich desselben auch bei der Opferfeier bedienen, sofern sie derselben nur *in choro* beiwohnen; vom Canon an müssen sie aber den pileus auch in choro ablegen.

[2] Das Indult lautet gewöhnlich auf Beibehaltung des Birretino oder Pileolus „usque ad canonem“; bei uns wird dieses Käppchen schon beim Gratias agamus Domino *Deo* nostro abgenommen; es heißt vielleicht aus dem Grund „*Soli deo*“, weil es nur vor dem majestätischen Gotte, nicht aber vor Menschen abgenommen wird. Während früher auch die Bischöfe, Erzbischöfe u. s. w. nur vi specialis privilegii den Usus birretini vel pileoli violacei hatten, wurde ihnen von Pius IX. 17. Juni 1867 für alle Zukunft indulgirt: „ut pileolo violacei coloris libere ac licite uti possint et valeant.“

außer wenn sie z. B. unter dem Gloria oder Credo zugleich mit dem Bischof sitzen (vgl. des Näheren *Mühlb.* II. pag. 723 sqq.).

Für das liturgische Ceremoniell, welches die Priester und übrigen Kleriker beim öffentlichen und resp. feierlichen Stundengebet einzuhalten haben, bestehen keine eigenen Vorschriften; es sind hiebei, soweit thunlich, diejenigen zu beobachten, welche das Caeremoniale episcoporum für die feierlichen Gebetsofficien der Bischöfe u. s. w. enthält. Weil der Psalmengesang sonder Zweifel Gebet ist, sollte man eigentlich während desselben entblößten Hauptes stehen, wie das noch im Mittelalter Brauch war (S. 591) und mitunter noch jetzt geschieht[1]; nachdem aber einmal der infirmitas humana concedirt war, beim Psalmengesang zu sitzen, ergab sich von selbst, daß man bei demselben auch das Haupt bedeckte. Dermalen ist es durchgängige Regel, daß man (Officiator und Chor) bei allen Theilen des Stundengebetes, bei welchen man sitzt, also während des Psalmengesanges und der zugehörigen Antiphonen (excepta prima), sowie unter den Lesungen und Responsorien der Matutin, bedeckten Hauptes sei[2]; wer aber eine Antiphon zu intoniren, eine Lection zu lesen oder zu singen hat, muß dieß entblößten Hauptes thun, darf sich dabei selbst des Pileus nicht bedienen. Zu einiger Rechtfertigung der opertio capitis während der Psalmodie läßt sich außer der Rücksicht auf die infirmitas humana vielleicht noch anführen, daß die Psalmen nicht (wenigstens nicht ausschließlich) latreutisches Gebet, sondern vielfach mehr betrachtender Natur sind; das Gloria Patri dagegen, welches den Psalm schließt, ist ausgesprochene Doxologie, ist Lobpreisgebet an den Dreieinigen, weßhalb bei demselben alle im Chor Anwesenden (excepto Mitrato, qui tantum inclinat) das Haupt nicht bloß tief beugen, sondern auch entblößen müssen; deßgleichen ist für den Hymnus, für das Benedictus, das Magnificat, das Tedeum, die ausgeprägtes Lobpreisgebet sind, Stehen und Entblößen des Hauptes vorgeschrieben; auch die Collecte, als das am meisten specifische und sozusagen centrale Gebet der einzelnen Horen, muß allzeit entblößten Hauptes gesprochen werden[3].

Wie der Priester aperto capite betet, so segnet er in der Regel auch entblößten Hauptes, da ja, wie die Opferhandlung, so auch die Spendung der Sacramente und Sacramentalien durchweg von Gebeten umgeben ist und resp. in Gebetsform sich vollzieht. Bezüglich der Sacramentalien schreibt das römische Ritual dem Priester ausdrücklich vor: „*aperto* benedicat capite“; nur für die absolutio a censura, die ein richterlicher Act ist, befiehlt genanntes Rituale, daß die eigentliche Lossprechungsformel bedeckten Hauptes gesprochen werde, was manche

---

[1] So z. B. von den Kapuzinern, die im Chor nur während der Lectionen sitzen und das Haupt bedecken; „sub divino officio regulariter *nullus sedeat aut caput tegat*, sed *omnes stent* religiose *detecto* capite et corpore erecto nisi sub lectionibus et Martyrologio, sub quibus sedere solent“ (Caeremoniale Capucin. p. I. c. 4. n. 8).

[2] Uebrigens eine stricte Pflicht, sich im Chor des Birretes zu bedienen, gibt es nicht, da es ja als das Vollkommenere erscheint, Alles aperto capite zu beten (C. R. 16. April. 1861). Conformität erscheint aber als wünschenswerth, so daß nicht der Eine tecto, der Andere aperto capite im Chor recitirt oder singt (cf. Caerem. ep. I. c. 18. n. 7. 9).

[3] Dem Bischof wird im feierlichen Stundengebet bei all' den Theilen (excepto Gloria Patri), die nach dem Gesagten entblößten Hauptes zu beten sind, wohl die Mitra abgenommen, aber sein Birretino behält er bei. Auch Priester, welchen der Bischof für das Chorgebet (für die Messe kann er es nicht) den usus pilei gestattet hat, genügen bei jenen Theilen des Stundengebetes, für welche apertio capitis vorgeschrieben ist, durch Abnahme des Birretes, dürfen aber den pileus beibehalten, vorausgesetzt, daß sie nur im Chor assistiren und nicht etwa in paramentis functioniren, oder eine Lection zu lesen oder als Hebdomadar zu fungiren haben. Den Seminaristen ist der usus pilei ganz untersagt (cf. *Mühlbauer* II. 724 sqq.).

Diöcesanritualien gewiß nicht unpassend auch für die sacramentale Absolution (vom Dominus noster Jesus Christus an) und für den Exorcismus (aber nur für ihn selber, nicht auch für die mit ihm verbundenen Gebete, die stets aperto capite zu sprechen sind) vorschreiben, bei welchem der Liturg als „*imperator* spiritualis" gegenüber dem Satan erscheint und daher füglich das Zeichen seiner ἐξουσία auf dem Haupte trägt. Auch die Predigt sollte (wenn nicht exponirt ist) tecto capite gehalten und dadurch ausgedrückt werden, daß der Prediger nicht propria auctoritate, sondern als Knecht und Gesandter Jesu Christi rede[1].

b. Nach dem römischen Pontificale (de consecrat. electi in Episcopum) ist die Mitra für den Bischof das, was einstmals für Aaron seine Tiara, für Moses das wundersame Leuchten seines Angesichtes (facies cornuta) war, Zeichen der hohen Würde und übernatürlichen Macht. Als oberster Träger aller kirchlichen Gewalten in seiner Diöcese, sozusagen als Apostel derselben, trägt daher der Bischof bei der Liturgie seine Mitra, die ihn als δοῦλος καὶ ἀπόστολος in sensu eminentiori charakterisirt, häufiger als der einfache Priester die ihm zustehende Kopfbedeckung, und vollzieht er auch Segenshandlungen, Salbungen und Incensationen bedeckten Hauptes, was dem Priester nicht erlaubt ist[2]; so z. B. ertheilt der Bischof (sofern ihm nicht das erzbischöfliche Kreuz zusteht)[3] den Schlußsegen beim Hochamt bedeckten Hauptes, deßgleichen am Schluß der Allerheiligenlitanei die bei Weihen üblichen Segnungen; er vollzieht sodann verschiedene Salbungen, mit denen Segnung verbunden ist (z. B. bei Bischofs- und Priesterweihen, bei Altar- und Glockenweihen u. s. w.), Incensationen bei der Kirchen- und Altarconsecration, ja selbst die wesentlichen sacramentalen Acte bei der Taufe (infusio aquae), bei der Firmung (chrismatio in fronte), bei der Diakonats-, Priester- und Bischofsweihe (Handauflegung) bedeckten Hauptes. Allein während er bei Ertheilung der Ordines die Admonitionen zum Gebet (Oremus charissimi fratres etc.) noch operto capite spricht, wird ihm sofort, wann das zugehörige Gebet selber beginnt, die Mitra abgenommen, ebenso nach den Exorcismen bei der Taufe, Wasserweihe u. s. w., sobald die auf den Exorcismus folgende Oration beginnt; durch die ganze Pontificalliturgie hin findet sich auch nicht eine einzige eigentliche Oration, die vom Bischof nicht entblößten Hauptes gesprochen würde; auch für all' die Präfationen, welche bei verschiedenen Weihen vorkommen, ist ihm apertio capitis vorgeschrieben, deßgleichen wenigstens für den canon Missae, den man schon in altchristlicher Zeit als „Gebet" (preces; Cyprian) κατ' ἐξοχήν bezeichnet und den Amalarius *specialis oratio* sacerdotalis genannt hat. Und so hat auch in

---

[1] Für die Predigt schreibt das Caerem. episcop. (lib. I. c. 22. n. 3) die Bedeckung des Hauptes ausdrücklich vor. Da dem Bischof vorgeschrieben ist, bei Spendung der Taufe die verschiedenen Fragestellungen, die Exsufflation, die Exorcismen und die *apertio aurium* bedeckten Hauptes vorzunehmen, so sind wohl jene Diöcesanritualien gewiß nicht zu tadeln, welche für die genannten Acte auch dem taufenden Priester die Bedeckung des Hauptes vorschreiben; während der Abbetung des Symbolums und des Ave Maria beim Taufact muß selbst der Bischof entblößten Hauptes sein. Auch bei den Exorcismen zur Wasserweihe bedeckt der Priester gleich dem Bischof füglich das Haupt, entblößt es aber bei der folgenden Oration.

[2] Dieser hat auch die Segnung des Incenses, z. B. am Grabe, an der Tumba, deßgleichen die Besprengung mit Weihwasser und die Incensation, wo immer dieselben vorgenommen werden, stets entblößten Hauptes zu vollziehen, weil sie unter den Begriff des „*benedicere*" fallen, für welches eben dem Priester die apertio capitis ausdrücklich vorgeschrieben ist.

[3] In diesem Falle wird das Kreuz zum Segnungsacte herzugetragen, so daß der Pontifex im unmittelbaren Hinblick auf den Crucifixus und darum aus Ehrfurcht vor ihm entblößten Hauptes segnet.

Beziehung auf den Bischof das apostolische vir aperto oret capite in der Hauptsache noch seine Geltung; daß er bis zum Canon resp. bis zur Präfation sich des Birretino bedienen darf, ist ein Privilegium, erscheint als Dispense von dem einschlägigen allgemeinen Gesetze, das im can. ‚Nullus episcopus' (de consecrat. dist. I. n. 57) ausgesprochen ist.

c. Während die Reformirten von Anfang an aus Opposition gegen das kirchliche Herkommen darauf drangen, daß beim Gottesdienst auch die Männer bedeckten Hauptes seien, hielt man protestantischerseits hierin an der altkirchlichen Praxis fest. Doch war es früherhin auch unter den Protestanten namentlich auf dem Lande da und dort Brauch, daß die Männer bei dem stillen Vaterunser, das sie beim Eintritt in die Kirche beteten, zwar die Kopfbedeckung abnahmen, aber darnach sie wieder aufsetzten und bis zur Verlesung von Epistel und Evangelium auf dem Kopf behielten. Diese biblischen Lesestücke hörten sie mit entblößtem Haupte an, alsdann wurde aber die Kopfbedeckung sogleich wieder aufgesetzt. Die Quäker wohnen noch jetzt durchweg bedeckten Hauptes dem Gottesdienste bei. Die protestantischen Pastoren konnten und wollten, trotz der Lehre vom allgemeinen Priesterthum und der Perhorrescirung hierarchischer Macht, einer amtlichen Kopfbedeckung, einer ἐξουσία auf dem Haupte doch nicht entbehren, mochte nun dieselbe bloß in einem Sammtkäppchen, oder in einem dreieckigen Hut, oder — wie jetzt fast allgemein — in einem sogenannten Baret bestehen; über die Handhabung dieser Pastoren-Kopfbedeckung beim Gottesdienst finden sich in den Agenden meines Wissens keine näheren Vorschriften. Das in den protestantischen Kirchen hin und wieder noch übliche Vorhalten des Hutes beim Gebet wird den Zweck haben, die Sammlung zu erleichtern.

3. Da nach kirchlicher Vorschrift der christliche Mann, wenn er vor Gott steht und im Gebete ihm die schuldige Ehrfurcht und den gebührenden Dienst erweist, das Haupt zu entblößen hat, so erscheint es als leicht erklärlich und war es sehr natürlich, daß die apertio capitis in der Liturgie zum *signum adorationis et reverentiae* überhaupt geworden ist; vielleicht stammt auch die im profanen Leben übliche Entblößung des Hauptes zum Zwecke der Verehrungsbezeigung aus der Liturgie.

Zum Zeichen der Anbetung des eucharistischen Gottmenschen müssen vor ausgesetztem Sanctissimum und bei theophorischen Processionen alle liturgischen Personen und müssen auch jene Kleriker, die nicht in paramentis, sondern nur im Chorkleid beiwohnen, unbedeckten Hauptes sein, dürfen dabei ohne besondere Erlaubniß auch des Pileus oder Birretino sich nicht bedienen. Ob longitudinem officii hat das Caeremoniale episcoporum (II. 33. n. 33) ausnahmsweise gestattet, daß man beim Stundengebet coram Exposito sitze, aber zugleich gewünscht, daß man dabei wenigstens entblößten Hauptes sei. Zeichen der Anbetung ist das Entblößen des Hauptes auch beim Gloria Patri, dann bei einzelnen Worten im Gloria in excelsis (adoramus te etc.) und im Credo (Et incarnatus est — simul adoratur). In signum *reverentiae* wird in der Liturgie das Haupt entblößt bei der Salutatio Episcopi, chori und bei der Incensation; nur der Bischof empfängt, wenn er in paramentis ist, operto capite die Incensation post incensationem altaris (nach dem Evangelium aperto capite).

Daß coram Exposito (auch wenn das Velum vorgestellt ist) der Prediger entblößten Hauptes sein müsse, ist auf's Bestimmteste erklärt. Theophorische Processionen betreffend, so müßte derjenige, welcher wegen Kälte, Hitze u. dgl.

nicht unbedeckten Hauptes sein könnte, von der Procession wegbleiben; wäre dieß schlechterdings nicht thunlich, so dürfte in solchem Falle gegenüber dem positiv kirchlichen Gesetze wohl das Naturgesetz mit seiner Forderung, die Gesundheit gegen schädliche Hitze und Kälte zu schützen, das Vorrecht behaupten und der Gebrauch eines schützenden Pileus von selbst zulässig sein (vgl. *Mühlb.* tom. II. pag. 94). Das Gleiche gilt für Provisurgänge in omni casu necessitatis. Für Provisuren *extra* vicum vel civitatem nach entlegenen Filialen können nach der Ansicht des hl. Alphonsus (cf. C. R. 5. Mart. 1635; 10. Jan. 1693) die Bischöfe ihren Diöcesanpriestern die ausdrückliche Erlaubniß geben, zum Schutz der Gesundheit gegen Hitze, Kälte u. dgl. sich des Pileolus (nicht des Birretes) zu bedienen, und manche Bischöfe haben dieß in ihren Diöcesanritualien auch wirklich gethan. Das Concil von Quito (1863) spricht den Provinzialbischöfen allgemein das Recht zu, für Provisurgänge an entlegenere Orte „modum et formam sanctissimi viatici deferendi atque comitandi" zu bestimmen (Coll. Lac. VI. pag. 402), und zwar ohne hiefür eine specielle Facultät des heiligen Stuhles zu erholen. Uebrigens haben schon öfters Bischöfe um die Facultät, zum Schutze gegen Hitze und Kälte auf Provisurgängen den Pileus zu erlauben, beim heiligen Stuhle nachgesucht und sie erhalten, und zwar nicht bloß für Provisuren extra vicum vel civitatem, sondern allgemein. So hat im Jahre 1871 der Bischof von Alona (in Spanien) nach Rom die Anfrage gerichtet: Utrum liceat ministro deferenti sacram Eucharistiam infirmis *tam in populis quam in agris degentibus* incedere capite cooperto, birreto scilicet aut pileolo, quando propter aëris inclementiam aut nimium calorem solis fundate timetur detrimentum salutis illius? Auf gestelltes Ansuchen erhielt er sodann die Facultät: nomine et auctoritate sanctae Sedis pro suo arbitrio et prudentia sua concedere sacerdotibus dioeceseos suae in (supra) expositis tantum casibus delationem *pileoli;* eine ähnliche Erlaubniß hat der heilige Stuhl am 13. November 1862 für Köln ertheilt (*Mühlb.* II. pag. 727). — Wie bei den theophorischen Processionen sollen Liturgen und Volk auch bei jenen entblößten Hauptes sein, bei welchen eine Partikel des heiligen Kreuzes (lignum s. Crucis) umhergetragen wird; dagegen müssen bei Processionen mit Heiligenreliquien oder Heiligenbildern nur die Träger derselben entblößten Hauptes sein; „alii vero clerici possunt incedere tecto capite cum birreto" (C. R. 2. Sept. 1690); letzteres gilt selbstverständlich auch für die gewöhnlichen Bittprozessionen an den Rogationstagen.

§ 49.

Das Kreuzeszeichen in der Liturgie.

1. Schon in den neutestamentlichen Schriften erscheint das Kreuz, weil der Gottmensch uns daran erlöst hat (Kol. 1, 20), als Mittelpunkt des christlichen Glaubens (I Kor. 1, 17), als Quellort der entsündigenden und heiligenden Gnade (Ephes. 2, 16) und als Mahnzeichen für den Christen, in einem Leben der Entsagung und des Opfers sich selbst zu kreuzigen (Matth. 10, 38. Gal. 2, 19), im Leiden geduldig Christo das Kreuz nachzutragen (Chrysost. Hom. 13 über Philipperbr. n. 1); sehr natürlich daher, daß den Christen von Anfang an das Kreuz, dessen Abbild sie in Allem suchten und fanden (Justin. I Apol. 55; Minuc. Felix, Octav. 29), Gegenstand ganz besonderer Verehrung war, ja daß sie desselben sich rühmten (Gal. 6, 14), weßhalb sie denn auch von den Heiden „crucis religiosi", Kreuzanbeter genannt wurden (Tertull. Apolog. 16; Chrysost. Hom. 2 über Römerbr. n. 6). „Da

Christus," schreibt Cyrill von Alexandrien, „unser Herr und Erlöser, sich selbst seiner göttlichen Majestät entkleidete, seines Vaters Thron verließ, freiwillig Knechtsgestalt annahm und den Menschen gleich wurde, um den Tod am Kreuze zu sterben, so denken wir beim Anblick des Kreuzes an all dieses" (contra Julian. lib. VI); „das Kreuz bedeutet für den Christen die Thatsache der unaussprechlichen Liebe Gottes zu den Menschen, es ist das Symbol der höchsten Fülle göttlichen Erbarmens" (Chrysost. a. a. O.). Um recht oft an die Liebe Gottes und des Gekreuzigten, an das Heil vom Kreuze und an die Pflicht der Kreuzigung des begierlichen Fleisches (Dion. Areop. eccl. hier. V. 3. 4) erinnert zu werden, brachten die Gläubigen seit ältester Zeit das Zeichen des Kreuzes in verschiedenen Formen nicht bloß in den Katakomben, an Geräthen u. s. w. zur Darstellung (Kraus Encykl. s. v. Kreuz), sondern bezeichneten auch sich selber mit dem Kreuzeszeichen, resp. ließen sich durch liturgische Personen damit bezeichnen, überzeugt, daß sie dadurch auch in Rapport mit dem Erlöser traten, seiner Gnade und seines Schutzes, sich theilhaftig machten. Schon Tertullian (de coron. milit. c. 4) versichert, das Kreuzmachen beruhe auf apostolischer Ueberlieferung, und sagt: „Bei jedem Schritt und Tritt, bei jedem Eingehen und Ausgehen, beim Anlegen der Kleider und der Schuhe, beim Waschen, Essen, Lichtanzünden, Schlafengehen, beim Niedersitzen und bei jeder Thätigkeit drücken wir auf unsere Stirn das (Kreuzes-) Zeichen" (signaculum). Gleichfalls seit Apostelzeiten (Basil. de Spirit. s. c. 27) wurden diejenigen, welche Christen werden wollten, von liturgischen Personen bei der Aufnahme in den Katechumenat mit dem Kreuzeszeichen bezeichnet, das auch den Neugetauften zur Besiegelung des in der Taufe empfangenen neuen Lebens (Firmung) auf die Stirn mit Chrisam gedrückt wurde[1]; aus den apostolischen Constitutionen (VIII. 12) sodann ersehen wir, daß der Bischof bei der Opferfeier zu Anfang der Präfation (εὐχαριστία) sich selbst feierlich das Kreuzeszeichen auf die Stirne machte, daß er die Katechumenen, Energumenen u. s. w. vor ihrer Entlassung segnete (VIII. 6 ff.), deßgleichen auch die Gläubigen (VIII. 15); aus vielen Stellen bei Origenes und Tertullian ist weiter ersichtlich, daß die Exorcisten beim Austreiben der bösen Geister sich der Kreuzeszeichnung bedienten. Bei den Vätern des vierten und der folgenden Jahrhunderte sodann begegnen wir einer Wolke von Zeugnissen dafür, daß die Kreuzeszeichnung im Privatleben der Christen im ausgedehntesten Gebrauch blieb und bei der Liturgie noch viel mehr als schon bisher in Anwendung kam.

a. Wahrhaft erhebend ist es, all' die herrlichen Stellen zu überschauen, die namentlich bei Athanasius, Cyrill von Jerusalem, Gregor von Nazianz, Chrysostomus, Ephrem, Hieronymus, Augustinus, Sulpicius Severus und Gregor d. Gr. über den Gebrauch und die Kraft des Kreuzeszeichens sich finden[2]; hier soll als Beleg für dessen fortwährenden Gebrauch im Privatleben nur eine Stelle aus Cyrill von Jerusalem angeführt werden, welcher (Katech. 13, n. 36) den Kate-

[1] Tertull. de resurrect. carnis c. 8: Caro abluitur (Taufe), ut anima emaculetur, caro ungitur, ut anima consecretur, *caro signatur*, ut et anima muniatur.

[2] Vgl. des Näheren die schon oben (S. 104) erwähnte Schrift des Jesuiten Gretser de sancta cruce, 3 Bde. Fol.; Hurter, opuscula patrum tom. XI. pag. 99 sqq.; Bona de divin. psalmodia cap. 16. § 5; Kraus, Encykl. s. v. Kreuzzeichen.

chumenen zuruft: „Schämen wir uns nicht, den Gekreuzigten zu bekennen! Machen wir mit Vertrauen das Kreuzeszeichen (σφραγίς) mit den Fingern (δακτύλοις) auf die Stirn und auf Alles, auf die Brode, die wir essen, auf die Becher, die wir trinken, beim Eingehen und Ausgehen, vor dem Schlafe, beim Schlafengehen und Aufstehen, beim Gehen und Ruhen (vgl. Katech. 4, n. 14). Es ist ja das große Schutzmittel, welches um der Dürftigen willen umsonst, um der Schwachen willen ohne Mühe zu haben ist, da es von Gott als Gnade gewährt ist, ein Kennzeichen der Gläubigen und ein Schrecken der bösen Geister; denn in ihm triumphirt er (der Gläubige) über sie, wenn anders er mit Vertrauen sich damit bezeichnet; denn wenn sie das Kreuz sehen, erinnern sie sich des Gekreuzigten ... Verachte dieses Siegel (Kreuzeszeichen) nicht, weil es umsonst gegeben ist, sondern gerade deßhalb verehre den Wohlthäter um so mehr."

b. Der Gebrauch des Kreuzzeichens bei der Opferfeier wurde seit dem vierten Jahrhundert immer häufiger, wie ein Vergleich der Liturgie in den apostolischen Constitutionen (8. Buch) mit der des hl. Chrysostomus zeigt, welch' letztere in ihrer jetzigen Gestalt freilich nicht in allen Einzelheiten auf den hl. Chrysostomus selber zurückreichen wird; in ihr segnet der Celebrans nicht nur sich selbst, den Diakon, das Volk, sondern auch die Opfergaben, und zwar diese nicht bloß bei ihrer Herrichtung (Proskomidie), sondern während des Consecrationsactes selber. Ganz dasselbe gilt bezüglich der abendländischen Liturgien (vgl. den Canon in den Sacramentarien des Gelasius und Gregors d. Gr.). Der hl. Chrysostomus kommt an verschiedenen Stellen (vgl. z. B. Homil. 13 über Philipperbr. n. 1) auf die Anwendung des Kreuzzeichens bei liturgischen Handlungen zu sprechen und erklärt Homilie 54 über Matthäus kurzweg also: „Alles was auf uns (unsere Heiligung) Bezug hat, wird mittelst des Kreuzeszeichens vollbracht; soll die Wiedergeburt (in der Taufe) vollzogen werden, so ist das Kreuz (-zeichen) da, deßgleichen wenn (im eucharistischen Opfer) die geheimnißvolle Nahrung gereicht, wenn eine Ordination vollzogen oder sonst etwas vollbracht werden soll, überall ist dieses Siegeszeichen dabei." Der hl. Augustin (Tract. 118 über Johannes, n. 5) schreibt, wo er vom Kreuze auf Golgotha zu dessen Nachbilde, dem Kreuzeszeichen, übergeht, also: Quid est, quod omnes noverunt, *signum Christi*, nisi crux Christi? Quod signum nisi adhibeatur sive frontibus credentium (im Katechumenat), sive ipsi aquae (bei der Taufwasserweihe), ex qua regenerantur, sive oleo, quo chrismate unguntur, sive sacrificio, quo aluntur, nihil eorum rite perficitur; ... per crucem Christi, quam fecerunt mali (die Juden), in celebratione Sacramentorum (Spendung der Sacramente und Sacramentalien) ejus (Christi) bonum nobis omne signatur (unter Anwendung des Kreuzeszeichens wird uns alle Gnade zusignirt). Anderwärts (hom. 75 de divers. ord. vet.) sagt Augustin: Sacerdotes et Levitae per hoc idem signum ad ordines promoventur, et universaliter omnia ecclesiastica Sacramenta in hujus virtute perficiuntur. Von den mittelalterlichen Liturgikern werden die verschiedenen Aeußerungen Augustins über das Kreuzeszeichen stets wiederholt; mitunter wörtlich begegnen wir z. B. denselben bei Ivo von Chartres, welcher schreibt: Hujus crucis mysterio rudes catechizantur [1], eodem mysterio fons regenerationis consecratur, ejusdem crucis signo per manus impositionem (Firmung) baptizati dona gratiarum accipiunt, cum ejusdem crucis signi charactere basilicae dedicantur, altaria consecrantur, altaris sacramenta (eucharistisches Opfer) cum interpositione

[1] Rudes heißen die Katechumenen; die Vornahme der auf den Taufact vorbereitenden Riten, unter welchen die signatio crucis eine hervorragende Stelle einnimmt, bezeichnete man im Mittelalter als „catechizare", den ganzen Complex dieser vorbereitenden Riten als catechismus.

dominicorum verborum conficiuntur. Sacerdotes et Levitae per hoc idem ad sacros ordines promoventur et universaliter omnia sacramenta ecclesiastica perficiuntur (*Migne,* patrol. latin. tom. 162, pag. 566).

2. In den ersten christlichen Jahrhunderten machte man das Kreuzzeichen in Form des Buchstabens Tau (⊤ oder +) gewöhnlich nur auf die Stirne, und zwar in der Regel nur mit einem Finger (Daumen oder Zeigefinger) der rechten Hand; aus besonderen Gründen bekreuzte man auch den Mund oder die Brust, bei Kranken jene Glieder, welche besonders schmerzten[1]. Noch im früheren Mittelalter bezeichnete sich der Celebrans, wenn er am Altare angekommen war, nur auf der Stirne mit dem Kreuz (Ordo rom. I. 8; III. 8); auch den Katechumenen wurde — und zwar bis tief in's Mittelalter herein — nur auf die Stirne das Kreuz gemacht (Ordo VII. 1. 2, VIII. 18); deßgleichen scheinen die Gläubigen noch zur Zeit, wo der Diakon vor dem Evangelium sich bereits auf Stirne und Herz bekreuzte (Ordo II. 8), das Kreuzeszeichen gewöhnlich nur auf die Stirne gemacht zu haben (Amalar. de off. IV. 39. Pseudoalcuin c. 40). Wohl im Hinblick auf den Diakon als praeco Evangelii hat alsdann das Volk zunächst nur beim Evangelium der Bekreuzung der Stirne auch noch die des Herzens hinzugefügt (Ordo II. 8), und schon im 12. Jahrhundert scheinen die Gläubigen, wie beim Evangelium, so auch sonst sich regelmäßig auf Stirne, Mund und Brust bekreuzt zu haben, wie es um diese Zeit auch der Diakon zu thun pflegte (*Beleth,* expl. divin. off. c. 39; *Sicard,* mitrale III. c. 4; *Durand,* rational. lib. IV. c. 24. n. 27). Unbedenklich dürfen wir behaupten, das sogenannte kleine Kreuz in der Form, in welcher es dermalen der Diakon und resp. der Celebrans bei Lesung des Evangeliums in der Messe und das Volk auch sonst gewöhnlich[2] macht, reiche der Hauptsache nach mindestens bis in's 12. Jahrhundert hinauf. Den Querbalken zogen schon damals die Einen, wie jetzt allgemein geschieht, von der Linken zur Rechten, Andere dagegen von der Rechten zur Linken (*Beleth* l. c.). — Wie alt in der Liturgie das sogenannte größere oder lateinische Kreuz sei, bei welchem man

---

[1] So berichtet uns Hieronymus: **Eustochium Paulae matris** ***os stomachumque*** **signabat et matris dolorem crucis impressione nitebatur lenire (Epitaph. S. Paulae)**; und über das Lebensende der hl. Paula berichtend, sagt er, dieselbe habe noch kurz vor ihrem Verscheiden „den Finger an den Mund gehalten und das Kreuzeszeichen auf die Lippen gemacht" (Leben der hl. Paula Kap. 28). Gregor von Nyssa erzählt in der Lebensbeschreibung seiner Schwester Makrina, sie habe kurz vor ihrem Tode, um alle durch Blicke, Reden und Gedanken begangenen Sünden zu sühnen, das Kreuz auf Augen, Mund und Herz gemacht; die Gegend des Herzens beim Auftauchen sündhafter Gedanken und Begierden zu bekreuzen, empfehlen mehrere Väter (vgl. z. B. Chrysost. Hom. 88 über Matth. u. ö.; Gregor Dialog. II. 20); um besonders heftigen Angriffen des Teufels wirksamst zu begegnen, soll der heilige Einsiedler Antonius Stirne und Brust bekreuzt haben (Cassian Collat. 8, 18); das Gleiche that man bei hereinbrechender Nacht (Prudentius bei Daniel, thesaur. hymnolog. I. S. 129; vgl. S. 81).

[2] In Norddeutschland macht auch das Volk gewöhnlich das größere Kreuz, das kleinere nur beim Evangelium in der Messe. In Süddeutschland dagegen macht das Volk stets nur das kleinere Kreuz, welches den Namen „deutsches Kreuz" führt, weil sich desselben diejenigen bedienen, so in deutscher Sprache beten, während die Kultuspersonen, die sich der lateinischen Sprache zu bedienen haben, regelmäßig (excepto Evangelio) das größere Kreuz machen, welches daher das lateinische heißt.

nach Vorschrift des Ritus celebrandi (III. 5) mit der rechten Hand (omnibus digitis junctis et extensis) von der Stirne zur Unterbrust und von der linken zur rechten Schulter fährt[1], vermag ich nicht zu bestimmen, zumal es zweifelhaft bleibt, ob Beleth (c. 39), Sicard (III. c. 4), Innocenz III. (de myst. altar. II. c. 45) und Durand (V. c. 2, n. 13), da wo sie eingehender vom Kreuzeszeichen handeln, das kleinere (wie mir wahrscheinlicher ist) oder schon das größere Kreuz im Auge haben. Bei der Segnung einzelner Personen hat man in alter und mittlerer Zeit dieselbe Form der Kreuzeszeichnung wie für die Selbstsegnung angewendet, dagegen scheint man bei der Segnung einer Mehrheit von Personen und bei der Segnung von Sachen schon frühe das Kreuz mit der ganzen Hand gemacht zu haben[2] (μετὰ τῆς χείρος εὐλογῶν; Liturg. Chrysost.), ohne übrigens dabei die sämmtlichen Finger gerade auszustrecken, wie es nachweislich seit Pius V. allgemein gefordert ist, dessen Missale vorschreibt: Si (sacerdos) *alios* (gleichviel ob Einen oder Mehrere) vel *rem* aliquam benedicit, parvum digitum vertit ei, cui benedicit, ac benedicendo *totam manum dextram extendit*, omnibus illius digitis pariter junctis ac extensis[3], quod in omni benedictione observatur (Rit. celebr. III. 5); nur bei der Kreuzeszeichnung zu Anfang des Taufactes und überall, wo Salbungen mit der Kreuzeszeichnung verbunden sind, wird diese auch jetzt noch wie in alter Zeit mit dem Daumen allein vollzogen.

a. Wie in jenem Rettungszeichen, das mit dem Blute des Osterlammes an den Thürpfosten der Kinder Israels war angebracht worden (Exod. 12, 22. 23; dazu Hippolyti can. 29; Cypr. ad Demetrian. c. 22; Aug. de catechizand. rud. c. 20), so erblickten die Christen von Anfang an ganz besonders in jenem kreuzesförmigen Tau[4], welches nach Ezechiel (9, 4 ff.) den gottesfürchtigen

---

[1] Die linke Hand muß bei der Selbstbekreuzung und zum Oeftern auch bei der Segnung von Anderem in der Gegend der Herzgrube ruhen und die Grenze für den Längebalken des Kreuzes bilden; bei Segnungen von Sachen aber, die am Altar vollzogen werden, ruht sie auf diesem (vgl. S. 614). Weil Mittler, segnet der Liturg stets in aufrechter Stellung.

[2] Uebrigens macht noch Gregor I. das Kreuz über Naturalobjecte mit einem einzigen Finger; Dialog I, 11; III. 35.

[3] Rubricisten und Katecheten verlangen beim kleinen Kreuz in der Regel nicht bloß, daß man die Stirne u. s. w. mit der inneren Fläche der Daumenspitze bezeichne, sondern schreiben auch vor, daß dabei die vier übrigen Finger gerade so wie beim großen Kreuz ausgestreckt seien. Eine kirchliche Vorschrift darüber besteht meines Wissens nicht, und wird man daher den vielfach bestehenden Usus des Volkes, beim kleinen Kreuz die vier Finger einzuziehen, ungerügt bestehen lassen können, zumal es an die eingezogenen Finger gerne die Intention knüpft, dem Teufel, gegen den man das Kreuzeszeichen richtet, zugleich eine Faust zu machen.

[4] Bei Ezechiel lautet der Auftrag an den Gottesboten: „zeichne Tau (תָּו) auf die Stirnen der Männer, welche seufzen und jammern über all' die Gräuel, die in ihr (Jerusalem) geschehen.“ Während die LXX verflachend übersetzten: δὸς σημεῖον ἐπὶ τὰ μέτωπα τῶν ἀνδρῶν, hat Theodotion richtiger das hebräische תָּו unübersetzt gelassen und es lediglich in Ταῦ transscribirt. Das Tau der althebräischen (und der phönizischen) Schrift, wie sie auch auf den hebräischen Münzen uns noch begegnet, hatte die Gestalt einer crux immissa (+ oder auch ×), während das Tau in der griechischen und römischen Schrift (Tertull. adv. Marcion. III. 22) eine crux commissa vorstellt (T). Je nach Gestalt des Tau werden sich die Christen auch das Kreuz auf Golgotha vorgestellt haben, das bekanntlich auf den altchristlichen Monumenten bald als crux commissa,

Israeliten zum Behuf ihrer Bewahrung vor dem göttlichen Strafgericht an die Stirn war gezeichnet worden, einen Typus des Kreuzes Christi auf Golgotha, durch welches die Gläubigen vom ewigen Verderben errettet wurden und das man sich in der Gestalt eines Tau dachte. Schon im Hinblick auf die sub n. 1 angeführten neutestamentlichen Stellen, sodann im Hinblick auf die Ezechielstelle und insbesondere auf Offbg. 7, 2 ff. (Cyprian. testim. II. 22), wo vom Aufdrücken eines rettenden Siegels auf die Stirn der Erlösten die Rede ist, lag es den Christen von Anfang an gewiß sehr nahe, allen denjenigen, welche den Glauben an den erlösenden Kreuzestod Jesu annahmen und in der Taufe mystisch mit Christus gekreuzigt wurden (Röm. 6, 5 ff. Gal. 2, 19), das rettende Tau des Christenthums, d. i. das Kreuzeszeichen auf die Stirn zu drücken und sie dadurch als Solche zu charakterisiren, welche vor dem ewigen Verderben bewahrt und für das ewige Leben versiegelt sind. Das Aufdrücken des rettenden Tau oder des Kreuzessiegels geschah schon in ältester christlicher Zeit zunächst durch liturgische Personen (Gottesboten; Ezech. 9, 4) gleich bei der Aufnahme in den Katechumenat, dann wiederholt im Verlauf desselben und endlich abschließend nach der Taufe bei der Firmung, bei welcher die Stirn mit Chrisma in Kreuzesform gesalbt und im Abendlande dabei gesprochen wurde: *signum Christi* in vitam aeternam, d. i. Kreuzessiegel, aufgedrückt zu dem Zweck, damit in Kraft des heiligen Geistes das in der Taufe gesetzte übernatürliche Leben beschirmt und unversehrt erhalten bleibe hinüber in's jenseitige ewige Leben (II Kor. 1, 22. Ephes. 1, 13; 4, 30). Hätte man auch die Christen nicht so ausdrücklich und dringlich, wie es wirklich geschah (Cyrill von Jerusalem, Katech. 13, n. 36; Hippolyt, Can. 29) ermahnt, sie sollten das Kreuzeszeichen, welches ihnen vor, bei und nach der Taufe liturgisch auf die Stirn gedrückt worden war, nachmals aus freiem Antrieb in privater Kreuzeszeichnung wieder und wieder erneuern, so hätten sie wohl von selbst sich angetrieben fühlen müssen, dieß zu thun und darin den Glauben offen zu bekennen sowie für die Kämpfe des Lebens sich zu waffnen und zu stärken.

b. Daß man zur Kreuzeszeichnung der rechten Hand sich bediente, erfahren wir von Augustin und versichert uns Pseudojustin, welcher schreibt: *Dextera* manu in nomine Christi consignamus eos, qui hoc signaculo indigent, quia honorabilior existimatur quam laeva, quamvis situ, non natura differat (quaest. ad orthodox. 118). Regel mag es anfänglich gewesen sein, mit einem einzigen Finger das Kreuzeszeichen auf die Stirn zu drücken, doch redet schon Cyrill an der oben (S. 631) angeführten Stelle vom Bekreuzen der Stirn „mit den Fingern". Zur Zeit der monophysitischen Streitigkeiten scheint der von den Armeniern noch jetzt eingehaltene Brauch, das Kreuzeszeichen mit zwei Fingern (dem Zeige- und Mittelfinger) zu machen, gegenüber den Monophysiten, die ihrer Irrlehre durch Bekreuzung der Stirn mit bloß einem Finger Ausdruck gaben, im Orient allgemeiner geworden zu sein. Dermalen und schon seit dem früheren Mittelalter machen die Griechen das (große) Kreuz in der Art, daß sie den kleinen und Ringfinger, welche an die beiden Naturen in Christo erinnern sollen, ganz einziehen, die drei anderen sodann, welche die Trinität andeuten, so legen, daß sich die Figur I XC (Ἰησοῦς Χριστὸς σώτηρ) ergibt [1], und hierauf die Hand mit ihren also gelagerten

bald als immissa, d. i. bald in griechischer, resp. lateinischer, bald in hebräischer Tauform erscheint. Analog war auch die Form des Kreuzes, das man auf die Stirn machte, bald die der crux commissa, bald die der crux immissa (quadrata oder nicht). Ueber die Gestalt des Tau in den alten Alphabeten vgl. Riehm, Handwörterbuch des biblischen Alterthums Bd. II. S. 1424.

[1] Der Mittelfinger wird etwas eingebogen, so daß er die Gestalt eines C (= Sigma) hat, über ihn wird der Daumen querüber so gelegt, daß die Figur eines X entsteht; der gerade erhobene Zeigefinger gibt das I. Im Malerbuch vom Berge Athos (aus dem

Fingern von der Stirn zur Brust und von der rechten zur linken Schulter führen. Daß man wenigstens im Mittelalter auch im Abendlande zur Bekreuzung (und zwar zum kleinen Kreuz auf die Stirn, nachmals auch auf Mund und Brust) in signum Trinitatis drei Finger nahm, nämlich den Mittel- und Zeigefinger sowie den Daumen, welcher die Hauptrolle dabei spielte, ergibt sich aus Sicard, welcher (Mitrale III. 4) schreibt: Supradicta tria loca (Stirn, Mund und Brust) *pollice* signamus et demum eadem tria (loca) *tribus digitis* comprehendimus, quoniam totam nostram fidem, confessionem, andaciam vel operationem ad Deum vivum et trinum referimus. Auch Durand sagt, wie mir scheint, in Beziehung auf das kleine Kreuz: Est signum crucis *tribus digitis* exprimendum, quia sub invocatione Trinitatis (in nomine Patris etc.) exprimitur; pollex tamen supereminet[1], quoniam totam fidem nostram ad Deum unum et trinum referimus (Rational. V. c. 24, 12). Auch die Bekreuzung (Segnung) von Sachen, z. B. des Kelches und der Hostie bei der heiligen Messe, vollzog man schon im früheren Mittelalter mit drei Fingern gemäß einer Verordnung Leo's IV. († 857), welche lautete: Calicem et oblatam recta cruce signate i. e. non in circulo et variatione digitorum, ut plurimi faciunt; *sed strictis duobus digitis* (Zeige- und Mittelfinger ausgestreckt und aneinander gedrückt, der Daumen zwischenunter gelegt) *et pollice intus recluso*, per quos Trinitas innuitur. Hoc signum recte facere studete, non enim aliter quidquam potestis benedicere (cf. *Giorgi*, liturg. rom. pontif. tom. III. pag. 37). — Gegen Ende des 13. Jahrhunderts machen die Griechen den Abendländern bereits zum Vorwurf, daß sie nicht in honorem Sanctae Trinitatis mit drei, sondern mit fünf Fingern segnen; man muß also im Abendland damals das große Kreuz schon ähnlich gemacht haben, wie jetzt; die fünf Finger hat man nachmals auf die heiligen fünf Wunden gedeutet, aus denen der Heiland am Kreuze blutete und die Quell all' der Gnade sind, die wir durch die Kreuzeszeichnung uns zueignen oder auf die betreffenden Segnungsobjecte herabziehen wollen. Den Querbalken (beim kleineren und größeren Kreuz) von der Linken zur Rechten zu ziehen, kam in der römischen Kirche im Unterschied zur griechischen nur nach und nach in allgemeinen Gebrauch. Sicard (Mitrale III. 4) wirft die Frage auf: qualiter nos signare debemus, scilicet a sinistra in dexteram vel e contrario? und fährt dann fort: Quidam volunt a sinistra in dexteram esse signandum ex hac auctoritate: „Egressus ejus a Patre, excursus usque ad inferos, regressus usque ad sedem Dei.“[2] Christus enim a Patre venit in mundum, inde ad infernos, inde ad sedem

11. Jahrhundert) heißt es: „wenn du die segnende Hand machst, so verbinde nicht die drei (ersten) Finger mit einander, sondern verbinde den großen Finger (Daumen) mit dem einen, der neben dem Mittelfinger (Ringfinger) ist, wodurch dann der gerade Finger, welcher Zeigefinger genannt wird, und die Biegung des Mittelfingers den Namen IC (Ἰησοῦς) andeuten, weil der Zeigefinger das I bezeichnet, der gekrümmte (Mittelfinger) aber das C. Der Daumen aber und der (gekrümmte) Ringfinger, welche kreuzweise über einander liegen, und die Biegung des kleinen Fingers deuten den Namen XC (Χριστός) an.“ Hiernach war der kleine Finger nicht gerade ausgestreckt, wie vielfach auf den Monumenten, wo die segnende griechische Hand abgebildet wird; an der segnenden lateinischen Hand erscheinen auf den älteren Monumenten die ersten drei Finger ausgestreckt, die beiden anderen eingezogen.

[1] Der kleine und Ringfinger wurden ganz eingezogen, Mittel- und Zeigefinger nur etwas eingebogen und über diese beiden hin der Daumen so gelegt, daß er etwas hervorragte und zunächst mit ihm (im Zusammenschluß mit den beiden anderen) die Kreuzeszeichnung geschah.

[2] Diese drei Verszeilen gehören der fünften Strophe des herrlichen Hymnus Veni redemptor gentium an, welcher den hl. Ambrosius zum Verfasser hat.

Dei. Incipiens itaque se signare, incipit a superiore parte, quae Patrem significat (oberster Theil des Längebalkens), descendit ad inferiorem (unterer Theil des Längebalkens), quae mundum significat, allaterat a sinistra ad dexteram (Querbalken): sinistra significat infernum, dextera coelum; Christus autem ab inferno ascendit etiam ad alta polorum. — *Alii vero* (Griechen und damals noch viele Abendländer) *a dextera signant in sinistram*, quia Christus veniens a dextera Patris diabolum, qui est sinistra, cruce peremit. Vel *ad nos* crucis refertur effectus: „Deus inclinavit coelos et descendit" (Längebalken), ut doceret nos, primum quaerere *regnum Dei* (rechts), quo quaesito etiam temporalia (links) nobis adjiciuntur, et ecce transitus de dextera scilicet ad sinistram. Descendit etiam, ut nos de *terra* levaret in *coelum*, et ecce, quod transitur de sinistra ad dexteram. Innocenz III. und Durand führen zur Motivirung des Zuges von der Rechten zur Linken auch noch an: quia Christus a Judaeis (Rechte) transivit ad gentes (Linke); von ihnen wie von Sicard wird noch die Dreizahl der Finger betont, das Kreuzzeichen als Bekenntniß nicht bloß des Glaubens an den Gekreuzigten, sondern auch des Glaubens an den Dreieinigen aufgefaßt.

3. Zur sinnenfälligen Kreuzeszeichnung, die wir als die Materie des Kreuzzeichens betrachten können, gehört auch eine geistige Form, die in der Intention[1] des Bekreuzenden gelegen ist und zum Oeftern in Worten zum Ausdruck kommt, welche die Kreuzeszeichnung begleiten. Leider sind die Nachrichten über die bei der Kreuzeszeichnung angewendeten Wortformen aus alter Zeit ziemlich spärlich. Vielleicht hat man damals, wie es nachweislich bei der Firmung geschah, auch bei der privaten Signatio crucis nur gesprochen: Signum Christi, oder in nomine Christi, oder in nomine Jesu (Mark. 16, 17), oder in nomine Jesu Nazareni (Apg. 3, 6), in nomine Domini nostri Jesu Christi, Formeln, denen wir noch jetzt im Exorcismus obsessorum in Verbindung mit dem Kreuzeszeichen begegnen.

Weil das Heil vom Kreuze nicht ausschließlich Werk des fleischgewordenen Gottessohnes ist, der am Kreuze starb, sondern auch des Vaters, welcher den Sohn in den Kreuzestod hingab (Joh. 3, 16) und so die Welt versöhnte (II Kor. 5, 18. 19), sowie des heiligen Geistes, durch welchen der Sohn sich als unbeflecktes Opfer am Kreuze darbrachte (Hebr. 9, 14), so ergab es sich mit einer gewissen Nothwendigkeit, bei der Bekreuzung nicht bloß den Namen des Gekreuzigten, sondern auch den des Vaters und des heiligen Geistes zu nennen, wie das auch — und zwar auf Christi Geheiß — bei der Taufe als der mystischen Kreuzigung mit Christo geschah, die seit Apostelzeiten immer und überall *in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti* gespendet wurde. Daß man sich auch bei der Kreuzeszeichnung schon in alter Zeit trinitarischer Formeln werde bedient haben, dürfte schon daraus sich ergeben, daß man das Kreuzmachen nicht bloß als nota militis Christi, nicht bloß als Bekenntniß des Glaubens an den Gekreuzigten (Aug. in Joh. III. 2),

[1] Wenn der Papst Devotionalien weiht und mit Ablässen versieht, macht er über die betreffenden Gegenstände lediglich das Kreuzeszeichen; deßgleichen können die Priester thun, welche das päpstliche Privilegium für solche Weihen besitzen; das Kreuzeszeichen mit der Intention, zu segnen und die Ablässe auf die Gegenstände zu legen, ist nach ausdrücklichen kirchlichen Erklärungen in den bezeichneten Fällen ausreichend. Auch die Bischöfe, wenn sie incedendo segnen, brauchen nicht immer das In nomine Patris etc. zu sprechen.

sondern stets auch als Bekenntniß des christlichen Glaubens überhaupt betrachtete, der wesentlich Glaube an den Dreieinigen ist, fides obsignata in Patre et Filio et Spiritu sancto (Tertull. de baptism. 6), weßhalb der Täufling schon in ältester Zeit noch unmittelbar vor der Untertauchung über seinen Glauben an die drei göttlichen Personen befragt und dann erst auf deren Namen getauft wurde (Ambros. de myst. V. 8). Wie sehr man sodann im Mittelalter gewohnt war, beim Kreuzeszeichen stets des Dreieinigen zu gedenken, beweist der große Nachdruck, den man dem sub 2 Gesagten zufolge auf die Anwendung von drei Fingern legte; übrigens machte man auch damals schon in der Liturgie das Kreuzzeichen nicht bloß zu In nomine Patris etc., sondern auch zu Deus in adjutorium etc., zu Adjutorium nostrum in nomine Domini und zu vielen anderen entsprechenden Formen des Wortes. Dermalen kehrt durch die ganze Liturgie hin, mag es sich um Segnung von Personen oder Sachen handeln, in Verbindung mit dem Kreuzeszeichen die trinitarische Formel In nomine Patris etc., Benedictio Dei omnipotentis Patris etc., Pax et benedictio Patris etc., Exorcizo in nomine Patris etc. am häufigsten wieder. Für die private Kreuzeszeichnung, speciell für die private Selbstsegnung, steht ausschließlich oder fast ausschließlich die Formel: „In nomine Patris etc. — im Namen des Vaters [1], des Sohnes und des heiligen Geistes. Amen" im Gebrauch, deren Worte beim Kreuzmachen mit Rücksicht auf das mysterium Trinitatis den Handbewegungen entsprechend vertheilt werden.

a. Bezüglich des Wenigen, was sich aus der Väterzeit über Bekreuzungsformularien nachweisen läßt, vgl. Binterim, Denkwürdigkeiten, 4 Bd. 1. Abth. S. 521 ff. Nach den apostolischen Constitutionen (VIII. 12) spricht der Celebrans, wenn er vor der Präfation sich das Kreuzeszeichen auf die Stirn macht: „Die Gnade des allmächtigen Gottes (Vaters), die Liebe unseres Herrn Jesus Christus und die Gemeinschaft des heiligen Geistes sei mit euch Allen", worauf das Volk antwortet: „und mit Deinem Geiste." Hier haben wir also bereits eine trinitarische Formel. Eine andere, die in den griechischen Liturgien, in welchen häufig gesegnet wird, in Verbindung mit dem Kreuzeszeichen vorkommt, lautet: „Heiliger Gott (Vater), heiliger Starker (Sohn — Löwe aus Juda), heiliger Unsterblicher (Geist, Unsterblichkeit vermittelnd), erbarme dich unser!"

b. Die Formel, welche bei der Kreuzeszeichnung zum Oeftern vorkommt, nämlich: In nomine Patris et Filii et Spiritus sancti wird analog der Tauffomel zu deuten sein. Bei dieser geht den Worten In nomine Patris etc. das Ego te baptizo voraus und gibt ihnen die nähere Beziehung; letzteres geschieht bei der Bekreuzungsformel durch die Handlung, welche während des Aussprechens der Worte vollzogen wird, nämlich durch die Kreuzeszeichnung selber, so daß die Formel vollständig in Worten ausgedrückt lauten würde: Signo me vel te — signo hanc rem — in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti. Amen [2]. Be-

[1] Die Uebersetzung „im Namen Gottes des Vaters und des Sohnes u. s. w.", welche sich in früherer Zeit bei Katholiken und Protestanten fast durchweg findet, ist zwar dogmatisch nicht verfänglich, wie man gemeint hat, denn Jedermann weiß, auch wenn nach „Gottes" nicht Doppelpunkt gesetzt wird, wie manchmal geschieht, daß „Gottes" nicht bloß zu „Vater", sondern auch zu „Sohn" und „heiliger Geist" gehört; allein entschieden vorzuziehen ist die genaue Uebersetzung „im Namen des Vaters" u. s. w.

[2] Man könnte sagen, nach obiger Auffassung dürfe der Bekreuzungsformel das

kanntlich deuten das *in nomine* der Taufformel manche Theologen als gleichbedeutend mit „in der Vollmacht", „in der Autorität", was aber dem εἰς τὸ ὄνομα des Urtextes (Matth. 28, 19) nicht recht entspricht, weßhalb die Meisten das in nomine im Sinne von „in Beziehung auf den Namen" oder „auf den Namen hin" interpretiren, wonach dann die Taufformel besagt, der Taufact werde vollzogen unter Nennung und Anrufung des Namens der drei göttlichen Personen (ἐπ' ὀνόματι), welche zu dem Zwecke genannt und bekannt werden, auf daß der Täufling zu ihnen (εἰς τὸ ὄνομα αὐτῶν) in realen Bezug gesetzt, in sacramentale Lebensverbindung mit ihnen gebracht werde, wie auch Paulus von einem βαπτίζεσθαι εἰς Χριστόν, von einem Getauftwerden zu Christus hin, d. i. zum Zweck der Lebensverbindung mit ihm, redet (Röm. 6, 3). Deuten wir nun das In nomine Patris etc. beim Kreuzeszeichen analog, so ergibt sich der Sinn: ich mache das sinnenfällige Kreuzeszeichen unter ausdrücklicher Bezugnahme auf die drei göttlichen Personen, unter Nennung und Bekennung ihres Namens und zu dem Zweck, um mich (oder das von mir zu Segnende) in gnadenvollen Rapport mit ihnen zu setzen, um Kreuzesgnade, welche Gnade des Dreieinigen ist, über mich, über Andere oder Anderes herabzuziehen. Freilich ist diese Gnade nicht die gratia sanctificans wie bei der Taufe, sondern ist ποικίλη χάρις (I Petr. 4, 10), mannigfach verschieden nach dem Anlaß und Zweck der Bekreuzung oder Segnung, sowie nach der Stellung des Bekreuzenden (Priestersegen, Elternsegen, Segen der Sterbenden; Ambros. de bono mortis, c. 8. n. 37). Der Apostel (Kol. 3, 17) hatte die Gläubigen ermahnt, all' ihre Worte und Werke im Namen des Herrn Jesu Christi zu vollbringen; dieser Mahnung kamen sie von Anfang an in vollkommenster Weise dadurch nach, daß sie bei Allem, was sie unternahmen, mit dem Kreuzeszeichen sich bezeichneten und hierdurch ihr Reden und Thun ausdrücklich und sinnenfällig in Bezug setzten zum Gekreuzigten und zum dreieinigen Gotte.

c. Die Vertheilung der Worte des gewöhnlichen Bekreuzungsformulars geschieht beim kleinen Kreuz in der Art, daß bei „Vater" die Stirn, bei „Sohn" der Mund, bei „heiliger Geist" die Brust in der Gegend des Herzens bekreuzt wird. Die Stirn ist als Sitz des νοῦς gedacht und entspricht daher in der trinitarischen Perichorese dem Vater, dem absoluten Denkgeiste, dessen ausgesprochener Gedanke oder dessen substantiales, wesensgleiches Wort (Joh. 1, 1) der Sohn ist, bei dessen Nennung daher das Organ des Wortes, der Mund, bezeichnet wird; der heilige Geist ist die absolute, substantielle „*charitas*, qua Pater et Filius se invicem diligunt" (Aug.), weßhalb bei seiner Nennung das Herz das specifische Organ der Liebe bezeichnet wird, um so mehr, als der heilige Geist die Liebe Gottes auch in unsere Herzen ausgegossen hat (Röm. 5, 5). Weil, wie oben gezeigt, jede göttliche Person am Heil vom Kreuze betheiligt ist, wird auch bei Nennung jeder einzelnen das Kreuz gemacht. Bei den mittelalterlichen Schriftstellern findet sich folgende Deutung[1]: Per hoc, quod *fronti* signum crucis im-

---

Amen so wenig beigefügt werden, als der Taufformel; allein der Taufact wirkt unfehlbar, was von der Signatio crucis doch nicht gesagt werden kann, weßhalb bei ihr das fiat, der Wunsch, es möge die intendirte Wirkung eintreten, jederzeit am Platz ist, mag ihn nun der Segnende oder der Gesegnete aussprechen (vgl. S. 512).

[1] Diese Deutung ist aus dem Grund nicht genügend, weil sie nur auf die Kreuzeszeichnung, nicht aber auch auf die Nennung der einzelnen göttlichen Personen Rücksicht nimmt. Daß man in altchristlicher Zeit, wo nur eine Stelle bekreuzt wurde, hiefür gerade die Stirn, welche offen vor Aller Augen daliegt, aus dem Grunde gewählt hat, um zu offenem Bekenntniß des Glaubens aufzufordern und denselben durch Bekreuzung der Stirn thatsächlich offen zu bekennen, geht aus zahlreichen Aeußerungen der Väter, besonders des hl. Augustin, klar hervor.

primimus, ostendimus, nos non erubescere, Dominum nostrum esse crucifixum, quod nobis a Judaeis et gentilibus improperatur. In hoc, quod *os* signamus et *pectus*, innuimus, quod Dominum crucifixum et ore confitemur et corde credimus; corde enim creditur ad justitiam et ore confessio fit ad salutem (Sicardi Mitrale III. 4). — Auch beim größeren Kreuz wird zuerst die Stirn berührt und dabei der Name des Vaters, des trinitarischen νοῦς, genannt; während man sodann von der Stirn herabfährt zur unteren Brust, nennt man den Namen des Sohnes, der vom Vater aus herabstieg in den Schooß der allerseligsten Jungfrau; der heilige Geist ist die substanziale Wechselliebe zwischen Vater und Sohn, sozusagen das vermittelnde Bindeglied zwischen ihnen (Scheeben, Dogm. I. 1019), und erscheint es daher als ganz passend, daß sein Name genannt wird, während man sozusagen in der Mitte zwischen Vater und Sohn die Querlinie zieht, und zwar so, daß man dabei noch die Schultern berührt, vielleicht um den heiligen Geist als Geist der Kraft und Stärke (spiritus roboris) zu sinnbilden, da ja die Schultern Sitz und Sinnbild der Stärke sind (Isai. 9, 5).

4. Keine andere Handlung kehrt durch die ganze Liturgie hin so oft wieder, als die Bekreuzung. Aus dem, was wir bisher über die Bekreuzung oder das Kreuzeszeichen dargelegt haben, ist klar, daß die Signatio crucis allererst eine symbolische oder, wie wir es vielleicht besser ausdrücken, eine significative Bedeutung hat, sofern nämlich schon durch die Formirung des Kreuzzeichens als sinnenfällige Handlung, sodann zum Oeftern auch noch durch die sie begleitenden Worte der Glaube an die Grundmysterien des Christenthums zum Ausdruck kommt, der im Bekreuzenden innerlich vorhandene Glaube noch äußerlich kundgegeben, significirt wird. Sodann hat die Kreuzeszeichnung (und das ist das Wichtigste an ihr) auch eine effective Bedeutung, sofern sie nämlich übernatürliche Wirkungen hervorbringt, die bösen Geister verscheucht, deren schädigende Einflüsse von Personen und Sachen abtreibt und resp. fernhält, sodann positive übernatürliche Gnaden mannigfachster Art auf die bekreuzten Personen und Sachen herabzieht. Im Privatgebrauch sowohl als in der Liturgie ist das Kreuzeszeichen in der Regel significativ und effectiv zugleich und erscheint das in der Kreuzeszeichnung gelegene Bekenntniß des Glaubens (significative Seite) als die feste Grundlage für die Wirkungen, welche durch sie erzielt werden sollen (effective Seite). Der Fälle, in welchen die Bekreuzung in der Liturgie nur significativer Natur ist, sind gewiß nur sehr wenige; das Hauptabsehen ist bei der liturgischen Kreuzeszeichnung in der Regel auf die Erzielung der schon von den Vätern zumeist betonten und so hoch gepriesenen Gnadenwirkungen des Kreuzzeichens gerichtet, woraus erklärlich wird, warum unser deutsches Segnen (= Gnade über Personen oder Sachen herabziehen) vom lateinischen *signare*, d. i. mit dem Kreuz bezeichnen, abstammt. Im privaten Gebrauch ist die Bekreuzung wohl niemals rein significativ, sondern soll sie stets auch effectiv, soll eine Segnung sein, in welcher der Laie einen Act des allgemeinen Priesterthums vollzieht. Schon Papst Nikolaus I. hat (ad Bulgaros) erklärt: *omnibus* (nicht bloß den Priestern) datum est, ut omnia nostra *hoc signo* debeamus ab insidiis diaboli munire et ab ejus omnibus impugnationibus in Christi nomine triumphare.

a. „Bekenner des Gekreuzigten", sagt der hl. Cyprian, „ist derjenige, welcher sich mit dem Kreuze bezeichnet", und oft genug berichten die Martyreracten

daß Gläubige vor den heidnischen Richterstühlen ihren Glauben durch Bekreuzung auf die Stirn bekannten. Der hl. Augustin (in Joh. tract. XI, n. 3) schreibt: Si dixerimus catechumeno: credis in Christum? respondet: *Credo et signat se;* jam *crucem* Christi portat in fronte (seit der Aufnahme in den Katechumenat) et non erubescit de cruce Domini. Sofort deutet der Heilige an, daß diese Kreuzeszeichnung des Katechumenus wohl schon Glaubensbekenntniß, aber noch nicht Bekenntniß des ganzen christlichen Glaubens sei, weil eben die Katechumenen noch nicht alle Mysterien des Christenthums kannten. Von einem Getauften gemacht, ist aber das Kreuzeszeichen stets erneuertes Bekenntniß des ganzen christlichen Glaubens, das unmittelbar vor dem Taufact abgelegt wurde. So oft wir gläubigen Sinnes das Kreuz (über uns oder Andere resp. Anderes) machen, vollziehen wir (sofern wenigstens habituelle intentio profitendi vorhanden ist) eine summarische *professio fidei*[1], und schon dieser actus fidei ist übernatürlich wirksam, macht die signatio crucis, mit der stets auch Vertrauen auf Gott und Verlangen nach seiner Hilfe verbunden ist, effectiv *ex opere operantis* (cf. *Bellarmin,* de Sacram. lib. II. c. 31). Allein das Kreuzeszeichen wirkt auch *ex opere operato,* denn es hat, selbst als der ungläubige Julian im Schrecken es machte, den Teufel verscheucht (Greg. Naz. contra Julian. I. 55 (19); cf. Epiphan. haer. 30, 12). Wenn nun schon das Kreuzeszeichen, von einem gläubigen Laien gemacht, wirksam ist ex opere operantis und ex opere operato, dann wird es noch um so wirksamer sein, wenn der Liturg *nomine Christi et ecclesiae* über Personen oder Sachen in der bestimmten Intention es macht, übernatürliche Wirkungen zu erzielen, seien es solche von negativer resp. purificativer, oder solche von positiver Art oder beide zumal. Ich habe schon oben (vgl. S. 258) die Ueberzeugung ausgesprochen, daß auch den Sacramentalien der Kirche eine Wirksamkeit ex opere operato eigen sei; diese wird nun hauptsächlich aus der Kreuzeszeichnung durch den Liturgen abgeleitet werden müssen, welche bei allen kirchlichen Segnungen die Hauptsache, um nicht zu sagen das allein Wesentliche ist. Wohl ist der Liturg, um die Sacramentalien als Segnungen der Kirche zu vollziehen, ohne Zweifel verpflichtet, den gesammten von der Kirche vorgeschriebenen Ritus einzuhalten, namentlich aber die Gebete zu sprechen, in welchen die Kirche um die betreffende Gnade fleht; aber die Zuwendung dieser Gnade selbst geschieht mittelst des Kreuzeszeichens, von welchem gilt, was Papst Leo d. Gr. (8. Homilie über d. Leiden Jesu, n. 7) zunächst vom Kreuz auf Golgotha gesagt hat: *crux fons est omnis benedictionis et gratiae.*

b. Unter den zahlreichen Wirkungen, welche dem Kreuzeszeichen, dem liturgischen insbesondere, beigelegt werden, betonen schon die heiligen Väter ganz besonders dessen Kraft, die bösen Geister zu verscheuchen und deren schädliche Einflüsse auf Seele und Leib zu beseitigen. „Wie viel", sagt Lactantius, „dieses Zeichen vermag und was es für eine Macht hat, liegt auf der Hand, da jede Schaar böser Geister durch dieses Zeichen ausgetrieben und in die Flucht geschlagen wird. Wie er selbst vor seinem Leiden die bösen Geister durch das Wort seines Befehles schreckte, so werden jetzt durch seinen Namen und das Zeichen seines

[1] Bekanntlich stritten die Theologen darüber, wie oft man verpflichtet sei, den Glauben zu bekennen. Dieser Streit ist ziemlich unfruchtbar. Rege und leite man die Gläubigen nur an, in frommer Stimmung fleißig das Kreuz zu machen, dann erwecken sie eben darin gewiß oft genug den Glauben und eignen sich zugleich Gnade um Gnade an aus dem Schatze des Kreuzopfers. Weil das Kreuzmachen so segenbringend ist, verlieh Pius IX. allen Gläubigen, so oft sie wenigstens mit reumüthigem Herzen das Kreuz machen und dabei sprechen: im Namen des Vaters u. s. w., einen Ablaß von 50 Tagen, und sofern sie dabei mit Weihwasser sich besprengen, einen Ablaß von 100 Tagen (Schneider, 8. Aufl. S. 255).

Leidens (= Kreuzzeichen) die unreinen Geister, wenn sie in die Körper sich eingeschlichen haben, ausgetrieben" (Epitome n. 51). In seiner ausführlichen Belehrung über die mannigfachen, überaus listigen Angriffe, welche die Dämonen auf fromme Mönche machen, ruft der heilige Einsiedler Antonius schließlich den Mönchen zum Troste zu: „man darf ihre Blendwerke nicht fürchten, denn sie sind nichts und verschwinden auch schnell, besonders wenn sich jemand mit Glauben und mit dem Zeichen des Kreuzes umfriedet" (n. 23). „Kehret euch überhaupt gar nicht an sie, sondern wappnet vielmehr euch selbst und eure Wohnungen mit dem Zeichen des Kreuzes... denn sie sind feig und fürchten das Zeichen unseres Herrn gar sehr, da eben in diesem der Heiland sie entwaffnet und bloßgestellt hat" (n. 34). Erstaunlich ist, was der hl. Athanasius in seiner Lebensbeschreibung des genannten heiligen Einsiedlers über die Erfolge berichtet, welche Antonius durch Anwendung des Kreuzeszeichens wider die bösen Geister erzielt hat (vgl. besonders n. 80). Wenn man die Aeußerungen der Väter über die Kraft des Kreuzzeichens wider die bösen Geister liest, dann ist von selbst klar, warum in den Exorcismen der Kirche, namentlich im Exorcismus über Besessene das Kreuzzeichen eine so wichtige Rolle spielt; im letzteren kommen nicht weniger als 46 Kreuzeszeichnungen vor.

Wie über Seele und Leib des Menschen, so haben die bösen Geister auch über die äußere Schöpfung eine gewisse Macht, die sie benutzen, um die schon durch die Sünde corrumpirte unfreie Creatur (Röm. 8, 19 ff.) noch mehr zu verderben und mittelst ihrer dem Menschen zu schaden; ganz auffallende Dinge in dieser Hinsicht berichtet Gregor der Große in seinen Dialogen (z. B. I, 4. 10. 11; II, 3; III, 5. 35). Daher kommt es, daß man seit ältester Zeit (Tertullian) auch über die Naturalobjecte vor ihrem Gebrauch, daß man namentlich über die Speisen, ehe man sie genoß, das Kreuzeszeichen gemacht hat, um durch dieses Heilmittel sowohl die aus der Sünde als aus etwaigen dämonischen Einflüssen stammende φθορά von den betreffenden Naturalobjecten zu entfernen, als auch sie für den Gebrauch, resp. Genuß gedeihlich zu machen. „Wenn ein Geschöpf", sagt der hl. Chrysostomus, „verunreinigt ist (durch dämonischen Einfluß oder wie immer), so hast du ein Heilmittel dagegen; mache das Kreuzzeichen darüber, danke, preise Gott (ehe du das betreffende Geschöpf gebrauchst oder genießest), und alle Unreinheit ist verschwunden" (12. Homilie über I Tim. n. 1). Daher machen fromme Gläubige über Genuß- und Gebrauchsobjecte so fleißig das Kreuzeszeichen und segnet auch die Kirche liturgisch Naturalobjecte aller Art; nicht selten schickt sie der positiven Segnung und Weihung derselben einen oder mehrere Exorcismen voraus, um unter wiederholter Anwendung des Kreuzeszeichens alles Gottwidrige von der Creatur zu entfernen; vgl. z. B. die sonntägliche Salz- und Wasserweihe, die benedictio olei simplicis, ferner im römischen Pontificale die Weihe des sogen. Gregorianischen Wassers, der heiligen Oele am Gründonnerstag u. s. w. Zu den negativen, resp. purificirenden Wirkungen des Kreuzeszeichens kommen jederzeit im Segnungsact positive hinzu, durch welche Personen und Sachen mit übernatürlichen Kräften ausgestattet und mitunter für immer in das Bereich des Uebernatürlichen hinaufgehoben werden. Erfleht werden solch' übernatürliche Kräfte und Qualitäten in den kirchlichen Segnungsgebeten, factisch zugewendet aber durch die Bekreuzung, welche mit den in den Segnungsgebeten häufig vorkommenden Ausdrücken: benedictio, benedicere, sanctificare, consecrare etc. in der Regel verbunden ist.

Während bei allen Personal- und Realbenedictionen das Kreuzeszeichen als schlechthin wesentlich erscheint, kann das Gleiche nicht auch bezüglich der heiligen Sacramente gesagt werden, bei deren Spendung übrigens gleichwohl auch die Signatio crucis regelmäßig und zwar meistens in nächster Verbindung mit der

wesentlichen Materie und Form vorkommt; so bei der Firmung, Communionertheilung, Absolution und Krankenölung.

Am häufigsten (schon mehr als 40mal in der Privatmesse) begegnen wir dem Kreuzeszeichen bei der Feier des heiligsten Opfers, in welcher ja das Kreuz von Golgotha geheimnißvoll in unserer Mitte aufgerichtet, das Kreuzesopfer zu dem Zweck unter uns erneuert wird, damit sein Segen vom Altare aus sich ergieße über die freie und unfreie Creatur; was Wunder daher, daß gerade bei der Opferfeier zur Vermittlung dieses Segens das Kreuzeszeichen besonders häufig in Anwendung kommt. Elfmal (wenn Gloria und Credo treffen, dreizehnmal) macht der Celebrans bei jeder heiligen Messe das Kreuzeszeichen über sich, und zwar bald mit der Hand allein (bei den beiden Evangelien mit dem Daumen), bald mit der Patene, bald mit der consecrirten Hostie und mit dem heiligsten Blut im Kelche. Daß keine dieser Selbstbekreuzungen bloß significativer, daß sie vielmehr alle gleich der benedictio populi am Schlusse der Messe auch und zumeist effectiver, gnadenvermittelnder Natur sein wollen und wirklich seien, hat die specielle Liturgik bei Erklärung der heiligen Messe zu zeigen; auch die Selbstbekreuzung am Schlusse des Gloria und Credo ist nicht bloß significativ, ist nicht lediglich Bekenntniß des Glaubens an den Dreieinigen [1], wie solch ein augenfälliges Bekennen zum Gloria sowohl, das trinitarische Doxologie, als zum Credo, welches ausführliche professio Trinitatis im Wort ist, ganz gut paßt, sondern die in Rede stehende Bekreuzung hat sicherlich zugleich den Zweck, die Gnadenmittheilung, welche als fructus ex opere operantis an die gläubige Recitation von Gloria und Credo gewiß jederzeit geknüpft ist, in der Seele des Celebrans zu befestigen und gnadenvoll zu besiegeln. — Die Bekreuzung des heiligen Textes beim ersten und letzten Evangelium [2] mag man als lediglich significativ betrachten; sie charakterisirt das Evangelium als λόγος τοῦ σταυροῦ (I Kor. 1, 18). Dagegen sind die zwölf Kreuze, welche vor der Consecration über die Opfergaben (Brod, Wein, Wasser) gemacht werden, alle — und zwar primär effectiver Natur, haben den Zweck, die Opfergaben für die Consecration vorzuweihen; die zehn Kreuze hingegen, welche der Celebrans nach der Consecration über Hostie und Kelch mit der Hand, und die sechs Kreuze, die er mit der consecrirten Hostie selber macht, werden meistens als rein significativ betrachtet, als lediglich dazu bestimmt, die Identität des auf dem Altar gegenwärtigen Opfers mit dem Kreuzesopfer anzudeuten; da übrigens mit dem auf dem Altare sich opfernden Haupte dessen Glieder in innigster Verbindung stehen (oben S. 233), in gewissem Sinne mit ihm zugegen sind (Cyprian. ad Caecil. 10), so dürfte auch den Kreuzeszeichnungen nach der Consecration neben ihrer symbolischen Bedeutung eine gnadenvermittelnde Wirkung für die Gläubigen zu vindiciren sein, wie bei der Erklärung der heiligen Messe des Näheren gezeigt werden soll.

Nicht so oft, wie in der heiligen Messe, kommt das Kreuzeszeichen im Stundengebet vor, nämlich im ganzen Officium (wenn in der Prim Preces treffen) nur neunzehnmal. Hier erscheint es durchweg als Selbstbekreuzung (in der Regel größeres Kreuz, einmal kleines auf die Lippen und einmal auf das Herz),

---

[1] In Norddeutschland pflegt man sich auch bei der kleineren Doxologie, dem „Ehre sei Gott dem Vater“ u. s. w. regelmäßig zu bekreuzen (vgl. oben S. 495).

[2] Wenn beim Johannis-Evangelium der Altar bekreuzt wird, so ist er hiebei Stellvertreter des heiligen Evangeliumtextes, denn die Generalrubriken (Tit. 20) kennen noch keine Canontafel mit dem Texte des Johannis-Evangeliums; liegt das Sanctissimum auf dem Altar, wie am Gründonnerstag, oder ist es ausgesetzt, so unterblieb früherhin die Bekreuzung ganz und geschieht jetzt auf die Canontafel.

und ist es zwar auch Bekenntniß des Glaubens, hat aber hauptsächlich die Bestimmung, den Beter für die ganze nachfolgende Gebetsstunde (Deus in adjutorium, Domine labia mea aperies, Converte nos etc.), oder speciell für den Zweck eines reuigen Sündenbekenntnisses (Adjutorium nostrum), oder für das bevorstehende Tagewerk (am Schluß der Prim) oder für die kommende Nacht (am Schluß des Completoriums) in gnadenvollen Rapport mit dem Gekreuzigten und mit dem dreieinigen Gotte zu setzen. (Ueber das Kreuzzeichen in Verbindung mit Deus in adjutorium und Adjutorium nostrum vgl. oben S. 500—502). Schon zu Durands Zeit (lib. V. c. 2, 15) bezeichnete man sich im Stundengebet vor dem Magnificat, Benedictus und *Nunc dimittis* mit dem Kreuzeszeichen; das Caeremoniale episcoporum schreibt dem Bischof die Bekreuzung vor dem Magnificat (lib. II. c. 1, 14) und vor dem Benedictus (lib. II. c. 7, 3) ausdrücklich vor, und auf gestellte Anfrage hat die Ritusçongregation (20. Dec. 1864) erklärt, die Bekreuzung beim Magnificat und Benedictus (auch im Todtenofficium) habe keineswegs nur von den Bischöfen zu geschehen, sed hoc signum crucis *ab omnibus* esse faciendum tam in choro quam extra juxta laudabilem communem praxim in alma urbe servatam; unterm 13. April 1867 sodann wurde entschieden, wo es herkömmlich sei, auch beim Nunc dimittis sich zu bekreuzen, solle diese Gewohnheit von Allen im Chor eingehalten werden. Als Grund für die in Rede stehenden Bekreuzungen führt schon Durand an, weil die betreffenden Cantiken aus dem Evangelium entnommen seien; doch soll durch diese Selbstbekreuzung so wenig als durch die vor dem Evangelium in der Messe bloß angedeutet werden, das betreffende Canticum sei ein Abschnitt aus dem λογὸς τοῦ σταυροῦ, aus dem Testament des Gekreuzigten, sondern soll der Seele des Beters wohl auch eine besondere Gnade vermittelt werden, um diese Cantica, in welchen die betreffenden Horen sozusagen culminiren (daher beim Magnificat und Benedictus die incensatio altaris), recht schwungvoll und begeistert singen, resp. recitiren zu können. Und so können wir unbedenklich behaupten, daß im Stundengebet keines der Kreuzzeichen bloß significativer, sondern daß sie alle auch effectiver Natur seien.

5. Wiewohl das Kreuzmachen in und außer der Liturgie bis in die älteste christliche Zeit hinaufreicht, haben die Reformirten es „als lauter Spiegelgefecht und abergläubisch Ding“ von vornherein ganz verworfen. Luther erklärte das Kreuzzeichen zwar als ein Adiaphoron, aber gleichwohl hat er und haben die alten protestantischen Agenden es an einzelnen Stellen der Liturgie beibehalten. Aus dem Gebrauch des protestantischen Volkes muß es bald ganz verschwunden sein, denn schon zur Zeit des seligen Petrus Canisius galt das Kreuzmachen als ein specifisches Kennzeichen des Katholiken, und so ist es bis zur Stunde geblieben; nur in die Agende hat das Kreuzeszeichen, wo es aus derselben nach und nach auch ganz verschwunden war, in neuester Zeit wieder Eingang gefunden.

Wir sahen, welch' großen Werth schon die ältesten heiligen Väter dem Kreuzzeichen beilegten, und können uns daher nicht genug darüber wundern, wie Luther und seine Anhänger dazu kommen konnten, der gläubigen Bekreuzung jeden sittlichen Werth und jede übernatürliche Kraft abzusprechen, sie lediglich für ein Symbol und als solches für ein Adiaphoron zu halten. Uebrigens schreibt Luther, der auch in den Tischreden den Teufel vor dem mit Glauben gemachten Kreuzeszeichen sich trollen läßt, im kleinen Katechismus: „des Morgens, so du aus dem Bette fährst, sollst du dich segnen mit dem heiligen Kreuz und sagen: das walte Gott der Vater, der Sohn und der heilige Geist.“ In der deutschen

Meßordnung redet er vom Segnen (des Brodes und) des Kelches bei der Consecration (*Daniel*, cod. liturg. II. 110); in seinem Taufbüchlein (von 1523) heißt es: „darnach (nach der Exsufflation) mach er ihm ein Creutz an die Stirn und Brust und spreche: nimm das Zeichen des Creutzes, beide an der Stirn und Brust" (a. a. O. S. 190), und im Traubüchlein (von 1546) spricht er die Brautleute „ehelich zusammen im Namen Gottes des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes, Amen" (a. a. O. S. 319). Die altlutherischen Agenden haben, wie bei der Taufe, Consecration und Trauung, in der Regel die Kreuzeszeichnung auch bei Ertheilung des (Aaronitischen) Segens an das Volk. An all' den genannten Stellen schreiben auch die neuere preußische (von 1822) und die neueste bayerische Agende (von 1879) dem Pastor Kreuzeszeichnung vor, die bayerische auch beim Friedensgruß. Gegenüber Solchen, die sogar an diesem äußerst eingeschränkten Gebrauch des Kreuzeszeichens noch Anstoß nehmen, ihn als „Katholisiren" verschreien und für die kreuzlosen Agenden der rationalistischen Periode sich aussprechen, weist der Protestant Daniel auf die einschlägige Praxis der ältesten Kirche hin und bemerkt: Non solum ecclesia romana, *sed tota ecclesia christiana antiquissimi temporis signum crucis maxime aestimavit;* consistendum est opinor in consuetudine pia et vere christiana, neque conclamandum cum Edomitis: Exinanite, exinanite usque ad fundamenta in ea (l. c. II. 191).

§ 50.

Die Handauflegung in der Liturgie.

1. Die Handauflegung resp. Händeauflegung[1] begegnet uns sehr häufig im alten Testament, und erscheint schon dort überall als Symbol und Mittel der Uebertragung von etwas, was dem Handauflegenden irgendwie eigen geworden ist, auf einen Anderen, mag nun das, was man überträgt, erfreulicher oder odioser Natur sein. So überträgt der Patriarch Jakob das Erstgeburtsrecht mit seinen Prärogativen mittelst Handauflegung auf seinen Sohn Joseph, resp. auf dessen Söhne Ephraim und Manasse (Gen. 27, 36; vgl. I Chron. 5, 1); die Söhne Israels (durch die Volksältesten vertreten) übertragen das Ehrenrecht und die Ehrenpflicht der Erstgebornen, zeitlebens am Heiligthum zu dienen, durch Handauflegung an die Söhne Levi's (Num. 8, 6 ff.; vgl. 3, 12); auf Gottes Geheiß legt Moses dem Josue die Hände auf, um von seiner Amtshoheit (Num. 27, 23) und von dem ihm verliehenen Herrschergeiste (Deut. 34, 9) auf Josue zu übertragen; dem zum Tode Verurtheilten legten die, vor welchen er Aergerniß gegeben, die Hände auf, um das Aergerniß und die aus demselben erwachsenen Sünden auf sein Haupt zurückzugeben (Lev. 24, 14. Dan. 13, 34), und bei allen blutigen Opfern legte der Opfernde dem Opferthier vor dessen Schlachtung mit aller Kraft die Hände auf den Kopf und übertrug hierdurch symbolisch-typisch seine eigene

[1] An den alttestamentlichen Stellen ist zum Oeftern von Auflegung der Hände die Rede, bezüglich des Moses aber heißt es an einer Stelle (Num. 27, 18), er habe dem Josue die Hand, anderwärts (Num. 27, 23. Deut. 34, 9), er habe ihm die Hände aufgelegt. Auch im neuen Testament werden Hand- und Händeauflegung promiscue gebraucht (vgl. Matth. 19, 18. Mark. 5, 23; 6, 5; 7, 32 u. ö. Apg. 9, 12. 17). In der kirchlichen Liturgie wird in der Regel nur die rechte Hand aufgelegt, beide nur bei der Priester- und Bischofsweihe; die Bedeutung bleibt die gleiche, mag eine oder mögen beide Hände aufgelegt werden.

Sünde und Schuld auf das Opferthier, durch dessen Blutvergießung sie (freilich nur symbolisch-typisch) gesühnt werden sollte [1].

Auch im neuen Testament ist die Handauflegung überall Symbol und Medium der Uebertragung auf einen Anderen, der Mittheilung unsichtbarer Kräfte, welche segenbringend auf die ganze Persönlichkeit (Matth. 9, 13) oder auch nur kräftigend und heilend auf den Leib einwirken (Matth. 19, 18. Mark. 5, 23; 6, 5. Luk. 13, 13. Apg. 9, 9. 12; 28, 8); ferner ist die Handauflegung Sinnbild und Medium der durch Mittheilung des heiligen Geistes sich vollziehenden Uebertragung von übernatürlichen Qualitäten und Lebenskräften an Gläubige theils für den Zweck der leichteren Erfüllung ihrer allgemeinen Christenpflichten (Firmung; Apg. 8, 17; 19, 6), theils zur Ausstattung für ein kirchliches Amt (Apg. 6, 6; I Tim. 4, 14; 5, 22).

2. Im Wesentlichen ganz die gleiche Bedeutung wie in den alt- und neutestamentlichen Schriften hat die Handauflegung auch in der kirchlichen Liturgie, wo sie uns seit ältester Zeit bei verschiedenen Kultacten begegnet und überall sinnenfälliges Zeichen und zugleich Mittel einer geistigen Uebertragung ist. Die Uebertragenden sind regelmäßig hierarchische, mit höheren Gewalten ausgestattete Personen, welche Namens Christi, des göttlichen Lebensspenders, und kraft der ihnen verliehenen Gewalt höhere, göttliche Lebenskräfte in der Handauflegung auf andere Personen übertragen. Diese übernatürlichen Kräfte sind nach Verschiedenheit des Zweckes der Handauflegung und resp. des Kultactes mannigfach verschieden; bald begründen sie oder vielmehr es begründet der in der Handauflegung mitgetheilte heilige Geist in den betreffenden Personen die habituelle, sacramentale Ausstattung für den Kampf, welchen die Getauften alle Tage ihres Lebens wider die mannigfachen Feinde ihres Heiles zu bestehen haben (Firmung) oder die sacramentale Ausstattung für die giltige und würdige Verwaltung eines höheren oder hierarchischen Amtes (Sacrament der Ordination); bald wirken die in der Handauflegung mitgetheilten übernatürlichen Kräfte befreiend von bösen Einflüssen (Exorcismus), bald reinigend, erleuchtend und stärkend auf die Seele (vor der Taufe), bald heiligend und kräftigend auf den Körper (bei der heiligen Oelung und Krankenbenediction). Handauflegung auf eine Sache findet nur bei der heiligen Messe vor der Consecration statt, wo der Priester auf die zur Consecration bestimmten Gaben von Brod und Wein auch noch all' die geistigen Opfer überträgt, welche die Gläubigen unsichtbarer Weise auf den Altar gelegt haben, auf daß sie im engsten Zusammenschluß mit dem in der Wandlung gegenwärtig werdenden Opfer des Hauptes um so sicherer Gott wohlgefällig seien (vgl. oben S. 238 ff.).

a. Der Handauflegung als dem Symbol und Medium der Mittheilung des heiligen Geistes an die Neugetauften begegnen wir seit den Tagen der Apostel im Orient und Occident (vgl. Tertull. de bapt. 8; Cypr. epist. 75, 8. 12. 18 und sonst noch sehr oft); von dem Ritus des „Sacramentes der Handauflegung", d. i. der sogen. Firmung, namentlich vom Verhältniß der Handauflegung zur Salbung des Näheren zu handeln, müssen wir der speciellen Liturgik vorbehalten. Das Gleiche gilt von der Handauflegung bei den drei sacramen-

[1] Die Bedeutung der Handauflegung im mosaischen Opferkult habe ich eingehend besprochen in meiner Schrift „Das Opfer des alten und neuen Bundes" S. 46—53.

talen Ordines. — Aus unzähligen Väterstellen, deren besonders viele bei Cyprian sich finden, ist ersichtlich, daß an den öffentlichen Büßern bei ihrer Reconciliation und an den Häretikern bei der Wiederaufnahme in die Kirche eine feierliche liturgische Handauflegung (von Seiten des Bischofes und der Presbyter) vollzogen wurde, um ihnen den heiligen Geist mitzutheilen, welcher die remissio peccatorum und das vinculum unitatis et pacis ist (Cypr. epist. 69, 11; 71, 2 und besonders die einschlägigen Stellen der Papstbriefe in der „Bibl. der Kirchenväter" Bd. V. S. 342. 405; Bd. VI. S. 272). Noch im Mittelalter fand bei Ertheilung der sacramentalen Absolution regelmäßig Handauflegung statt (Thom. summ. theolog. III. q. 84. art. 4; und opuscul. 18. c. 4), von der als Rest noch die Handerhebung bei der Lossprechung geblieben ist. Das römische Pontificale schreibt für die Reconciliation von Apostaten, Schismatikern und Häretikern noch Handauflegung vor, während welcher mit den Worten: Emitte in eum Spiritum s. paraclitum de coelis etc. ausdrücklich der heilige Geist über den Pönitenten herabgefleht wird. Im Ordo für die Reconciliation der öffentlichen Büßer (am Gründonnerstag) schreibt das Pontificale dem Bischof eine Handausstreckung (extensis manibus) über die Pönitenten vor, während welcher er das Misereatur und Indulgentiam über sie spricht und aus dem thesaurus ecclesiae ihnen Nachlaß der zeitlichen Sündenstrafen gewährt, denselben quasi auf sie legt; für die Spendung des Bußsacramentes schreibt das Rituale romanum vor, beim Indulgentiam, manche Diöcesanritualien während der ganzen Absolution die Hand *versus* poenitentem zu erheben (Surrogat für die ehemalige Handauflegung). Auch sonst (vgl. den Ritus der Firmung, sowie der Diakonats- und Priesterweihe) tritt, wenn die dona coelestia auf Mehrere zugleich herabgefleht und übertragen werden, an die Stelle der eigentlichen Handauflegung (χειροθεσία) die Hand- (oder Hände-) Ausstreckung (χειροτονία), welche nur eine andere Art von Handauflegung ist und die gleiche Bedeutung hat wie diese.

b. Den Katechumenen hat man bei der Aufnahme in den Katechumenat schon in alter Zeit (Euseb. vita Constant. IV. 61; Sulpic. Sever. vita s. Martini c. 13; 2. dialog. 4) nicht bloß das Kreuzeszeichen auf die Stirn gedrückt, sondern auch unter Gebet die Hand aufgelegt, so daß „Handauflegung begehren" Seitens eines Nichtgläubigen soviel war, als um Aufnahme in den Katechumenat bitten. Schon der hl. Augustin legt der in Rede stehenden Handauflegung eine gewisse Art von Heiligung bei, und aus den in unserer Taufliturgie mit ihr in Verbindung stehenden Gebeten ergibt sich klar, daß die Kirche durch ihren Minister den Katechumenen mittelst der Handauflegung reinigende, erleuchtende und sozusagen vorheiligende (präsanctificirende) Kräfte mittheilen wolle. Nachweislich seit Ende des vierten Jahrhunderts wird in der römischen Kirche den Exorcisten bei ihrer Weihe gesagt: Accipite potestatem *imponendi* manus super *energumenos*, sive baptizatos sive catechumenos; und schon Papst Innocenz I. (ad Decent. c. 9) hat verordnet, daß die liturgische Handauflegung über getaufte Besessene nur mit ausdrücklicher Erlaubniß des Bischofs vorgenommen werde. Nach Vorschrift des römischen Rituale werden über Besessene die sämmtlichen Exorcismen unter Handauflegung gesprochen und, wie aus dem Weiheformular der Exorcisten zu ersehen ist, soll durch diese Handauflegung in Verbindung mit Exorcismus und Gebet dem Besessenen die gratia Spiritus sancti mitgetheilt und durch diese der böse Geist vertrieben werden. Gregor von Nyssa berichtet in seiner Lebensbeschreibung Gregors des Thaumaturgen, derselbe habe einem Knaben, der ihm als besessen vorkam, sein Omophorium (Schultertuch, eine Art Pallium), nachdem er es zuvor angehaucht hatte, aufgelegt, worauf der Knabe zu schreien begann, hin- und hergeschleudert wurde und alle Zufälle eines Besessenen bekam. Als hierauf der Heilige ihm die Hand auflegte, habe ihn der böse Geist verlassen

(Kempt. Bibl. d. Kirchenv., Greg. v. Nyss. Bd. II. S. 543). Daß es sich hier bei Auflegung des Omophor und namentlich der Hand um die Ueberleitung höherer, dem Dämon erschrecklicher Kräfte auf den Besessenen handelte, ist klar. — Da die Katechumenen in der Regel keine eigentlichen Energumenen sind, so haben die seit ältester Zeit über sie gesprochenen Exorcismen auch einen weniger strengen Charakter und werden bei der Kindertaufe nicht unter Handauflegung gesprochen, wohl aber bei der Taufe von Erwachsenen. — Wie der göttliche Heiland aus sich als dem Quell alles übernatürlichen und natürlichen Lebens auf die Kinder (Matth. 19, 13) Segen und Gnade mannigfacher Art, sowie auf die Kranken belebende und heilende Kräfte (Mark. 5, 23 u. ö.) mittelst Handauflegung übergeleitet hat, so thut deßgleichen die Kirche in ihrer Liturgie, indem sie speciell den kranken Kindern (bened. puerorum aegrot. in Append. Ritual. rom.), aber auch den erwachsenen Kranken die Hände auflegen läßt (in visitat. infirmorum und in vielen Diöcesen bei Ertheilung der heiligen Oelung während des Gebetes, das der Salbung unmittelbar vorausgeht), um entsprechende Gnade über sie herabzuziehen.

c. Auch im Kult der Protestanten haben sich Reste der altkirchlichen Handauflegung erhalten. Um dem Täufling „Segen zuzuwenden", legt demselben nach Vorschrift der bayerischen Agende der Taufende während des Vaterunsers die Hand auf das Haupt; ebenso wird in der Beichthandlung bei Ertheilung der sogen. Absolution jedem Confitenten die Hand aufgelegt, deßgleichen den einzelnen Confirmanden, auf daß „der Gott aller Gnade das angefangene gute Werk bestätige und bewahre"; bei der Ordination legen der Ordinator und seine beiden Assistenten dem Ordinanden beide Hände auf.

§ 51.

Das liturgische Osculum.

1. Nach allgemein menschlicher Anschauung ist der Kuß zunächst Symbol und factischer Ausdruck herzlicher Liebe und bezeichnen ihn daher die Griechen passend als φίλημα. Als Sitz der Liebe, der natürlichen sowohl als der übernatürlichen (Röm. 5, 5) erscheint die Seele, das Herz des Menschen. Das Glied, welches zunächst uns Kunde gibt von der Liebe des Herzens, ist nach des hl. Chrysostomus (30. Homil. über den II. Kor.-Br. n. 1) sinniger Bemerkung der Mund. Dieser kann die innere Liebe offenbaren durch Worte, aber noch unmittelbarer, kräftiger und zündender durch physischen Contact mit dem Object der Liebe, wie solch' eine unmittelbare Berührung und Verbindung mittelst des Mundes (osculum) zwischen dem Liebenden und dem Gegenstand der Liebe stattfindet im Kusse, mag derselbe auf den Mund, die Stirn, die Wange, die Brust, die Hand, den Fuß oder an ein lebloses Object ertheilt werden.

In den heiligen Schriften des alten Testamentes begegnet uns das osculum oris als Ausdruck natürlicher Liebe, die beim Begrüßen und Abschiednehmen besonders stark sich geltend macht, sehr oft, und zwar als Ausdruck der Bruderliebe (Gen. 33, 4), der Verwandtenliebe (Gen. 29, 13), der innigen Freundesliebe (I Kön. 20, 41), sowie der Liebe zwischen Braut und Bräutigam (Hohel. 1, 2). Wahre Liebe läßt sich in ihrem innersten Wesen von Verehrung niemals trennen und ehren sich daher auch jene Liebenden, die auf ganz gleicher Rangstufe stehen; gegenüber Solchen aber,

die hoch über uns stehen, von denen wir abhängig, denen wir für empfangene Wohlthaten zu Dank verpflichtet sind, nimmt die dankbare Liebe vorwiegend das Gepräge der Verehrung und Ehrerbietung an, als deren sinnenfälliger Ausdruck uns öfters schon im alten Testament gleichfalls der Kuß erscheint, nicht selten in Verbindung mit ehrfurchtsvollem Sichbücken (Exod. 18, 7). Gleich dem Kuß der Liebe ertheilte man auch den der Ehrerbietung und der von Liebe durchwalteten Verehrung auf den Mund (II Kön. 19, 40. Apg. 20, 37), aber wohl noch öfters auf die Hand (vgl. Sir. 29, 5) oder auf den Fuß (vgl. Isai. 49, 23); Esther küßt die Spitze des Scepters ihres königlichen Herrn (Esther 5, 2).

Auch in der Liturgie ist der Kuß Symbol und Ausdruck sowohl der Liebe als der Ehrerbietung und Verehrung; nur kommt hier nicht pur natürliche Liebe und Verehrung zum Ausdruck, sondern jene heilige Liebe, welche Frucht des in die Herzen der Kinder Gottes ausgegossenen heiligen Geistes ist, eine Ehrerbietung und Verehrung, welche nicht einem puren Menschen oder einem geschöpflichen Dinge als solchem, sondern dem Menschen als Stellvertreter Gottes und seines Gesalbten oder doch als einem Kinde Gottes gilt, oder aber einer Sache erwiesen wird, welche in realer Beziehung zu Gott steht, durch die Weihe geheiligt, in gewissem Sinne vergöttlicht ist. Der liturgische Kuß ist nicht einfachhin ein keuscher (vgl. dazu Athenag. legat. c. 32), sondern ein heiliger, er ist, wie ihn schon der hl. Paulus (I Kor. 16, 20) genannt hat, φίλημα ἅγιον, weil er eine heilige Wurzel hat, die übernatürliche Liebe zu Gott, zu den Stellvertretern und Kindern Gottes und zu allem, was Gott heilig ist; der hl. Petrus (I. 5, 14) bezeichnet daher den specifischen Christenkuß als φίλημα ἀγάπης, was die Vulgata nicht unrichtig mit osculum *sanctum* übersetzt. Aus dem Gesagten ergibt sich von selbst, daß der liturgische Kuß, mag er auf was immer gerichtet sein, niemals ein bloßes Symbol, sondern daß er allzeit eine religiös-sittliche Handlung sein solle, sinnenfälliger Ausdruck im Herzen vorhandener und im Kusse nach außen sich kundgebender übernatürlicher Liebe und Verehrung. Unter den angegebenen Gesichtspunkten ist die Geschichte des liturgischen Osculums und sind die noch jetzt bestehenden Vorschriften bezüglich desselben aufzufassen. Wir ziehen dasselbe zunächst als Manifestation der allumfassenden, versöhnlichen Bruderliebe in Christo oder als liturgischen Friedenskuß (Pax), dann erst als Ausdruck religiöser Ehrerbietung und Verehrung in Betracht.

2. Da schon die Apostel in ihren Briefen die Gläubigen aufforderten, zum Zeichen, daß sie als Brüder in Christo mit übernatürlicher Liebe sich lieben, den „heiligen Kuß", den „Kuß der Liebe" in der gottesdienstlichen Versammlung sich gegenseitig zu geben, so ist es leicht erklärlich, warum wir demselben im Orient und Occident seit ältester Zeit in der eigentlichen Liturgie begegnen, wenngleich nicht überall an derselben Stelle. Wo er (wie im Orient) dem Offertorium unmittelbar vorausgeht oder alsbald nachfolgt, bethätigen die Gläubigen, welche durch die Taufe Kinder Gottes und in übernatürlichem Sinne Brüder geworden sind, im Friedenskuß ihre Bruderliebe gegen einander zu dem Zwecke, um sich vor Gott als Brüder zu legitimiren, deren keiner etwas wider den anderen hat, die einander von Herzen

verzeihen und darum würdig sind, ihre Gaben zum Altar zu bringen und im engsten Zusammenschluß mit Christo als dem opfernden Haupte und mit den Brüdern Gott einen wohlgefälligen Kult zu weihen, den Kult im Geiste und in der Wahrheit. Wo hingegen der Friedenskuß, wie in der römischen Liturgie, in nächster Nähe der Communion steht, da ist er, mag er per amplexum oder mittelst des Friedensinstrumentes ertheilt werden, Bethätigung der versöhnlichen Bruderliebe zu dem speciellen Zweck der Vorbereitung auf die Communion, das Mahl des Friedens und der Liebe. Als vom Priester am Altare ausgehend ist hier der liturgische Friedenskuß zunächst gnadenreiche Mittheilung des Friedens Christi an den Empfänger des Osculums; sofern aber dieser nicht bloß den priesterlichen Friedenskuß fortüberliefert, sondern das Osculum auch von sich aus ertheilt, ist es Bethätigung der allumfassenden versöhnlichen Bruderliebe behufs würdigen Empfanges des sacramentalen Liebesmahles.

a. Durch die Taufe wird der Einzelne Kind Gottes, wird in übernatürlichem Sinne Bruder aller Angehörigen der einen wahren Kirche, wird berechtigt auf das φίλημα ἅγιον; darum wurden denn auch die Neugetauften (Kinder wie Erwachsene) nach vollendetem Taufact mit dem „heiligen Kusse" begrüßt[1], der allererst als Zeichen der Zugehörigkeit zur rechtgläubigen Gemeinde der Brüder in Christo, somit als Bruderkuß erscheint. Wohl zunächst aus diesem Grunde hat er in den morgenländischen Liturgien seit ältester Zeit seinen Platz zu Anfang der *missa fidelium* gehabt, alsbald nach Entlassung derer, welche noch nicht der Kirche angehörten (Katechumenen) oder doch nicht im Kirchenfrieden standen (öffentliche Büßer). Am Anfang der Gläubigenmesse erschien er zunächst als Kennzeichen der Gläubigen, die als Glieder eines Leibes unter sich und mit Christo ihrem Haupte im Frieden stehen, in dessen Namen der Celebrans ihnen zuerst zurief: „εἰρήνη πᾶσι", worauf dann der Diakon einlud: „ἀγαπήσωμεν ἀλλήλους ἐν φιλήματι ἁγίῳ" (liturg. s. Jacobi). Nur als Christo angehörig und in Bruderliebe unter sich verbunden sind sie berechtigt und würdig (cf. Didache apostol. c. 14) für das nachfolgende Opfer und Opfermahl. Unter diesem Gesichtspunkt aufgefaßt steht der liturgische Kuß zu Anfang der Missa fidelium in Beziehung zur gesammten Liturgie, ist Legitimation für die Theilnahme an ihr. Doch scheint man im Orient ihm mit Rücksicht auf Matth. 5, 23 ff. schon anfänglich noch eine ganz specielle Beziehung zum Offertorium gegeben zu haben, sei es nun, daß derselbe unmittelbar vor der Oblation (Justin. I. Apolog. 65; Constitt. apost. VIII. 11) oder alsbald nach derselben (so in den Liturgien des hl. Jakobus, Markus, Basilius, Chrysostomus) seinen Platz hatte. Wohl wissend, daß Gott von denen, welche dem Bruder nicht von Herzen verzeihen, kein Opfer annehme, bestätigte man vor oder gleich nach Heranbringung der Opfergaben zum Altar die versöhnliche Bruderliebe gegen Alle

---

[1] Der hl. Cyprian (ep. 64 edit. *Hartel.* n. 4) redet von einem Küssen der neugetauften Kinder „in gratia danda atque *in pace facienda*". Zunächst wird der Taufende dem Neugetauften den Friedenskuß ertheilt haben, und zwar, solange die Firmung unmittelbar an den vom Bischof vollzogenen Taufact sich anschloß, erst nach der Firmung. Noch der VII. Ordo rom. hat das „pax tibi" nur einmal, nach der Firmung nämlich; im jetzigen römischen Ritus steht es nach der chrismatio presbyteralis, die unmittelbar auf den Taufact folgt, dann wieder nach der bischöflichen Chrismation bei der Firmung. Der hl. Augustin (tract. VI. in Joh. n. 4) bezeichnet den Friedenskuß der Rechtgläubigen, weil sie den in Taubengestalt erschienenen heiligen Geist (in Taufe und Firmung) empfangen haben, als Kuß der Tauben, den der Häretiker als Kuß der Raben, die zerfleischen.

im heiligen Bruderkuß. „Er versöhnt", wie Cyrill von Jerusalem den Neophyten so schön erklärt (catech. myst. V. n. 3), „und vereinigt die Seelen mit einander und gelobt, alles erlittene Unrecht zu vergessen. Der Kuß ist sonach ein Zeichen, daß die Seelen mit einander innigst vereinigt (vermischt) seien und alle Erinnerung an erlittenes Unrecht aus sich verbannen. Deßwegen sagte Christus: ‚wenn du deine Gabe auf den Altar legst und dort dich erinnerst, daß dein Bruder etwas wider dich habe, so laß deine Gabe auf dem Altare und gehe zuvor hin, und versöhne dich mit deinem Bruder, und dann komm herzu und opfere deine Gabe' (Matth. 5, 23. 24). Es ist also der Kuß eine Aussöhnung (διαλλαγή) und deßwegen heilig, wie der hl. Paulus irgendwo ausruft, da er sagt: ‚grüßet einander mit heiligem Kusse', und Petrus: ‚mit dem Kuß der Liebe'"; so Cyrillus. Auch aus Chrysostomus (hom. de Juda prodit. n. 6) ersehen wir, daß man im Orient den liturgischen Kuß als Zeichen der Aussöhnung allererst zum Opferact in Beziehung setzte; aber gerade bei Chrysostomus tritt ganz deutlich auch schon die Beziehung auf die Communion hervor, die ja einen integrirenden Bestandtheil der Opferliturgie bildet. Nachdem der Heilige am angeführten Ort die Gläubigen eindringlich ermahnt hat, vor dem Hintritt zum Tische des Herrn alle feindselige Gesinnung gegen den Nebenmenschen abzulegen, weist er schließlich auf den „heiligen Kuß", der kein heuchlerischer (wie bei Judas) sein dürfe, mit folgenden Worten hin: „lasset uns (vor dem Empfang der Communion) auch gedenken unserer gegenseitigen Umarmung; sie fordert heiligen Ernst und große Ehrfurcht, denn sie schlingt ein Band um unsere Seelen, sie macht uns alle zu einem Leibe und zu Gliedern Christi, da wir ja auch alle an einem Leibe (in der Communion) theilnehmen. Lasset uns denn in Wahrheit ein Leib werden, nicht durch fleischliche Vermischung, sondern durch Vereinigung der Seelen mittelst des Bandes heiliger Liebe; dann können wir mit Zuversicht an diesem Mahle theilnehmen, das uns hier vorgesetzt wird." Aus Cyrills und aus des Chrysostomus Worten geht auch klar hervor, daß man das liturgische Osculum nicht als bloße Ceremonie, sondern als eine religiös-sittliche Handlung von großer Bedeutung, als sinnenfälligen Ausdruck der im Herzen vorhandenen Bruderliebe und resp. als gottesdienstlichen Act der Versöhnung mit allen Beleidigern aufgefaßt habe; dem im gottesdienstlichen Raum unmittelbar nahe stehenden Bruder den Friedenskuß ertheilend, gab man ihn der Herzensgesinnung nach allen Gläubigen, auch dem Feinde. Um das aber zu können, bedarf der schwache Mensch höherer Kraft, welche in der Liturgie des hl. Jakobus der Opferpriester beim osculum pacis erflehte mit den Worten: „gib uns, o Gott, deinen Frieden, deine Liebe, deine Hilfe, und sende uns das Geschenk deines allheiligen Geistes, daß wir uns mit reinem Herzen und gutem Gewissen in heiligem Kusse grüßen, nicht heuchlerisch, nicht einer fremden (häretischen) Genossenschaft angehörig, sondern als unschuldig und unbefleckt in einem Geiste ... ein Leib und ein Geist in einem Glauben." — Weil das liturgische Osculum Symbol und Bethätigung der christlichen Bruderliebe ist, die mit Allen im Frieden steht, Allen verzeiht, so hat man passend dessen Ertheilung im Orient (Concil. Laodic. c. 19) als εἰρήνην δοῦναι, im Abendland als pacem dare (Tertull., Aug., Innoc. I.) und den liturgischen Kuß selber kurzweg als *Pax*, als Friedenskuß bezeichnet. Daß bei Ertheilung desselben im Orient und Occident die Trennung nach Stand und Geschlechtern eingehalten wurde, ersieht man aus den apostolischen Constitutionen (VIII. n. 11), wo es heißt: „es küssen die Kleriker den Bischof, die männlichen Laien die Laien und die Frauen die Frauen", und aus den römischen Ordines (II, 12). Daß die Kleriker den Bischof küßten (vgl. Conc. Laodic. c. 19), sollte wohl nicht bloß ausdrücken, daß sie im Kirchenfrieden mit ihm stehen, sondern war sicherlich auch Zeichen der Verehrung gegen ihn als den Repräsentanten

Christi. Es hat befremdet, daß nicht der Bischof die Kleriker küßt, da ja der Friede von ihm als dem Repräsentanten Christi ausgehe; allein als solcher hatte er unmittelbar zuvor Allen schon das εἰρήνη πᾶσι zugerufen. Im Abendland gestaltete sich der Ritus des Friedenskusses mehrfach anders.

b. In der römischen Liturgie (in der mozarabischen und gallikanischen gleich nach dem Offertorium) stand nämlich der Friedenskuß wohl schon von Anfang an unmittelbar vor der Communion, resp. am Schluß der Opferhandlung oder des gesammten Opfergebetes, das mit dem Paternoster, auf welches in alter Zeit unmittelbar der Genuß des Opfermahles folgte, als beendigt erschien. Man hat gemeint (Probst, Liturgie S. 374 f. Harnack, Gemeindegottesdienst S. 388 f.), zu Tertullians Zeit habe wenigstens in der afrikanischen Kirche der Friedenskuß wie im Orient alsbald nach dem sogenannten allgemeinen Gebet, also zu Anfang der missa fidelium, stattgehabt und hat man sich hiefür auf einzelne Stellen von Tertullians Schrift über das Gebet des Herrn berufen. Da bezeichnet er (de orat. c. 18) den Friedenskuß als signaculum orationis, als Besiegelung des vorausgegangenen Gebetes, worunter aber meines Erachtens weder das Vaterunser allein, noch (wie Probst meint) das sogenannte allgemeine Gebet zu Anfang der Gläubigenmesse, sondern das gesammte Gebet zu verstehen ist, welches bei der Opferfeier („ad Dei altare"; de orat. 11) verrichtet wurde und das Tertullian (de orat. c. 19) auch als „orationes sacrificiorum" bezeichnet. Mit dem Vaterunser schloß damals das gesammte Opfergebet ab und nun folgte das Opfermahl; diesem ging die auf die Communion vorbereitende fractio panis und der Friedenskuß voraus, der nach rückwärts als „signaculum orationis" um so füglicher aufgefaßt werden konnte, als in ihm das, was man unmittelbar zuvor in den Worten „sicut et nos dimittimus debitoribus nostris" ausgedrückt hatte, thatsächlich vollzogen wurde, Versöhnung mit allen Beleidigern, ohne welche das gesammte Opfergebet werthlos bliebe. Daß Tertullian nicht bloß das sogenannte allgemeine Gebet, sondern das gesammte Opfergebet, die orationes sacrificiorum im Auge habe, erhellt auch aus seiner Frage: „was soll das für ein Opfer sein, von welchem man ohne Friede (ohne Friedenskuß) zurückkommt?" d. h. dessen Opfergebete man nicht durch Ertheilung des Friedenskusses besiegelt hat (c. 18). Tertullian rügt (c. 18. 19) eine zweifache, verkehrte Praxis, nämlich die Praxis derer, welche an Tagen, wo sie strenges (privates) Fasten hielten, ganz von der Liturgie wegblieben, um nicht communiciren und dadurch ihr jejunium brechen zu müssen, und derer, die zwar zur Liturgie kamen, aber weil sie fasteten, keinen Friedenskuß ertheilten, was sie wohl aus dem Grund unterließen, weil sie die Communion nicht empfingen, zu welcher nach ihrer Meinung der Friedenskuß als Zeichen der Versöhnung jedenfalls mitgehörte. Ihnen gegenüber nun betont Tertullian, daß der Friedenskuß auch nach rückwärts eine Beziehung habe, sofern er dem Opfergebete das Siegel der versöhnlichen Bruderliebe aufdrückt. — Als Besiegelung des vorausgegangenen Opferactes mit all' seinen Gebeten wird das osculum pacis auch noch von Papst Innocenz I. in seinem berühmten Brief an Bischof Decentius von Gubbio aufgefaßt (cap. I), da er schreibt: pacem adseris *ante confecta mysteria* (vor oder gleich nach dem Offertorium) quosdam *populis* imperare vel *sibi inter sacerdotes* tradere, quum *post* omnia, quae aperire non debeo (gesammter Consecrationsact), pax sit necessario indicenda, per quam constat, populum ad omnia, quae in mysteriis aguntur (gesammter canon = secretum) atque in ecclesia celebrantur, *praebuisse consensum ac finita esse pacis concludentis signaculo demonstrentur*. Nach dieser Bestimmung, auf welche sich die Synoden und Schriftsteller des Mittelalters wiederholt berufen, erscheint der liturgische Kuß offenbar als abschließend in Beziehung auf den vorausgegangenen

Opferact. Dadurch, daß die Gläubigen sich den Frieden geben, versöhnliche Bruderliebe gegen einander bethätigen und darin als geeint unter sich und mit dem Haupte erscheinen, als ein Leib sich erweisen, drücken sie dem ganzen vorausgegangenen Act, der ja gottesdienstliches Thun von Haupt und Gliedern ist (vgl. § 16), in gewissem Sinne das Siegel ihrer Bestätigung auf, charakterisiren denselben als Kult der in Liebe geeinten Kinder Gottes, als Kult im Geiste und in der Wahrheit (vgl. S. 192 ff.).

Die Bruderliebe aber, welche Klerus und Volk im Ertheilen des Osculums bethätigen, stammt aus dem Frieden, welchen Christus am Kreuze durch sein Blutvergießen gestiftet hat (Kol. 1, 20), und den er (als **gratia actualis vel habitualis**) bei dem mit dem Kreuzesopfer identischen eucharistischen Opfer allen, die empfänglich sind, schenkt. Daher wurde seit ältester Zeit (im Orient mittelst des εἰρήνη πᾶσι) durch das *Pax Domini* sit semper vobiscum unmittelbar vor Ertheilung des Friedenskusses der Friede Christi mittlerisch und darum gewiß auch wirksam (Luk. 10, 5) unter dreimaliger Kreuzeszeichnung oder Segnung mit der particula consecrata den Gläubigen angewünscht[1]. Bevor das Agnus Dei, welches noch lange nach seiner Einführung (im 6. oder 7. Jahrh.) nur der Chor während der Brodbrechung sang, und bevor das Friedensgebet (Domine Jesu Christe etc.; beim Micrologus noch nicht) nach dem Pax Domini sit semper vobiscum eingeschoben wurde, war der Zusammenhang des Friedenskusses mit dieser mittlerischen Friedenswünschung noch ganz klar. Zuerst sollen die Anwesenden vom Altare her aus dem Opferschatze den Frieden Christi empfangen, um sofort in Kraft desselben versöhnliche Bruderliebe gegen einander in Ertheilung des Friedenskusses zu bethätigen. Dieser Auffassung begegnen wir ganz deutlich bei Pseudoalcuin (de divin. off. c. 40), welcher schreibt: **Hac oratione („Libera nos quaesumus") explota commiscens *sacerdos* dominicam oblationem, ut calix Domini totam plenitudinem contineat Sacramenti, tanquam per ejusdem mysterii copulationem *imprecatur ecclesiae pacem*, dicens „Pax Domini sit semper vobiscum". Cui tantum bonum (= pacem Christi) etiam ecclesia imprecatur, respondens illi „Et cum spiritu tuo". Pax Domini ipsa est *pax Christi*, quae finem non habet, et est omnis piae actionis perfectio. Vera autem *pax unitatem facit*, quomodo qui adhaeret Domino unus spiritus est. Imprecata igitur pace, *incipiens a sacerdote* dat sibi mutuo omnis ecclesia osculum pacis, *ut omnibus vera pace unitis fiat in eis locus Dei*, sicut dicitur „Deus in loco sancto, Deus, qui inhabitare facit unanimes in domo" (Ps. 67, 7).** Aus dieser Stelle ist klar ersichtlich, was sich aus den ältesten römischen Ordines (I und II) nicht so bestimmt ergibt[2], nämlich daß in der römischen

[1] Solange in Rom zur Opferfeier eine hostia praeconsecrata auf den Altar getragen wurde, um die Fortdauer des einen Opfers Christi und die Continuität der gegenwärtigen Opferdarbringung mit der früheren zu significiren, wurde diese hostia praeconsecrata beim Pax Domini unter dreimaliger Kreuzeszeichnung (Ordo I. n. 18) in den Kelch gesenkt; die commixtio des in der gegenwärtigen Messe consecrirten Brodes mit dem heiligen Blute fand dann erst bei der Communion statt (Ordo I. 19).

[2] Da ist nämlich nicht gesagt, daß der Celebrans zuerst dem Archidiakon den Pax ertheile und dieser ihn dann weiter gebe, sondern es scheint der Friedenskuß vom Archidiakon auszugehen; wenn dem nun auch wirklich in ältester Zeit so war, das mittlerische Ertheilen des Pax von Seiten des Celebrans lag schon im Pax Domini sit semper vobiscum oder wie die Wunschformel lauten mochte. In einem von Greith veröffentlichten Blatt aus der altirischen Liturgie heißt es: **Sacerdos tenens sancta in manibus signat calicem cruce, *et hic pax datur, et dicit sacerdos:* „Pax et caritas Domini et communicatio sanctorum omnium sit semper vobiscum." Populus respondet: et cum spiritu tuo. Et mittit sacerdos sancta in calicem et dat sibi populus pacem atque communicant.** (Greith, Gesch. der altirischen Kirche S. 441.)

Liturgie der Friedenskuß vom Opferpriester ausging und sich an Klerus und Volk fortpflanzte, daß also nicht kurzweg jeder Einzelne seinem Nachbar und in ihm der gesammten Gemeinde das Osculum gab, sondern daß jeder zuerst das Osculum vom Altare her empfing und dann erst auch seinerseits es ertheilte und sozusagen weiter fortpflanzte. Nach römischem Ritus ertheilt der Celebrans das Osculum in doppelter Eigenschaft, erstlich als sichtbarer Stellvertreter des gottmenschlichen Friedensfürsten, der auf dem Altare sich opfert und allen Anwesenden seinen Frieden gnadenvoll zuwenden will, ihnen denselben mit Worten anwünschen läßt (im Pax Domini) und thatsächlich durch das Osculum seines Stellvertreters zuwendet; sodann ist aber der Celebrant nicht bloß Repräsentant des Hauptes, sondern ist selbst auch Glied des einen mystischen Leibes, und hat als solches die Pflicht, auch seinerseits versöhnliche Bruderliebe gegen Alle zu bethätigen, was er im Friedenskusse thut, sofern dieser seine persönliche in Kraft der Liebe oder des Friedens Christi vollzogene That ist. Daß man im Mittelalter vollüberzeugt war, der vom Celebrans ertheilte Friedenskuß sei nicht bloßer Ausdruck seiner persönlichen Bruderliebe, sondern sei auch und allererst mittlerischer Natur, er sei Medium und Träger einer Gnade (des Friedens) vom Altare her, das dürfte sich unzweideutig daraus ergeben, daß Beleth (de divin. off. c. 48), Innocenz III. (de altar. myst. lib. VI. c. 5), Durand (Ration. lib. IV. c. 53) u. A. sagen, das osculum pacis, welches zu ihrer Zeit noch bei jeder Messe ertheilt wurde, sei ein Surrogat für den Ausfall der täglichen Communion, wie diese in alter Zeit stattgehabt; Durand sagt: hoc inventum *remedium*, ut pro eo, quod singulis diebus communicabatur, singulis diebus *osculum pacis* daretur pro *ministerio* unitatis, quod sacerdos dans ministro dicit in quibusdam locis: „sumite vinculum pacis et dilectionis (sc. pacem Christi), ut apti sitis sacrosanctis mysteriis", quasi dicat: *sumite ex hoc omnes et dividite inter vos.* Von Durand erfahren wir auch, daß der Priester, bevor er den Friedenskuß ertheilte, die heilige Hostie, anderwärts den heiligen Kelch, anderwärts den Altar küßte, daß er „von der Eucharistie (ab ipso corpore Christi) den Frieden nahm", um ihn sofort allen Anwesenden zuzumitteln, wie auch jetzt noch das Caeremoniale Episcoporum (lib. I. c. 24, n. 2) von einem Austheilen (distribuere) des vom Celebrans empfangenen Osculums durch den Presbyter assistens spricht. In vielen Diöcesen Deutschlands sprach der Priester bis zum Erscheinen des Missale Pius' V. beim Küssen des Altares, der Christum sinnbildet und auf welchem Christus als geheimnißvoll geschlachtetes Opferlamm zugegen ist, die schönen Worte: *Pax Christi* et ecclesiae abundet in cordibus nostris; habete vinculum pacis et charitatis. Hierauf küßte der Priester das Bildniß des Gekreuzigten im Meßbuch vor dem Canon oder das beim Agnus Dei in den Text des Meßbuches eingereihte Bild des Opferlammes, dabei sprechend: ut apti sitis sacrosanctis mysteriis Christi, worauf er alsdann dem Diakon den Pax gab mit den Worten: pax tibi et ecclesiae. Seit dem 11. Jahrhundert kam nach und nach in der römischen Liturgie das jetzige Friedensgebet („Domine Jesu Christi, qui dixisti") in Gebrauch; darin fleht der Priester, welcher den Pax gibt, und fleht der Diakon, welcher dessen Vermittler an Klerus und Volk ist, um den Frieden Christi für die Kirche, d. h. um die friedenstiftende, alle Glieder des mystischen Leibes einigende Gnade Christi („pacificare et coadunare digneris"); hierauf küßt der Priester den Altar resp. das Corporale, auf welchem das friedenspendende Opferlamm liegt, und gibt sofort dem Diakon, nachdem auch dieser zuvor den Altar geküßt, den Pax mit den Worten „Pax tecum", bei welchen man, wie aus dem Altarkuß und dem Friedensgebet zu erschließen ist, zunächst an den „Frieden Christi" d. i. an eine Gnadenmittheilung aus dem Opferschatze zu dem Zwecke wird zu denken haben, damit alle Glieder des Leibes

Christi aufrichtige, versöhnliche Bruderliebe gegen einander bethätigen, was in der Ertheilung des Pax dann auch factisch geschieht. Der Priester übermittelt den vom Altare aus dem Opfer stammenden Frieden Christi mittelst der Worte „Pax tecum" und mittelst des zugehörigen Osculums (Amplexus) an den Diakon und bethätigt kraft der Gnade Christi in der Ertheilung des Osculums zugleich die schuldige Bruderliebe gegen den Diakon und in ihm gegen Klerus und Volk; der Diakon, welcher im Pax tecum Träger des Friedens Christi geworden ist, vermittelt diesen weiter und bethätigt zugleich auch seinerseits die persönliche Bruderliebe, indem er gleich dem Celebrans das Pax tecum spricht und das Osculum ertheilt u. s. w. u. s. w. Kurz gesagt, der liturgische Friedenskuß ist doppelter Natur; er ist in erster Reihe Gnadenmittheilung des Hauptes an die Glieder, eine Art Sacramentale, sodann erst thatsächlicher Ausdruck allumfassender Bruderliebe der Glieder gegen einander. Auch dem Subdiakon, dem Minoristen, selbst dem Laien, welcher den Pax gibt, antwortet man auf das Pax tecum mit Et cum *spiritu* tuo, eine liturgische Antwort, welche man nur Denen (Diakon, Priester, Bischof) gibt, welche in der Handauflegung den heiligen Geist empfangen haben; der Pax, den man empfängt, mag ihn wer immer überbringen, ist zunächst der mittlerische Pax des Celebranten, es ist sein „Pax tecum", und auf dieses antwortet man mit Et cum spiritu tuo; bei Ertheilung mittelst des Instrumentum Pacis wird sein Kuß, den er auf das Täfelchen gedrückt, wird der Friede Christi, welchen er darauf gelegt, so recht anschaulich von Person zu Person getragen und wird Jedem zunächst das vom Celebrans gesprochene mittlerische Pax tecum zugerufen. Wenn Gihr (heil. Messe, 3. Aufl. S. 707) meint, man könne dermalen, wo der Celebrans nicht die Hostie, den Kelch u. s. w., sondern zugleich mit dem Diakon den Altar küsse, nicht mehr sagen, „der Priester empfange den Frieden von Christus selber und theile ihn dann Anderen mit", so ist dieß wohl nicht richtig. Allerdings küßt gleich dem Priester auch der Diakon den Altar, wie er auch das Friedensgebet verrichtet; aber er küßt den Altar *„extra corporale"*, wie die Generalrubriken ausdrücklich vorschreiben, nicht gleich dem Celebrans über dem Corporale, auch nicht mit auf den Altar gelegten, sondern mit gefalteten Händen, und was die Hauptsache ist, er kann das Pax tecum über Andere erst aussprechen, nachdem der Priester ihm den Pax gegeben; dieser priesterliche Pax wird durch die ganze Versammlung getragen, und darum muß an ihm außer der persönlichen Liebesbezeigung, die ja in gleicher Weise auch alle Uebrigen vollziehen, etwas Höheres, etwas Mittlerisches sein; und weil der Diakon nicht bloß Empfänger, sondern auch primärer Vermittler des vom Altare stammenden, sozusagen des vom Altare genommenen Friedens ist, küßt auch er (aber in untergeordneter Weise) vor dem Empfange des Friedenskusses den Altar, wie das Gleiche beim Pontificalamt der Presbyter assistens thut, welcher Träger und Vermittler des Osculums ist an den Chor (Dignitäre, Canoniker), an hohe Magistratspersonen, an einen der Akolythen und an den Ceremoniar und durch diese an den übrigen Klerus; und wie deßgleichen bei allgemeinen Ordinationen Presbyter, Diakon, Subdiakon thun, welche vom Bischof den Pax empfangen, um ihn an die betreffenden Ordinirten ihrer Kategorie zu vermitteln. Beim Pontificalamt empfangen auch die Honorardiakonen, deßgleichen der fungirende Diakon und Subdiakon unmittelbar vom Bischof auf dem Altare den Friedenskuß, küssen aber keineswegs zuvor auch den Altar, ohne Zweifel weil sie nicht gleich dem Presbyter assistens auch Vermittler des Pax an Andere sind[1]. Sehr beachtenswerth ist, daß im Ceremoniale wiederholt (lib. I. c. 24.

[1] Auch bei der Papstliturgie küßt nur der assistirende Kardinalbischof, welcher den Pax weiter zu tragen hat, den Altar, nicht auch die assistirenden Kardinaldiakonen.

n. 5. 11) bekant wird, der Presbyter assistens oder wer sonst den Pax einem Anderen, und sei er der Höchstgestellte, überbringt, dürfe demselben keinerlei Reverenz bezeigen, bis er den *Pax* an ihn abgegeben hat, während der Empfänger, und sei er noch so hochgestellt, vor ihm inclinieren muß; diese Vorschrift erklärt sich genügend nur bei der Annahme, daß der Pax etwas an sich Heiliges und um dessentwillen sein Träger[1] Gegenstand der Ehrenbezeigung sei.

c. Wie soeben gezeigt, ist der Friedenskuß in der römischen Liturgie beides zumal: gnadenvolle Mittheilung des Friedens Christi, d. i. der Liebe und Gnade Christi aus dem Schatze des gegenwärtigen Opfers, und Bethätigung versöhnlicher Bruderliebe gegen Alle. Wohl hat man in alter Zeit (Tertullian, Innocenz I.) das Osculum pacis als Abschluß des Opfergebetes betrachtet und ihm so eine Beziehung nach rückwärts gegeben, die gewiß berechtigt ist; aber darob hat man sicherlich niemals dessen nahe Beziehung zur nachfolgenden Communion außer Acht gelassen, weßhalb schon zu Tertullians Zeit Solche, die nicht communiciren wollten, auch kein Osculum empfingen und ertheilten. Obschon in der Liturgie des hl. Chrysostomus der Friedenskuß nicht in nächster Nähe der Communion, sondern alsbald nach dem Offertorium seinen Platz hat, hörten wir doch den genannten Heiligen das Volk in den eindringlichsten Worten (S. 650) auf das Verhältniß des liturgischen Osculums zum Genuß des eucharistischen Mahles hinweisen. Um so näher mußte es nach römischem Ritus liegen, im Friedenskuß eine Vorbereitung auf die Communion zu erblicken, was er — in der rechten Stimmung empfangen und ertheilt — in vollster Wahrheit ist; denn wer den Frieden Christi vom Altar her in sich aufgenommen hat, wer mit Christo dem Haupte im Frieden steht und von allumfassender versöhnlicher Bruderliebe erfüllt ist, der erweist sich eben darin als vorbereitet auf den Empfang des Liebesmahles; wer in Lebensverbindung mit Haupt und Gliedern des mystischen Leibes steht, wie das osculum pacis es ausdrückt, der ist auch würdig, den sacramentalen Leib des Herrn zu empfangen, um durch solchen Genuß in noch innigere, wesenhaftere Beziehung wie zum Haupt so auch zu den Gliedern zu treten. Sehr natürlich daher, daß schon die früheren mittelalterlichen Schriftsteller, welche vom Friedenskuß der römischen Liturgie handeln, seine Beziehung zur Communion regelmäßig stark betonen (cf. *Amal.* de eccl. off. III. c. 34; *Rab. Maur.* inst. cleric. I. c. 33; *Walafr. Strabo*, de reb. eccl. c. 22); der Micrologus (c. 18) schreibt: Congrue Pax datur ante communionem, quia judicium sibi manducat et bibit, quicunque non prius fratri suo repacificatus communicare praesumserit; Honorius von Autun schließt (gemm. anim. lib. I. c. 62) seine Erörterung über den Friedenskuß, der ihm Ausdruck ächter Gottes- und Nächstenliebe ist, mit den Worten: Qui non *tali* pacis osculo foederati corpus Christi comedunt, ut Judas judicium sibi per falsam pacem sumunt; der hl. Thomas (summ. theol. III. q. 83, art. 4) sagt, das Volk werde auf die Communion erstlich durch das Paternoster als Bitte um das Lebensbrod vorbereitet, sodann durch den Pax: „secundo populus praeparatur per Pacem... est enim hoc sacramentum unitatis et pacis."

Jener und diese küssen, nachdem sie vom Papst das osculum oris empfangen haben, denselben auch auf die Brust in signum reverentiae et gratitudinis. Der Diaconus Evangelii und der Subdiakon empfangen vom Papst den Friedenskuß, unmittelbar nachdem er ihnen die Communion unter der Gestalt des Brodes (am Thron) gereicht hat.

[1] Dieser legt dem Empfänger auch die Hände auf die Schultern, wodurch gleichfalls seine Superiorität ausgedrückt wird. Ist der Pax abgegeben, dann inclinirt der Ueberbringer (bald mehr bald weniger tief) vor dem Empfänger, wie auch dieser vor jenem — quasi in signum gratitudinis — inclinirt (lib. I. c. 24. n. 5).

Wenn auch nicht in Rom (cf. *Mabill.* mus. ital. II. pag. LII), so wurde doch in vielen anderen Kirchen des Abendlandes wenigstens in der bischöflichen Messe unmittelbar nach dem Schluß des Libera nos quaesumus, das eine Erweiterung der letzten Bitte des Vaterunsers ist, in feierlichster Weise unter Anwendung herrlicher, nach Festen verschiedener Formularien (*Murat.* lit. rom. vet. II. pag. 362 sqq.) der Schlußsegen ertheilt, nach dessen Empfang die Gläubigen, welche nicht communiciren wollten, sich entfernen durften. Erst auf diese Segnung folgte dann (wo man, wie z. B. in Deutschland, römischen Ritus hatte) das Pax Domini etc. und der Friedenskuß, die nun recht augenfällig als zur Communion gehörig, als Vorbereitung für sie erschienen, sofern nur jene Gläubigen verpflichtet waren, dabei gegenwärtig zu sein, welche communiciren wollten. Schon zu Durands Zeit (Ration. IV. c. 53. n. 8) ließ man wie noch jetzt in der Requiemsmesse das Friedensgebet (Domine Jesu Christi) und den Friedenskuß aus. Man hat vielfach gemeint, der Grund liege darin, weil in solchen Messen die Communion gar nicht gespendet werden dürfe, was aber nicht richtig ist, da es allzeit gestattet war, auch in der Requiemsmesse die Communion *modo sacrificii*, d. h. mit in dieser Messe consecrirten Partikeln zu spenden [1]. Der wahre Erklärungsgrund dürfte wohl darin zu suchen sein, daß man die Ertheilung des Pax allzeit auch als etwas Herzerfreuendes betrachtete. Aus diesem Grunde enthielt man sich wohl schon seit Apostelzeiten (Tertull. de orat. 18) des Osculums an den Tagen, an welchen die Kirche in Buße und strengem Fasten über die Wegnahme ihres Bräutigams trauert (Matth. 9, 15), nämlich am Charfreitag und Charsamstag; in der römischen Kirche gehört auch schon der Gründonnerstag zum Triduum mortis Christi, und fällt an diesem Tage der Friedenskuß auch noch aus dem weiteren Grunde aus, weil an ihm die Kirche des verrätherischen Judaskusses gedenkt. — Daß man den liturgischen Kuß als etwas Freudiges betrachtete, ersehen wir auch aus der Gemma animae, wo unter den drei Gründen, warum man den Pax ertheile, als erster angeführt wird: clerus populusque se invicem osculantur, quia homines gratiam Domini sui angelorumque amicitiam per Christum, qui est pax nostra, se promeruisse *gratulantur*. Wegen dieser seiner freudigen, solemnen Seite mag man bei der Trauerfeier den Pax weggelassen haben; das innerlich zum Pax gehörige Pax Domini sit semper vobiscum wird man wegen seines Zusammenhanges mit der Commixtio beibehalten haben. Richtig ist, was mitunter auch als Erklärungsgrund für den Wegfall des Pax in den Requiemsmessen angeführt wird, daß die Kirche in diesen Messen mehr auf Zuwendung von Gnade an die Todten als an die Lebenden bedacht sei, wofür auch das Dona eis requiem beim Agnus Dei Zeugniß gibt.

d. Gemäß wiederholter Entscheidung der Rituscongregation (*Mühlb.* II. 313) darf Frauenspersonen dermalen der Pax gar nicht mehr ertheilt werden, auch nicht mittelst des Instrumentum pacis (C. R. 24. Nov. 1685). In alter und mittlerer Zeit (Ordo rom. II. n. 12. *Durand*, Ration. lib. IV. c. 53, n. 8) gaben auch im Occident die Männer den Männern, die Frauen den Frauen das Osculum; „separatim viri et feminae" (Ordo II). Nachdem einmal die Ertheilung des Pax an Laien überhaupt fast ganz aufgehört, hatte es nichts Befremdliches mehr, wenn sie in Beziehung auf Frauenspersonen ausdrücklich untersagt wurde. Uebrigens gilt ja die mittlerische Anwünschung des Friedens im Pax Domini etc. und das Friedensgebet Allen ohne Ausnahme, auch denen, welche den Pax nicht empfangen,

[1] Durch Decret der Rituscongregation vom 27. Juni 1868 wurde gestattet, auch in der Requiemsmesse (ebenso unmittelbar vor und nach derselben) mit particulis *praeconsecratis* die Communion zu spenden.

und werden sie daher, die rechte Stimmung vorausgesetzt, der an den Friedenskuß geknüpften Gnadenmittheilung gewiß nicht (ganz) verlustig gehen.

e. Wie aus Sicard, Innocenz III., Durand u. A. zu ersehen, war es im 13. Jahrhundert noch Regel, den Pax mittelst Osculums zu geben. Zuerst scheint in England an Stelle des Osculums die Darreichung des in den Generalrubriken von Meßbuch und Ceremoniale sogenannten *Instrumentum pacis* getreten zu sein, d. i. eines mit einer Handhabe versehenen Kußtäfelchens aus Gold, Silber oder anderem edlen Stoff mit dem Bildniß des Gekreuzigten, oder der Gottesmutter, des Kirchenpatrons oder eines anderen Heiligen, häufig mit eingefügten Reliquien. Dieses für die Ueberbringung des Pax vom Altar an Laien und auch an Kleriker bestimmte heilige Geräthe (instrumentum) wird nach dem Friedensgebet entweder (wie in der Privatmesse oder im Amt ohne Leviten) vom Celebrans selber, oder (wie im gewöhnlichen Hochamt) vom Diakon, nachdem er zuerst dem Subdiakon den Pax ertheilt hat, mit den Worten Pax tecum geküßt, und dadurch der mittlerische Kuß dem Instrumentum sozusagen aufgedrückt, worauf ein Akolyth, in Ermangelung desselben ein Laienministrant, es zum Kusse herumbietet, bei jeder Darreichung sprechend „Pax tecum", worauf jedesmal mit „Et cum spiritu tuo" geantwortet wird[1]. — Beim Pontificalamt und wenn sonst ein Presbyter assistens da ist, küßt dieser, der auch dem Chor den Friedenskuß zu bringen hat, das Instrumentum und reicht es hochgestellten Laien nach der im Ceremoniale genau bestimmten Reihenfolge in eigener Person zum Kusse dar. In den älteren liturgischen Büchern und Synodalacten begegnen wir verschiedenen Namen für das Friedensinstrument, z. B. Osculare, Osculatorium, Pacificale, Asser ad pacem, Lapis vel marmor ad pacem. Der Gründe für das Aufhören des liturgischen Osculums und für die Einführung des Friedensinstrumentes waren sicherlich mehrere, darunter gewiß auch die Inconvenienzen, welche die Ertheilung des Osculums überall mit sich brachte, wo die Trennung nach Geschlechtern nicht mehr streng durchführbar war. Noch im Jahr 1355 ermahnt eine Prager Synode die Pfarrer, sie sollten die Gläubigen ermahnen, sich bei der Liturgie den eigentlichen Friedenskuß zu geben, an dessen Ertheilung der Bischof sogar einen eigenen Ablaß knüpfte: „osculum pacis post Agnus Dei per clericum ipsis porrectum . . . mutuo inter se recipiant, alter alteri porrigendo"; nur für den Fall, daß die Gläubigen zur Ertheilung des Friedenskusses nicht mehr zu bewegen seien, gestattet die Synode den Gebrauch des Friedensinstrumentes: „*indulgemus*, ut tabula cum crucifixo in signum pacis ad osculandum deferatur." Es dauerte nicht allzu lange, und es kam, wie früherhin die Ertheilung des Friedens mittelst des Osculums, nun auch die mittelst des Instrumentes beim Volke allmählich außer Brauch. Es sahen sich in Folge dessen nicht bloß die Bischöfe, sondern sogar der Kaiser veranlaßt, einzuschärfen, daß wenigstens in Hochämtern die Gläubigen den Frieden vom Altare her mittelst Instrumentes erhalten. So ist in der bekannten Formula reformationis Kaiser Karls V. Folgendes zu lesen: fraternae charitatis redintegratio et pax nobis a Christo relicta poscit, *ut osculum* pacis, ubi mos ejus dandi exsolevit, in *missis solemnioribus restituatur sic, ut imaguncula crucifixi Domini*, pacificatoris omnium, *ab ore sacerdotis* pacem populo imprecantis *ad adstantes deferatur*, quam ordine in concordiae et pacis symbolum osculentur *omnes* (*Hartzh.* concil. VI. 756; cf. VII. 8). — Zur Zeit, als die officielle Ausgabe des römischen Meßbuches und des Caeremoniale episcoporum erschien, war die Ertheilung des Pax an das Volk mittelst Instrumentes schon ganz außer Gebrauch gekommen; das Ceremoniale redet von dieser

[1] Nach jeder Ertheilung wird das Instrumentum vom Minister mit einem Tüchlein in der Tagesfarbe abgewischt.



Art, den Frieden an Laien zu ertheilen, nur noch in Beziehung auf fürstliche und magistratische Personen (lib. I. c. 24. n. 6). Uebrigens nach den Generalrubriken des Missale (Rit. celebr. X. 3) kann auch in Privatmessen das Friedensinstrument gereicht werden, und wo noch ein solcher Usus, z. B. für die Hochzeitmesse, besteht (Darreichung des Crucifixbildes im Meßbuche zum Kuß an den Bräutigam und die Braut), da wird man denselben aufrecht erhalten und die Gläubigen hierüber geeignet belehren, worüber ich mich unter Berücksichtigung der Geschichte des Friedenskusses eingehend im Augsburger Pastoralblatt (Jahrg. 1863, S. 267 ff.) ausgesprochen habe. Die Patene als instrumentum pacis zu gebrauchen, ist ausdrücklich untersagt [1].

Wohl zu gleicher Zeit wie unter den Laien kam das eigentliche *Osculum* pacis auch auf Seiten der Kleriker in Wegfall, und trat bei ihnen an dessen Stelle die Ertheilung des Friedens *per amplexum* („sinistris genis sibi invicem appropinquantibus"; Missale), die bis zur Stunde im Gebrauch ist. Eingehende Vorschriften über die Reihenfolge, in welcher den im Chor (selbstverständlich im Chorkleid) anwesenden Klerikern der Friede zu ertheilen ist, enthält das Caeremoniale episcoporum (lib. I. c. 24). Möchten wenigstens die Kleriker, unter denen fast allein noch der Friedenskuß — wenn auch in veränderter Form — sich erhalten hat, von dessen Bedeutung durchdrungen sein, bei dessen Empfang den Frieden Christi vom Altar her sich aneignen, bei dessen Ertheilung allumfassende, versöhnliche Bruderliebe in sich erwecken und bethätigen und so dafür sorgen, daß dieser altehrwürdige apostolische Ritus nicht zur leeren Ceremonie herabsinke, sondern eine gnadenreiche religiös-sittliche Handlung bleibe! Es zeugt von Mißkennung der hohen Bedeutung des liturgischen Friedenskusses, wenn selbst bei Primizen, Kapiteljahrtagen und sonst, wo viele Kleriker dem Hochamt anwohnen, diesen der Pax nicht ertheilt wird, sondern dessen Ertheilung nur zwischen den ministri sacri stattfindet.

f. Nach dem ersten römischen Ordo (n. 8) gab der Papst alsbald nach der Ankunft am Altar, noch bevor er denselben bestieg, um ihn und das Evangelienbuch zu küssen, einem der Hebdomadarbischöfe, dem Archipresbyter und sämmtlichen Diakonen „den Frieden" („dat pacem"), ohne Zweifel mittelst Osculums, das aber an dieser Stelle nicht den specifischen Charakter des Friedenskusses intra missam hat, sondern wohl nur sinnbildlich ausdrücken will, der Papst betrachte die assistirenden Kleriker als seine geliebten Söhne (Luk. 15, 20), die in kirchlicher Einheit mit ihm stehen, daß also hier das Wort des apostolischen Vaters Ignatius Anwendung finde: „unum altare *sicut unus episcopus cum presbyterio et diaconis*" (ad Philad. 4). Nach dem zweiten römischen Ordo (n. 5) ertheilte auch der celebrirende Bischof schon vor Besteigung des Altares den Pax, und zwar an zwei Priester und an sämmtliche fungirenden Diakonen. Dermalen läßt der Papst unmittelbar nachdem die erste Incensation des Altares beendigt und auch er selber incensirt worden ist, den Diaconus Evangelii und die assistirenden Diakonen in der Mitte des Altares zum osculum oris et pectoris zu, was noch ein Rest des alten Pax am Anfang der Papstmesse zu sein scheint. — In der bischöflichen Messe findet dermalen zu Anfang kein Osculum liturgischer Personen mehr statt. Im Wesentlichen dieselbe Bedeutung, wie der Pax am Anfang der päpstlichen und ehemals auch der bischöflichen Messe, haben die *circuli*, welche die Kardinäle um den Papst, die Canoniker um den Bischof bilden müssen, wenn er

[1] Die noch jetzt in manchen Gegenden übliche Darreichung der Patene zum Kusse an die Gläubigen, nachdem sie ihre Oblation abgegeben haben, dürfte füglich als Ertheilung des Friedens aufzufassen sein, die ja, wie gezeigt (S. 650), im Orient von jeher unmittelbar vor oder nach der Oblation stattgefunden.

einem Hochamt assistirt; friedlich um ihr Haupt geschaart (beim Anlegen der Gewänder, beim Kyrie, beim Symbolum, Sanctus und Agnus Dei) und gemeinsam mit demselben betend erscheinen sie als augenfällige Darstellung des Ignatianischen: unum altare, *unus episcopus cum presbyterio.*

In der orientalischen Kirche ertheilte bei der Ordination der Bischof schon frühe (Dionys. hierar. V. 3. n. 1) jedem Ordinirten auch am Schluß der Weihe den Friedenskuß und anerkannte ihn dadurch als seinen im Kirchenfrieden mit ihm stehenden geliebten Sohn in Christo; in der römischen Kirche gibt der Bischof nur dem Priester am Schluß der Weihe, nachdem derselbe ihm Unterwürfigkeit gelobt hat, den Kuß des Friedens und der väterlichen Liebe.

3. Wo ächte Liebe ist, da ist allzeit auch Verehrung für den Gegenstand der Liebe, und umgekehrt, wen man verehrt, zu dem fühlt man sich stets auch mit Liebe hingezogen; doch kann bald das Moment der Liebe, bald das der Ehrfurcht und Verehrung vorherrschen. Dieß gilt, wie schon oben (sub n. 1) bemerkt wurde, auch bezüglich des liturgischen Osculums. Das Osculum, welches in der vorigen Nummer (S. 649 ff.) eingehend besprochen wurde und das man kurzweg als Friedenskuß zu bezeichnen pflegt, ist vorwiegend Ausdruck und Bethätigung übernatürlicher Liebe (sei es Bruderliebe oder väterliche Liebe oder beides zumal); die zahlreichen Oscula dagegen, von welchen nunmehr noch die Rede sein soll, erscheinen in erster Reihe als Bethätigung einer aus übernatürlichen Motiven stammenden Ehrfurcht und Verehrung gegen Personen oder Sachen, zu denen sich aber, indem man ihnen Ehrfurcht oder Verehrung beweist, stets das Herz auch in Liebe hinbewegt, so daß der betreffende Kuß nicht bloß, wenn auch primär, Ausdruck der Verehrung, sondern auch Act der liebenden Hingabe ist. Zu dieser Art von Küssen (oscula reverentialia) gehören die, welche dem Papste bei der Liturgie auf Hand, Knie oder Fuß ertheilt werden, sodann die Küsse auf die Hand des Bischofs und des Priesters bei der heiligen Messe und bei einzelnen anderen liturgischen Functionen. Der Liturg ist sichtbarer Stellvertreter Christi; als solchem wird ihm Ehrfurcht bezeigt, und zwar in ganz distinguirter Weise dem Papste, der in sensu eminenti Statthalter Christi auf Erden ist und dem in dieser Eigenschaft Könige und Kaiser auch außerhalb der Liturgie den Fußkuß leisteten. — Daß und warum man auch heiligen Sachen religiösen Kult erweise, wurde zum Theil schon oben (S. 329) erörtert. Zu den Kulterweisen gegen heilige Sachen gehören die Oscula, welche bei der Liturgie dem Altare mit den heiligen Reliquien, dem Evangelienbuch, dem neugeweihten Chrisma und Katechumenenöl, sodann anderen geweihten oder doch zu heiligem Zweck bestimmten Gegenständen ertheilt werden.

a. Innocenz III. erwähnt (de altar. myst. lib. VI. c. 6) sieben Arten von Oscula bei der Papstmesse: „ad os, ad pectus, ad humerum, ad manus, ad brachia, ad pedes, ad genua". Noch jetzt kommen in der Papstliturgie als oscula reverentialia, außer dem Kuß auf die Hand, der Kuß auf die Brust, auf das Knie und auf den Fuß vor, letzterer Seitens des Subdiakons nach der Epistel und Seitens des Diakons, welcher das Evangelium griechisch singt, vor dem Evangelium. Als Grund, warum der Subdiakon und der Diakon dem Papst den Fuß küssen, führt Innocenz (lib. II. c. 27) an: „ut *summo* Pontifici summam exhibeant reverentiam, et eum illius ostendant vicarium esse, cujus *pedes* osculabatur mulier ista, quae fuit in civitate peccatrix (Luc. 7, 38). Adorandum est enim *scabellum pedem ejus*, quoniam sanctum est (Ps. 98, 5),

cujus pedes mulieres tenentes resurgentem a mortnis adoraverunt (Joan. 20, 17). Generaliter autem nemo debet *manus* summi Pontificis osculari, nisi cum de manibus ejus aliquid accipit, vel cum ad manus ejus aliquid tribuit, ut ostendatur, quod *ex utroque* debemus ei gratias exhibere, quia sicut semper dat propria, sic nunquam recipit aliena." Im Hochamt und bei anderen liturgischen Handlungen des Bischofes und des einfachen Priesters werden sämmtliche auf den Liturgen bezügliche Oscula reverentialia auf die rechte Hand ertheilt. Die Hände des Priesters sind bei seiner Weihe mit Katechumenenöl, die des Bischofes mit Chrisma gesalbt worden, charakterisiren ihn daher so recht als den Gesalbten des Herrn, in welcher Eigenschaft er die Küsse der Ehrfurcht empfängt, und zwar auf diejenige der beiden gesalbten Hände, welche nach allgemein menschlicher Anschauung als die bevorzugtere, als die „schöne Hand" (Augustin) erscheint, auf die rechte nämlich[1]. Der Kuß auf die Hand des Bischofes oder Priesters unmittelbar nachdem man durch dieselbe oder aus derselben etwas erhalten hat, ist Zeichen und Ausdruck ehrfurchtsvoller Dankbarkeit, so z. B. wenn man den Segen (der Diakon vor dem Evangelium) oder etwas Gesegnetes (geweihte Kerze, geweihte Palme) empfangen hat; der Handkuß bei Spendung der heiligsten Eucharistie, welcher sich nur noch in der päpstlichen und bischöflichen Liturgie erhalten hat (C. R. 22. Nov. 1659), geht wohl aus dem Grunde dem Empfang unmittelbar voraus, weil es schwerer thunlich ist, noch während man die heilige Hostie auf der Zunge hat, den Kuß auf die Hand des Spenders zu vollziehen. Nach obiger Aeußerung Innocenz' III. wäre auch der Kuß, welcher auf die Hand des Liturgen ertheilt wird, so oft man demselben etwas (z. B. Löffelchen, Rauchfaß, Patene, Kelch, Aspersorium) darreicht, in erster Reihe als Ausdruck der Dankbarkeit dafür zu deuten, daß er, dem ja als dem Stellvertreter Gottes Alles als Eigenthum zugehört, sich würdigt, von uns etwas anzunehmen; übrigens erscheint auch bei dieser Deutung als das zum Kuß Bewegende zuletzt die hohe Würde des Liturgen und der Kuß selber als actus reverentiae gegen den Stellvertreter Gottes und seines Gesalbten. Ganz passend werden, wenn der Gottmensch in dem zur Anbetung ausgesetzten[2] allerheiligsten Sacrament selbst persönlich zugegen ist, seinem sichtbaren Stellvertreter die oscula mere reverentialia nicht ertheilt, deßgleichen nicht dem celebrirenden Priester in Gegenwart seines Bischofs, der ja über ihm steht und dem höhere Ehrerbietung gebührt (C. R. 12. Sept. 1857); in beiden Fällen fallen diese oscula ganz aus, dagegen bleiben jene, die nach Gardellini's Bezeichnung nicht actus mere reverentiales sind, sondern „mixti, qui, cum ad ritum pertinent, ommitti non debent" (Comment. ad Instr. Clement. § 30. n. 14), nämlich der Handkuß des Subdiakons nach der Epistel, des Diakons vor dem Evangelium, bei Darreichung der Patene und des Kelches beim Offertorium und der Patene nach dem Paternoster. Freilich kann man gegen diese Unterscheidung Gardellini's einwenden, daß die Incensation beim Introitus, beim Evangelium und beim Offertorium nicht durch die Exposition des Allerheiligsten veranlaßt seien, sondern zum Ritus des Hochamtes gehören, und daß daher von den mit den genannten Incensationen zusammenhängenden Oscula das Gleiche gelten sollte, wie von denen nach der Epistel, vor dem Evangelium, bei der Darreichung von

[1] Bequemlichkeitshalber wird nicht die innere (gesalbte), sondern die äußere Handfläche geküßt; ist ja die ganze Hand geweiht, wie aus dem Weiheformular sich ergibt, wo es heißt: consecrare digneris ... *manus* istas; ungantur *manus* istae.

[2] Das Gleiche gilt bezüglich der Gegenwart der hostia praesanctificata am Gründonnerstag und Charfreitag, deßgleichen für alle theophorischen Processionen, Litaneien u. s. w.

Kelch und Patene. Allein einerseits wollte man nicht alle Oscula weglassen, weil dadurch die Messe vor ausgesetztem Allerheiligsten bezüglich der Oscula der Requiemsmesse gleich geworden wäre; anderseits mußte das Hochamt coram Exposito im Punkte der Ehrenbezeigung gegen den Celebrans doch auch von einem gewöhnlichen Hochamt unterschieden werden, und schlug man daher einen Mittelweg ein.

b. Unter den Sachen, welche liturgisch geküßt werden, nimmt die erste Stelle der Altar ein. Die ältesten römischen Ordines erwähnen für die Opferfeier nur zweimaligen Altarkuß, nämlich unmittelbar nach der ersten Besteigung des Altares, und dann beim Offertorium, wenn der Bischof von seinem Thron sich zum Altar begibt, um die Opfergaben des Klerus in Empfang zu nehmen; bei der erstmaligen Besteigung des Altares sagen der erste und zweite römische Ordo ausdrücklich „osculatur altare", während sie bei der zweiten den Ausdruck „salutat altare" gebrauchen (I. n. 15; II. n. 9), der wohl nicht als bloße inclinatio capitis (cf. I. 9; II. 4), sondern als osculum zu deuten ist. Innocenz III. (l. c. VI. 6) erwähnt dreimaligen Altarkuß in der Messe, während Durand (l. c. IV. 39. n. 6) bereits dieselben oscula altaris aufzählt, die noch jetzt im gewöhnlichen Hochamt vorkommen, nämlich im Ganzen neun; daß die Praxis bezüglich des Altarkusses im Mittelalter sehr verschieden gewesen, ersieht man aus Sicard. Bei der Deutung desselben, die im Mittelalter gleichfalls sehr verschieden war, halten wir füglich daran fest, daß der Altar, wie im Allgemeinen Stätte der gnadenvollen Gegenwart Gottes[1], so ganz speciell Sinnbild des im Opfer der Kirche fortlebenden Gottmenschen, Sinnbild des himmlischen Hohenpriesters sei. Wohl war zunächst das Kreuz der Altar, auf welchem der Heiland das Opfer seines Lebens brachte („ara crucis"; Trident.), und auch die Altäre unserer Kirchen, über welchen das Kreuzesopfer geheimnißvoll sich vollzieht, sind nicht bloß durch das Altarkreuz (oben S. 290), sondern ganz besonders durch die fünf Salbungskreuze in der mensa altaris als nachbildliche Kreuzesstätte von Golgotha charakterisirt[2]. Aber wie der Heiland am Kreuze Opfer und Hoherpriester zugleich war, so war er seiner menschlichen Natur nach, in welcher er das Opfer vollbrachte, so war er als Gottmensch auch zugleich Opferaltar, und war es daher wohlbegründet und consequent, wenn man schon in der Väterzeit (vgl. Hoppe, die Epiklesis S. 127 ff.) und darnach im Mittelalter den verklärten Erlöser im Himmel nicht bloß als Hohenpriester und himmlisches Opferlamm, sondern auch als himmlischen Altar sich dachte, daß man unter dem himmlischen Altar (Isai. 6, 6. Offbg. 8, 3), dessen alle Liturgien des Orients und Occidents gedenken, Christum den verklärten Hohenpriester verstand (vgl. oben S. 200 ff.). Mit Recht sagt Hoppe (a. a. O. S. 127—128), die Symbolisirung Christi und seines ewigen Priesterthumes unter dem Bilde des Altares sei von den Väterzeiten her in der Kirche ganz gewöhnlich geworden, namentlich kehre sie in der mittelalterlichen Literatur häufig wieder, und sie habe in

[1] Schon im alten Testamente (Exod. 20, 21; 29, 45. 46) erscheint der Altar als die Stätte, an welche Gott mit seiner Gegenwart inmitten der Menschen sich in ganz besonderer Weise gebunden. Um solch ein gnadenvolles Nahesein zum Zweck wohlgefälliger Annahme der Opfer und Gebete Seitens der Gläubigen wird bei der Consecration unserer Altäre wieder und wieder gefleht, und bei der Chrismation des Altares wird geradezu gebetet: *descendat Spiritus tuus sanctus* (im Chrisma gesinnbildet) *super hoc altare.*

[2] Nach Ambrosianischem und mozarabischem Ritus macht der Celebrans, bevor er den Altar küßt, das Kreuzeszeichen auf die Stelle, an welcher er ihn sofort küßt; darnach folgt in der mozarabischen Liturgie alsogleich eine schöne Begrüßung und Anrufung des heiligen Kreuzes.

gewissem Sinne die kirchliche Sanction erlangt. In der freilich erst aus dem Mittelalter datirenden Ansprache bei der Subdiakonatsweihe heißt es nämlich: *„altare sanctae ecclesiae ipse est Christus* teste Joanne, qui in apocalypsi sua altare aureum se vidisse perhibet stans ante thronum, in quo et per quem oblationes fidelium Deo patri consecrantur. Cujus altaris pallae et corporalia sunt membra Christi, scilicet fideles Dei, quibus Dominus quasi vestimentis pretiosis circumdatur." Hier wird offenbar der christliche Altar, für dessen Dienst die Subdiakonen ordinirt sind, als irdisches Abbild des verklärten himmlischen Hohenpriesters aufgefaßt; auf diesen als den Gesalbten Gottes weist auch die wiederholte Salbung des Altares bei dessen Consecration, weist namentlich die unter Absingung des messianischen Psalmes 44 vollzogene Salbung mit Chrisma hin. Schon in altchristlicher Zeit waren die Altäre öfters aus Stein, und bereits im früheren Mittelalter wurde es strenge Vorschrift, daß nur Altäre aus Stein consecrirt werden dürfen, wie denn auch jetzt noch wenigstens die mensa vel tabula altaris aus Stein sein muß, weil der Altar Christum sinnbilden soll, der gerade durch sein Fortleben in der Kirche im Opfer als den lebendigen Grund- und Eckstein sich erweist, auf welchem der ganze Gottesbau zum Himmel sich erhebt (Ephes. 2, 20. 21. I Petr. 2, 4. 5), und als den Fels, aus welchem das Lebenswasser der Gnade sprudelt bis an's Ende der Tage (vgl. oben S. 228 ff.). Auch die Griechen bauten früher ihre Altäre aus Stein und betrachteten sie als Abbilder Christi, wie aus Simeon von Thessalonich ersichtlich welcher (de templo; *Goar* pag. 181) schreibt: E lapide est *altare*, quia *Christum refert* (Χριστὸν εἰκονίζει), qui et petra nominatur tanquam fundamentum nostrum, et caput anguli et lapis angularis, et quia petra, quae olim profluentibus ex se aquis Israel potavit, hujus imago fuit.

So oft nun der Liturg den Altar küßt, erweist er demselben mittelst des Kusses allererst Ehrfurcht, und zwar nicht nur sofern derselbe durch die Weihe in hohem Grade geheiligt und Wohnstätte Gottes ist, sondern ganz besonders, weil er Christum, den verklärten Hohenpriester repräsentirt, dessen Symbol dem oben Erörterten zufolge der Altar ist. Den Altar küssend schaut der Liturg mit dem Auge des Glaubens den verklärten Gottmenschen an, vor ihm bückt er sich, ihm erweist er im Kusse zunächst die schuldige Ehrfurcht, aber zugleich innige Liebe; der Kuß des Altares ist also symbolischer Act der Ehrfurchtsbezeigung sowohl als der liebenden Hingabe von Seiten des Liturgen an Christus, dessen demüthiger Stellvertreter er ist, und mit dem er sich durch das Osculum als dem Zeichen innigster Verbindung während der Opferfeier wieder und wieder in lebensvollen Rapport setzt zum Behufe recht würdiger und segensreicher liturgischer Thätigkeit. Wo dem liturgischen Altarkuß sofort mittlerisches Gebet oder Segnung oder beides zumal folgt[1], hat derselbe jederzeit den Zweck, durch ehrfurchtsvolle, liebende Hingabe an Christus mit diesem für den betreffenden

[1] Das *Dominus vobiscum* mit vorausgehendem Altarkuß ist mittlerischer Wunsch (Luk. 10, 5), an welchen sich regelmäßig sofort auch mittlerisches Gebet (zum Dominus vobiscum vor dem Offertorium gehört die Secrete) anschließt; auf die Altarküsse im Canon folgt beidesmal Segnung, ebenso auf den Altarkuß nach dem *Placeat;* daß der Pax, welchem das osculum altaris vorausgeht, eine Art Sacramentale sei, wurde bereits oben (S. 653 f.) gezeigt. Bezüglich der Kerzen-, Aschen- und Palmenweihe ist (im Memoriale rituum) ausdrücklich vorgeschrieben, daß der Priester, bevor er den Segnungsact beginnt, den Altar küsse, was manche Rubricisten mit gutem Grund auch bei allen übrigen Segnungen beobachtet wissen wollen, die am Altar vollzogen werden. Der Altarkuß beim Magnificat und Benedictus wird gleich dem vor dem Introitus in erster Reihe als ehrfurchtsvolle Begrüßung des Altares aufzufassen sein, den man soeben bestiegen hat.

Gebets- oder Segnungsact sich in wirksamen Rapport zu setzen. Da aus Gründen, welche schon früher (S. 309 u. 320) dargelegt wurden, die Martyrer- und resp. Heiligenreliquien ein integrirender Bestandtheil des Altares sind, so gilt sein Kuß in untergeordneter Weise auch ihnen; den Altar küssend bezeugt der Liturg nicht bloß dem gottmenschlichen Haupte Ehrfurcht und Liebe, sondern bethätigt er auch gegen dessen verklärte Glieder, zunächst gegen jene, deren Reliquien im Altare ruhen, Verehrung und liebende Hingabe, und zwar zu dem Zweck, um wie mit dem Haupte, so auch mit den verklärten Gliedern, mit der gesammten himmlischen Kirche sich in Rapport zu setzen und an ihren satisfactorischen Verdiensten Antheil zu erlangen (vgl. besonders das Gebet Oramus te Domine bei der Besteigung des Altares). Im Mittelalter machte man auch in der römischen Liturgie, bevor man den Altar küßte, auf die Kußstelle mit dem Finger das Kreuzeszeichen, wohl um auszudrücken, daß die Ehrfurchts- und Liebesbezeigung eigentlich dem Gekreuzigten gelte; im Ceremoniale (lib. II. c. 8. n. 33) ist dieß ausdrücklich untersagt, da ja ohnehin auf der tabula altaris die fünf Salbungskreuze sich befinden.

Wie die specielle Liturgik zeigt, war die Lesung des Evangeliums bei der Liturgie seit Alters mit besonderer Feierlichkeit umgeben, die erschließen läßt, daß man Christum selber als gegenwärtig und zu seinem Volke redend dachte. Wie die liturgische Verkündigung des Evangeliums, so hat man auch den geschriebenen Text desselben stets hoch in Ehren gehalten, hat in alter und mittlerer Zeit ganz besonders die für den liturgischen Gebrauch bestimmten Codices Evangelii in Rücksicht auf Schrift (oft Purpur-, Gold- oder Silberschrift) und Einband (Deckel mit Elfenbeinschnitzereien, kostbaren Edelsteinen u. s. w.) möglichst prachtvoll ausgestattet. Schon aus dem ersten römischen Ordo (n. 8) ersehen wir, daß, wenn der Bischof aus der Sakristei zur Opferfeier schritt, das Evangelienbuch bereits auf dem Altare lag, und daß nach Besteigung des Altares der Bischof zuerst das Evangelienbuch und dann erst den Altar küßte, während dermalen sowohl der Papst als der Bischof zuerst den Altar und sodann erst das auf dem Altar liegende Evangelienbuch küßt. Blieb früherhin der Codex Evangelii vom Anfang der Messe bis zur feierlichen Lesung des Evangeliums auf dem Altare liegen, so wird er gegenwärtig wenigstens noch kurz vor dieser Lesung vom Diakon auf den Altar (in medio altaris) gelegt und nach empfangenem Segen zum Zwecke des Präconiums vom Altare genommen. Hiernach steht das Evangelienbuch in naher Beziehung zum Altare; dieser repräsentirt Christum, das Evangelium aber ist das Testament, welches Christus uns zurückgelassen hat, und als solches erscheint es dadurch charakterisirt, daß es auf dem Altare liegt, zum Zweck der feierlichen Lesung vom Altare, sozusagen de corpore Christi genommen wird. Sofern im Evangelium Christus zu uns redet, die verba evangelii *verba Christi* sind, lag es ferner nahe, dasselbe nicht bloß als testamentum Christi, welches man am Charfreitag nebst dem sacramentalen Leib des Herrn in's sogenannte heilige Grab legte, sondern es gleich dem Altar geradezu als Symbol Christi zu betrachten, wie es in Rom[1] und anderwärts geschah, wo man es am Palmsonntag in feierlicher Procession herumtrug und es als Repräsentanten des im Triumphe einziehenden Christus behandelte. Auf Grund des Gesagten wird es gewiß als berechtigt erscheinen, wenn wir behaupten, der liturgische Kuß auf das Evangelienbuch, sowohl der nach Besteigung

[1] Der 12. römische Ordo (n. 18) schreibt für den Palmsonntag vor: praeparatur quoddam portatorium (feretrum) honestissime, in quo intromittitur Sanctum *Evangelium, quod intelligitur Christus*, et statuitur in ecclesia ante aram, unde clerus processurus est.

des Altares (im Pontificalamt) als der am Schluß der feierlichen Lesung des Evangeliums sei gleich dem Altarkuß Bethätigung der Ehrfurcht und Liebe gegen Christus, und zwar gegen ihn als den vom Vater in die Welt gesendeten höchsten praeco evangelii (Luk. 4, 18); ihm dankt man wie im laus tibi Christe, so auch im ehrfurchtsvollen Kuß, der zugleich Ausdruck der innigen, liebenden Hingabe ist an des Herrn Wort, welchem sündetilgende (per evangelica dicta etc.), belebende und herzerquickende Kraft innewohnt. — Während bis tief in's Mittelalter herein (*Catalani*, de codice Evang. lib. II. c. 27) das Evangelienbuch nicht bloß dem Celebrans, sondern dem gesammten Klerus und Volk zum Kusse gereicht wurde, steht gegenwärtig dessen Kuß nur noch dem Celebrans und resp. dem Diöcesanbischof zu, wenn letzterer in seiner Diöcese der heiligen Messe (sei es auch nur einer Privatmesse) anwohnt, in welchem Fall der Celebrans sich dann des Kusses zu enthalten hat. Der Bischof ist eben in seiner Diöcese der eigentliche praeco Evangelii, ihm obliegt in erster Reihe die Predigt des Evangeliums in seinem Sprengel (Trident. sess. V. cap. 2), darum wird ihm auch bei seiner Consecration das Evangelienbuch auf den Nacken gelegt; darin, daß in seiner Gegenwart Niemand anders das liturgische Evangelienbuch küssen darf, liegt nicht bloß ein besonderes Recht für ihn ausgesprochen, sondern auch die Verpflichtung, in ganz eminenter Weise und mit aufopfernder Liebe dem von ihm repräsentirten Erlöser und der Verkündigung seines heiligen Wortes sich hinzugeben. Celebrirt der Bischof selber, so darf das Evangelienbuch außer ihm Niemandem zum Kusse gereicht werden, auch nicht einem hohen Fürsten oder Prälaten; wäre es in solchem Falle nicht zu umgehen, daß einem anwesenden höchsten Fürsten oder Kardinal das Evangelienbuch zum Kusse gereicht werde, so müßte dazu wenigstens ein anderes als das vom Bischof geküßte genommen werden (Caerem. episc. lib. I. c. 29. n. 9).

Von der hohen Heiligkeit des Chrisma, sowie des Katechumenenöls war schon (S. 329) die Rede; während der erste römische Ordo nur ausdrücklich vorschreibt, daß gleich nach vollendeter Weihe das Chrisma liturgisch begrüßt werde, begegnen wir im zehnten (n. 11) auch der Begrüßung des Katechumenenöles und der Vorschrift, daß nach der dreimaligen Salutatio die *labia* der Gefäße geküßt werden, in welchen das Chrisma und das heilige Oel enthalten sind. Als besonders heilig galt von jeher das Chrisma, und schreibt daher der erste römische Ordo vor: „ampulla, quae cum chrismate est, statim ut benedicta fuerit, cooperitur, ut a nemine nuda videatur.“ Daß der Kuß, welchen nach jetzigem Ritus der Bischof und die zwölf Priester je nach vollendeter Weihe den Oelgefäßen geben, dem in denselben enthaltenen Chrisma und Katechumenenöl gelten, ist klar, deßgleichen, daß diese Oscula allererst und allermeist Ausdruck inniger Verehrung seien. — Als die heiligsten unter allen liturgischen Gefäßen sind Kelch und Patene, in denen das heiligste Opfer sich vollzieht, schon dadurch charakterisirt, daß sie bei ihrer Weihe mit Chrisam gesalbt werden, was beim Ciborium, das nur zur Aufbewahrung der Opferspeise dient, nicht der Fall ist; sehr natürlich daher, daß der Diakon Patene und Kelch, bevor er sie dem Celebrans in die Hand gibt, ehrfurchtsvoll küßt. — Hoch (vom Bischof oder seinem Delegaten) geweiht und deßhalb religiöser Verehrung würdig sind auch die liturgischen Paramente; darum werden diejenigen von ihnen, bei welchen es bequem geschehen kann (Amict, Manipel, Stole, bischöfliches Pectorale, in welchem Heiligenreliquien sich befinden, und Ring) vor dem Anlegen (und ebenso beim Ablegen) geküßt, und zwar sowohl von dem Diakon und resp. Presbyter assistens, welcher sie dem Celebrans darbietet, als von diesem selbst, welcher den Amict, Manipel und Stole an den Stellen küßt, wo das vorschriftsmäßige Kreuz sich befindet, während sie vom Darbietenden seitwärts („in parte“; Caerem. episc.

lib. II. c. 8. n. 12) geküßt werden. — Aber nicht bloß solche Objecte, welche gleich den vorgenannten und gleich den Kerzen für die Lichtmeß-, gleich den Palmen für die Palmprocession durch kirchliche Segnung geweiht sind, werden vor der Darreichung an den Officiator und resp. beim Rückempfang aus dessen Hand vom liturgischen Minister geküßt, sondern auch Gegenstände (z. B. Löffelchen zum Weihraucheinlegen, Rauchfaß, Aspersorium), die nicht förmlich benedicirt sind, aber doch aus dem Grund als verehrungswürdig erscheinen, weil sie sofort zum Dienst Gottes verwendet werden sollen oder soeben für denselben verwendet worden sind; die Opfergabe (z. B. Kerzen bei der Ordination) vor ihrer Hingabe in die Hand des Celebrans zu küssen, ist zwar nicht ausdrücklich vorgeschrieben (cf. Pontif. rom.), aber gewiß ganz passend, wie denn auch das fromme Volk sein Opfergeld, bevor es selbes auf den Altar legt, zu küssen pflegt, damit ausdrückend, daß es eine heilige, weil aus Ehrfurcht und Liebe zu Gott gespendete Gabe sei. Die Grundregel für den Kuß bei liturgischer Darreichung und Empfangnahme lautet: Quoties aliquid offertur Episcopo, Celebranti aut Legato, qui rei divinae intersint, ac etiam cum aliquid ab eis recipitur, toties osculanda est *res, quae offertur, ac deinde manus recipientis*, et *cum ab eis aliquid recipimus, primo manus deinde res*, quae recipitur (Caerem. episc. lib. I. c. 18. n. 16); daß ungeachtet dieser Regel bei Darreichung der geweihten Kerzen und Palmen zuerst diese und dann erst die Hand des Officiators zu küssen seien, wie das Missale vorschreibt, hat noch in neuester Zeit (16. Sept. 1865) die Rituscongregation erklärt, die auch wiederholt entschied, daß die vorschriftsmäßigen Oscula auch von Canonikern, wenn sie liturgischen Dienst haben, zu leisten seien (4. Juni 1817), und daß es nicht im Belieben des Celebrans stehe, den Kuß auf die Hand anzunehmen oder demselben seine Hand zu entziehen (C. R. 27. Sept. 1608), gelten ja die Oscula nicht einer Privatperson, sondern Christo in seinem Stellvertreter. — Daß in der Requiemsmesse und am Charfreitag gleich dem Friedenskuß (vgl. oben S. 656) auch alle Oscula der Ministri auf Sachen und auf die Hand des Celebrans, auch diejenigen, welche coram Exposito (vgl. oben S. 660) bleiben, in Wegfall kommen[1], hat seinen Grund darin, daß die Ertheilung des Kusses, wie schon früher (S. 656) erwähnt, allzeit etwas Herzerfreuendes und Feierliches an sich hat und insofern zur Trauer nicht wohl paßt; schon Durand (l. c. IV. c. 24. n. 33) führt als Grund dieses Wegfalles an: „quia in missa illa (de Requiem) omnis solemnitas subtrahitur, ne festivae solemnitates cum desolationis moeroribus misceantur.“ — Während des ganzen Charfreitags soll der Bischof (auch extra liturgiam) seine Hand Niemandem zum Kusse reichen (C. R. 18. Sept. 1666).

---

[1] In der Requiemsmesse bleiben nur der Kuß des Altares und der Patene Seitens des Celebrans; im Pontificalamt fällt auch der Kuß des Evangelienbuches vor dem Introitus und am Charfreitag selbst der Kuß auf die Patene weg.

Fünftes Hauptstück.

Von den in der Liturgie sehr häufig und bei den verschiedensten Kultacten wiederkehrenden Natursymbolen.

Vorbemerkung.

Schon oben (S. 388—389) wurden die verschiedenen Naturalobjecte namhaft gemacht, welche in der katholischen Liturgie theils für symbolische Zwecke, theils als Träger übernatürlicher Gnaden im Gebrauch stehen. Von den meisten derselben werden wir füglicher erst in der speciellen Liturgik je am treffenden Orte handeln; wenigstens von zweien aber muß nothwendig schon in der allgemeinen Liturgik die Rede sein, da sie nicht nur bei einem oder ein paar Kultacten vorkommen, sondern durch die ganze Liturgie hin bei den verschiedensten Kultacten wiederkehren und insofern allgemeiner Natur sind, nämlich Licht und Weihrauch, resp. Räucherung.

§ 52.

Das Licht in der Liturgie.

1. „Daß Gott ein Licht sei, ist der Hymnenlaut, in welchen alle Religionen zusammenstimmen"; daher begegnet uns denn auch das Licht als Symbol der Gottheit in allen religiösen Kulten des Alterthums, wie im jüdischen, so in den heidnischen. Daß auch die Christen gleich von Anfang an sich beim Gottesdienst des Lichtes aus symbolischen Rücksichten werden bedient haben, ist im Hinblick auf das Vorbild im alttestamentlichen Kulte (Exod. 25, 31 ff.) mindestens nicht unwahrscheinlich; gewiß aber ist, daß im vierten Jahrhundert die Lichter sowohl im Orient als Occident beim Gottesdienst in ausgedehntem Gebrauch standen und fortan blieben. Für den Zweck liturgischer Beleuchtung bediente man sich schon in alter Zeit sowohl der Lampen (mit Oel) als der Leuchter (mit Wachskerzen). Die Leuchter standen während des ersten Jahrtausends und darüber hinaus bei der Opferfeier nicht auf dem Altar, sondern vor demselben, und zwar beim Pontificalamt sieben; erst seit dem 12. Jahrhundert scheint es üblich geworden zu sein, sie auf den Altar zu stellen. Einem ewigen Licht in den Kirchen (vor dem Altare) begegnen wir nachweislich schon bei Paulinus von Nola; vor dem Tabernakel des allerheiligsten Sacramentes ein ewiges Licht zu unterhalten, schreiben seit der zweiten Hälfte des Mittelalters fast alle Synoden vor und wurde durch das Caeremoniale episcoporum und durch das römische Rituale allgemein angeordnet. Uralt ist der Gebrauch der Taufkerze und der Osterkerze,

deßgleichen das Anzünden von Lichtern bei Begräbnißfeierlichkeiten und vor den Heiligenreliquien. Nach jetzigem liturgischem Recht müssen nicht bloß bei der Opferfeier, bei Spendung der Eucharistie, vor ausgesetztem Allerheiligsten und bei theophorischen Processionen Lichter in Anwendung kommen, sondern auch beim öffentlichen Stundengebet, bei allen feierlichen und in vielen Diöcesen auch bei den privaten Benedictionen. Der Gebrauch des Lichtes ist sonach im katholischen Kulte ein sehr ausgedehnter.

a. Bekanntlich gab es nicht bloß bei den feueranbetenden Persern, sondern auch bei den Griechen und Römern Tempel, in welchen ein beständiges Feuer oder doch ein ewiges Licht (in der Cella) unterhalten wurde; Bötticher (Tektonik der Griechen S. 348) verzeichnet eine Reihe heidnischer Tempel, die ein ewiges Feuer auf der ἑστία oder doch eine ewige Lampe hatten, wie solche nicht selten auch vor den Hausgöttern brannten. In den Inventaren heidnischer Tempel werden nicht bloß einfachhin Lampen und Leuchter, sondern auch Leuchterbäume (z. B. in Oelbaumform) und Leuchterkronen erwähnt (vgl. Bähr, Symbolik d. mos. Kultus, 2. Aufl. Bd. I. S. 550 f. und Schmid, der christl. Altar S. 14—15).

Die mosaische Kultusstätte hatte im Vorhof auf dem Brandopferaltar das ewige Feuer (Lev. 6, 6), welches wunderbarer Weise sich entzündet hatte (Lev. 9, 23. 24) und als geheimnißvoller Ableger der Schechina ein ganz passendes Symbol des gerechten, heiligen und heiligenden Offenbarungsgottes war. Im Heiligen, d. i. dem Vorderraum der „Wohnung" des Ewigen stand der goldene Leuchter (Exod. 25, 31 ff.; 37, 17 ff.) mit sieben Röhren (Armen), auf deren jeder oben eine Lampe ruhte. Diese Lampen, vom heiligen Feuer des Brandopferaltares entzündet, brannten (ob am Tage nur drei, wie Flavius Josephus angibt, oder ob auch am Tage wie in der Nacht alle sieben, bleibt fraglich) Tag und Nacht (Lev. 24, 3) und mußten von den Priestern jeden Morgen gerichtet (gereinigt) und jeden Abend mit feinstem Olivenöl gefüllt werden, das durch Zerstoßen von noch nicht ganz reifen Oliven gewonnen wurde (Lev. 24, 2), während das gewöhnliche, nicht so feine, gepreßt oder gekeltert zu werden pflegte [1].

b. Daß die ersten Christen bei ihren Gottesdiensten, die sie nächtlicherweile (Apg. 20, 8) in den Häusern oder welche sie — wenn auch bei Tag — in den Katakomben hielten, Lichter anwenden mußten, ist klar und kommt hier, wo es sich um den Gebrauch der Lichter aus symbolischen Rücksichten handelt, nicht in Betracht. So wenig aus Lactantius (instit. lib. 6. c. 2) und aus Canon 34 der Synode von Elvira (305) sich stricte Argumente gegen den gottesdienstlichen Gebrauch von Lichtern in den ersten christlichen Jahrhunderten gewinnen lassen, so wenig für denselben aus dem vierten sogenannten apostolischen Canon, welcher bestimmte: offerri non licet aliquid ad altare praeter novas spicas et uvas *et oleum ad luminaria* et thymiama tempore, quo sancta celebratur oblatio. Von Hieronymus (adv. Vigilantium c. 7) erfahren wir, daß eifrige Gläubige zu Ehren der Martyrer vor deren Reliquien Kerzen brannten, daß man aber im Orient auch bei der Liturgie — und zwar aus symbolischen Gründen — Lichter anzündete; nicht bloß vor den Martyrer-Reliquien, so erklärt der Heilige dem Vigilantius, „sondern auch ohne Martyrer-Reliquien werden in allen Kirchen des Orients, wenn (bei der Liturgie) das Evangelium zu lesen ist, am hellen Tage (jam sole rutilante) Lichter (luminaria) angezündet, keineswegs um die Finsterniß zu verscheuchen, sondern um der Freude Ausdruck zu geben (ad signum laetitiae demonstrandum). Deßhalb (so fährt Hieronymus

[1] Ausführlich handelt über den siebenarmigen Leuchter und seine Bedeutung Bähr a. a. O. S. 492—499 u. 534—552.

fort) halten ja immerwährend jene Jungfrauen des Evangeliums ihre brennenden Lampen in den Händen, und zu den Aposteln wird gesagt: eure Lenden sollen umgürtet sein und brennende Lampen in euren Händen, und von Johannes dem Täufer heißt es: er war eine brennende und Licht gebende Leuchte, — damit unter dem Sinnbild des körperlichen Lichtes jenes Licht dargestellt werde, von dem wir im Psalter (118, 105) lesen: Dein Wort ist eine Leuchte für meine Füße, o Herr, und ein Licht für meine Pfade." Hier ist klar, daß die Lichter bei der liturgischen Lesung des Evangeliums eine symbolische Bedeutung hatten. Daß man auch im Abendland schon frühe und gleichfalls aus symbolischen Gründen zur feierlichen Lesung des Evangeliums Lichter trug, bezeugt uns Isidor von Hispalis, aus welchem auch zu ersehen ist, daß man nicht bloß zum Evangelium, sondern auch zur nachfolgenden Opferfeier Lichter hatte, denn er redet von einem Kerzentragen der Akolythen, „so oft das Evangelium zu lesen oder das Opfer darzubringen ist." Der angeblich im Jahr 398 zu Karthago gehaltenen Synode wird ein Canon zugeschrieben, welcher jedenfalls alt ist, da er schon im Sacramentarium Gelasianum steht, und der also lautet: Acolythus cum ordinatur, ab Episcopo quidem doceatur, qualiter se in officio suo agere debeat, sed ab Archidiacono *accipiat ceroferarium* (Leuchter) *cum cereo* (Kerze), ut sciat, *se ad accendenda luminaria ecclesiae mancipari*. Aus den ältesten römischen Ordines (I. 8; II. 4; VI. 3) und sodann von den liturgischen Schriftstellern des Mittelalters erfahren wir, daß dem Bischof, wenn er an festlichen Tagen zur Feier des Opfers schritt, von den Akolythen sieben Leuchter vorangetragen und vier derselben rechts, drei links vor dem Altar (gegen die Cancellen hin) in *pavimento* ecclesiae aufgestellt wurden[1]. Daß man für die feierliche Pontificalmesse, in welcher bis zur Stunde vorschriftsmäßig[2] sieben Leuchter gefordert sind, gerade die Siebenzahl wählte, geschah sicherlich im Hinblick auf Offbg. 1, 12 ff., wo der verklärte Gottmensch dargestellt ist als umgeben von sieben goldenen Leuchtern, welche Symbol der sieben kleinasiatischen Gemeinden sind (Offbg. 1, 20), in welchen Christus unsichtbar zugegen war und die in seinem Lichte leuchteten inmitten der Finsternisse dieser Welt (Ephes. 5, 8). Diese sieben Gemeinden sind wohl als Repräsentation der gesammten Kirche zu betrachten, in der Christus als verklärter Hoherpriester lebt und waltet, ihr durch seinen Geist (sieben Gaben desselben) Licht und Leben fort und fort einströmt. Der Bischof ist für seine Diöcese der sichtbare Repräsentant des unsichtbaren majestätischen Hohenpriesters, und erscheint als solcher ganz besonders bei der Opferfeier, wo die sieben Lichter Collectiv-Sinnbild aller Gemeinden seiner Diöcese sind, welche in dem von Christus namentlich bei der Opferfeier ausströmenden Lichte leuchten oder, wie die Mittelalterlichen es auch auffaßten, in welchen die sieben Gaben des von Christo gesendeten heiligen Geistes erglänzen (*Amalar*. III. 7). Bei weniger feierlichen Aemtern wurden schon im Mittelalter auch dem Bischof nur zwei Lichter an den Altar vorausgetragen (Innoc. III. de altar. myst. II. 8). Im zwölften Ordo romanus aus dem Ende des 12. Jahrhunderts ist (n. 2) bereits vorgeschrieben, daß

[1] Ausführlich handelt über die Stellung dieser sieben Leuchter Georgi, liturg. rom. Pontif. Bd. II. S. 13 ff.; vgl. Amalarius de eccl. off. III. 7, nach welchem die sieben Leuchter, die man bei der Ankunft am Altar zuerst rechts und links vom Altar aufstellte, nach der Altarbesteigung in einer Linie querüber gegen die Cancellen hin aufgestellt wurden. Nach den Consuetudines Hirsaug. (Ende des 11. Jahrhunderts) standen die Altarleuchter „ante faciem altaris".

[2] Caerem. episc. I. c. 12. n. 12; der siebente Leuchter, höher als die übrigen, soll in der Mitte des Altares unmittelbar hinter dem Altarkreuz stehen. Nur beim Hochamt (excepta Missa de Requiem), nicht auch bei anderen liturgischen Functionen, hat der Bischof diesen siebenten Leuchter.

bei dem Pontificalamt sieben Lichter (septem faculae) auf dem Altar stehen; ob es dieselben seien, die beim Zuge zum Altar waren vorausgetragen worden, ist nicht klar. Auch bei gewöhnlichen Messen standen schon im genannten Jahrhundert und dann fortan die Lichter — bald zwei, bald drei, bald mehrere — auf dem Altar, rechts und links vom Altarkreuz (vgl. die Belege bei Schmid, der christl. Altar S. 222). Nach dem jetzigen liturgischen Recht müssen bei jeder heiligen Messe wenigstens zwei, bei der missa solemnis wenigstens sechs, bei der weniger feierlichen (auch wenn sie wegen Mangels an Sängern nicht cantata ist) vier Wachslichter auf dem Altare brennen (Rubr. gen. XX; Caerem. episc. I. 12. n. 11; Ritus celebr. Miss. IV. 4; C. R. 6. Nov. 1858). Nur im Nothfalle wäre ein Licht genügend; ohne Licht darf ohne specielle Erlaubniß von Seiten des apostolischen Stuhles das heiligste Opfer nicht gefeiert werden. Der Bischof darf auch bei der Privatmesse — wenigstens in festis solemnibus — vier Lichter haben, während den Nichtbischöfen, selbst wenn sie Dignitäre, Prälaten u. dgl. sind, laut zahlreicher Entscheidungen bei der Privatmesse nur zwei Lichter gestattet sind (*Mühlb.* I. pag. 174); wo es übrigens herkömmlich ist, bei der Privatmesse, z. B. bei der sogen. Frühmesse, auch des einfachen Priesters an Sonn- oder Festtagen vier Lichter anzuzünden, dürfte solcher Usus, der ja lediglich der Solemnität des Tages, nicht der Person des Celebrans Rechnung tragen will, berechtigt sein.

c. Da im ersten Jahrtausend und noch länger bei der Opferfeier auf der Mensa des Altares keine Lichter standen, so brannten deren um so mehrere in der nächsten Nähe des Altares. Es hingen Lampen theils vor dem Altare, theils über demselben, auch zwischen den Säulen des Altarciboriums; aus den Nachrichten sodann über gewaltige Kronleuchter (coronae, polycandelia), die im Presbyterium oder unmittelbar vor demselben aus Hunderten von Lampen oder Kerzen Licht spendeten, mag man erschließen, wie glänzend die Beleuchtung der Kirchen schon in älterer Zeit gewesen sei, und zwar nicht etwa bloß in der Osternacht, über deren großartige Lichtfeierlichkeiten uns schon die Väter berichten (Euseb. vita Constant. IV. c. 22; Greg. Naz. orat. 45 in s. Pascha n. 2), sondern bei allen festlichen Anlässen. Zum Beweise dessen soll von zahlreichen Stellen des hl. Paulinus, welcher eine glänzende Beschreibung der von ihm erbauten Kirche des hl. Felix gibt[1], nur folgende (nat. 3) angeführt werden:

> Clara coronantur *densis altaria lychnis,*
> Lumina ceratis adolentur odora papyris;
> Nocte dieque micant, sic nox splendore diei
> Fulget; *et ipsa dies coelesti illustris honore*
> Plus micat *innumeris* lucem geminata *lucernis.*

Von den kirchlichen Beleuchtungsapparaten, den Lampen (lampades, phari, scyphi, lychni etc.) und Leuchtern (cereostata, ceroferarii, candelabra), sowie von den verschiedenen Formen derselben, von dem Material, aus dem sie verfertigt wurden und nach den jetzigen Vorschriften verfertigt werden sollen, des Einzelnen zu handeln, würde hier zu weit führen; wir verweisen in diesem Betreff auf Schmid, der christl. Altar und sein Schmuck S. 61 ff.; 136—143; 221 bis 230; 296—301; 350—355; ferner auf Jakob § 41, wo auch zahlreiche Muster für Lampen und Leuchter verzeichnet sind.

d. Von einer ewigen Lampe, die in der Kirche des hl. Felix zu Nola vor dem Altar (und resp. vor dem daselbst hängenden kostbaren Kreuz) Tag und Nacht brannte, erfahren wir durch Paulinus (Ende des 4. Jahrhunderts), welcher

[1] Vgl. Lagrange, Geschichte des hl. Paulinus v. Nola, deutsch Mainz 1882, S. 379 ff.

in seinem elften Festgedichte bei Schilderung eines nächtlichen Diebstahls in der Felix-Kirche schreibt:

> . . . Paulo Crucis ante decus de limine eodem
> *Continuum scyphus est argenteus aptus ad usum.*

Im weiteren Verlauf bemerkt er, der Kirchendieb, welcher das Licht der fraglichen Lampe auslöschte, habe calculirt, es werde dem Kirchenwächter (Ostiarier) bei seinem Erwachen nicht auffallen, wenn die Lampe nicht brenne, da sie ja auch sonst hie und da nächtlicherweile auslösche, wenn das Oel in ihr verzehrt und der Docht trocken geworden sei. — Aus vielen anderen Stellen des Paulinus geht hervor, daß an Festtagen die ganze Nacht hindurch sogar mehrere Lampen in den Kirchen vor den Altären brannten[1]; und aus Mittheilungen Gregors d. Gr. (Dialog. III. c. 29) möchte man schließen, daß regelmäßig des Nachts in den Kirchen Lampen brannten. Wohl ist schon während des ersten Jahrtausends die heiligste Eucharistie vielfach am Altare resp. über demselben (in tauben-, büchsen- oder thurmförmigen Gefäßen) aufbewahrt worden, aber es war dieß noch nicht Regel, und wir haben keinerlei sichere Anhaltspunkte, um zu behaupten, daß die ewigen Lampen in den alten Basiliken, z. B. in der des hl. Felix zu Nola, Sacramentslampen gewesen seien. Sie mögen es vielfach gewesen sein, aber ausdrückliche Vorschriften, vor dem für die Kranken aufbewahrten Sanctissimum ein ewiges Licht zu brennen, lassen sich erst aus späterer Zeit nachweisen. Eine der ältesten ist die der Synode von Worcester (1240), auf welcher verordnet wurde: in ecclesiis, saltem quorum amplae sunt facultates, *continuo* lampas ardeat, *die videlicet ac nocte coram redemptionis nostrae pignore* (*Hardouin* VII. 334). Das Provinzialconcil von Saumur (a. 1276; can. 1) schärft die Unterhaltung des ewigen Lichtes coram Sanctissimo bereits unter Androhung von Kirchenstrafen ein, und seit dem Ende des 15. Jahrhunderts ist fast keine Synode gehalten worden, welche nicht Vorschriften bezüglich der Sacramentslampe gegeben hätte. Wir müßten mehrere Druckseiten in Anspruch nehmen, wollten wir auch nur dasjenige in extenso hier mittheilen, was sich in den Acten der älteren deutschen Synoden bei Hartzheim über das ewige Licht vorfindet. Die meisten derselben schreiben kurzweg vor, daß bei Tag und Nacht die Lampe (nach einigen der cereus) vor dem Allerheiligsten brenne; verhältnißmäßig nur wenige gestatten, da, wo Kirchendiebe zu fürchten sind, das ewige Licht am Abend auszulöschen und, im Falle größter Armuth einer Kirche, es nur während des Gottesdienstes zu brennen. Dagegen verhängen andere Synoden sogar Geldstrafen über Pfarrer, Küster und Kirchenpfleger, welche sich die Sorge für das ewige Licht nicht angelegen sein lassen, und schreiben vor, daß in Pfarreien, wo die Stiftungsmittel zur Sustentation des ewigen Lichtes nicht ausreichen, die Gläubigen zu milden Beiträgen angeeifert und Collecten für den Unterhalt des ewigen Lichtes veranstaltet werden sollen[2].

Für die ganze Kirche wurden Vorschriften bezüglich des ewigen Lichtes erst durch das Caeremoniale episcoporum und Rituale romanum erlassen. Nach ersterem (lib. I. c. 12. n. 17) soll (in den Metropolitan-, Kathedral- und Stiftskirchen) vor dem Hochaltar ein Hängleuchter (lampadarium pensile) mit wenigstens drei, vor dem Sacramentsaltar ein solcher mit wenigstens fünf Lampen sich befinden, von welch' letzteren wenigstens drei den ganzen Tag brennen sollen. Vor den übrigen einzelnen Altären soll je eine Lampe aufgehängt sein und diese

[1] Vgl. die sechzehnte Dissertation in der Muratori'schen Ausgabe der Werke des hl. Paulinus. Auf die Stelle im Briefe des hl. Epiphanius an den Bischof Johannes von Jerusalem gehe ich absichtlich nicht ein, da sie für ein ewiges Licht nicht sicher beweist.

[2] Vgl. des Näheren meinen Artikel über das ewige Licht im Augsburger Pastoralblatt Jahrg. 1861, S. 49 ff.

an Hochfesten wenigstens unter dem Hochamt und der Vesper brennen. An den Ciborienaltären dürfen auch ringsum, d. i. zwischen den Säulen des Ciboriums, Lampen angebracht werden. Während die Lampen vor den einzelnen Nebenaltären bei uns fast überall in Wegfall kamen, ist vor dem Sacramentsaltar wenigstens die eine Lampe geblieben, welche das römische Rituale als Minimum verlangt, da es verordnet: Lampades coram eo (sc. tabernaculo) plures vel *saltem una* die noctuque perpetuo colluceat. Auf dieser einen Lampe haben gleich der Rituscongregation (*Mühlb.* tom. II. pag. 4) und der Congregatio concilii auch die neuesten Concilien und Synoden, deren Acten in der Collectio Lacensis veröffentlicht sind, entschieden bestanden und es den Kirchenvorständen zur strengen Pflicht gemacht, dafür zu sorgen, daß sie Tag und Nacht ununterbrochen brenne. Sie gestatten nicht, wegen bloßer Armuth einer Kirche, in welcher das heiligste Sacrament aufbewahrt werden muß oder doch factisch aufbewahrt wird, vom ewigen Licht Umgang zu nehmen, verlangen vielmehr, daß die erforderlichen Kosten durch Beiträge der Gläubigen aufgebracht werden, widrigenfalls das Sanctissimum entfernt werden müßte (Collect. Lac. V. 163. 534). Nur wo zu besorgen ist, daß — wie das in Missionsländern der Fall sein kann — durch das Brennen des ewigen Lichtes Sacrilegien Seitens der Häretiker oder Ungläubigen veranlaßt werden, kann der Bischof kraft besonderer Facultät des apostolischen Stuhles (resp. der Propaganda) vom Brennen des ewigen Lichtes dispensiren (Collect. Lac. III. 469. 642. 780); übrigens wird gewünscht, daß selbst da, wo aus Besorgniß vor Verunehrung das Allerheiligste im Hause (des Priesters) aufbewahrt werden darf, vor dem tabernaculum oder der theca ss. Sacramenti, wenn es thunlich ist, ein Licht brenne „diurno praesertim tempore“ (l. c. III. 886).

d. Der Taufkerze, resp. des Tauflichtes geschieht unzweideutig bei Gregor von Nazianz Erwähnung, der in seiner herrlichen Rede (40; n. 46) auf die heilige Taufe den Täuflingen zuruft: „der Standort, welchen du sofort nach der Taufe in der Nähe des erhabenen Altares einnehmen wirst, ist ein Vorbild der Herrlichkeit im Jenseits. Der Psalmengesang, womit du wirst empfangen werden (Ps. 31), ist ein Vorspiel des Lobgesanges im Himmel. Die Lichter, welche du anzünden wirst, sinnbilden das dortige Lichttragen, womit wir dem Bräutigam entgegen gehen werden als strahlende und jungfräuliche Seelen mit den leuchtenden Lampen des Glaubens u. s. w.“ Vom Taufbrunnen weg zogen im Abendlande die Neophyten unter Litaneigesang ins Presbyterium, das irdische Abbild des himmlischen Allerheiligsten, und wenn das Agnus Dei der Litanei gesungen wurde, zündeten sie ihre Kerzen an (*Amalar.* de ordin. Antiphon. 44), die sie in den Händen trugen, zum Zeichen, daß sie durch das geopferte Gotteslamm, daß sie in Christo Licht geworden seien; (vgl. auch Ambros. de lapsu virg. c. 5; Gregor. Turon. hist. Franc. lib. V. c. 11). — Der Osterkerze thut schon Gregor d. Gr. (lib. II. epist. 33 in fine) und das vierte Concil von Toledo (a. 663; can. 9) Erwähnung; ein Formular für ihre Weihe findet sich in allen alten Sacramentarien des Abendlandes. — Als Beleg dafür, daß man schon in altchristlicher Zeit bei den Begräbnißfeierlichkeiten Lichter mittrug, kann dienen eine Stelle aus dem Briefe des hl. Hieronymus an Eustochium (c. 29), welcher schreibt, daß bei Beerdigung der hl. Paula ein Theil der Bischöfe die Bahre trug, „während andere Bischöfe mit Lampen und Kerzen voranschritten“; Gregor von Nyssa sodann berichtet in der Lebensbeschreibung seiner Schwester Makrina (sub finem), daß bei deren Beerdigung vor der Todtenbahre „eine nicht geringe Menge einherschritt, Alle mit Wachskerzen in den Händen“.

Vorstehende historische Notizen über den kirchlichen Gebrauch der Lichter dürften für unsern Zweck genügen; ausführlicher ist dieser Gegenstand behandelt in der Schrift von Mühlbauer, „Geschichte und Bedeutung der (Wachs-) Lichter

bei den kirchlichen Functionen" (1874), einer sehr fleißigen Arbeit, der es aber mitunter an kritischer Sichtung des reichen Materials gebricht.

2. Der ausgedehnte Gebrauch, welchen die Kirche seit Alters von dem Licht bei ihrer Liturgie macht, erklärt sich hinreichend nur bei der Annahme, das Licht habe im Kult primär eine symbolische Bedeutung, die wir nachstehend kurz darlegen wollen.

Weil das physische Licht zu den Imponderabilien gehört, weil es unter allem Materiellen das am wenigsten Materielle ist, erscheint es als passendstes Symbol Gottes, des absoluten Geistes (Joh. 4, 24), den die heilige Schrift kurzweg als Licht bezeichnet (I Joh. 1, 5), von dem sie sagt, daß er Quell alles Lichtes (Ps. 35, 10), daß er in Licht gekleidet sei (Psalm 103, 2) und in unzugänglichem Lichte wohne (I Tim. 6, 16). Das materielle Licht bewegt sich mit fast unglaublicher Schnelligkeit (42,000 Meilen in der Secunde), ist fleckenlos und rein, bringt überall hin, um belebend und verklärend zu wirken, und ist auch um dessentwillen besonders geeignet, Symbol des allgegenwärtigen, heiligen, allbelebenden und majestätischen Gottes zu sein. „Das Licht ist kein Körper, sondern eine Energie", hat Aristoteles erklärt, und wenn man jetzt auch allgemein überzeugt ist, daß es — wiewohl imponderabel — gleichwohl materiell sei, so ist doch sein eigentliches Wesen noch in vieler Beziehung mysteriös und das Licht auch aus diesem Grunde passendes Symbol Gottes, als des Geheimnißvollen.

In Christo hat sich der unendlich geheimnißvolle Gott den Menschen in vollkommenster Weise geoffenbart; der fleischgewordene Logos, „das Licht vom Lichte", das substantiale ἀπαύγασμα der gottväterlichen Lichtglorie (Hebr. 1, 2), der Gottmensch wurde schon als aufgehende Sonne (oriens ex alto) vorausverkündet[1] und hat sich dann selbst das „Licht der Welt" genannt (Joh. 8, 12); und in der That gibt es für die göttliche Natur Jesu und für sein gesammtes gottmenschliches Wirken kein passenderes Symbol als das Licht. Bezüglich der Gottheit Jesu ist dieß aus dem oben Erörterten klar; bezüglich des erlöserischen Wirkens des Herrn sei Nachfolgendes in Kürze bemerkt. Das physische Licht verscheucht die Finsterniß der Nacht und läßt uns die Dinge in ihrer wahren Gestalt erkennen; Christus hat durch seine Predigt, deren Herolde (die Apostel) er selbst „Licht[2] der Welt" nannte (Matth. 5, 14), und hat durch die aus seiner göttlichen Lichtnatur

[1] Luk. 1, 78; vgl. Malach. 4, 2. Isai. 49, 6; 60, 1 ff.

[2] Als Licht der Welt werden die Apostel charakterisirt durch die Lichter, welche vorschriftsgemäß bei der Kirchweihe und am jährlichen Kirchweihfeste vor den zwölf sogen. „Apostelkreuzen" an den Wänden der consecrirten Kirche brennen müssen. Als Lichter, welche in der schaurigen Nacht der Leiden des Herrn eines nach dem andern verschwanden, werden die Apostel sammt den übrigen Jüngern (12 + 2; das 15. = Christus) durch die Kerzen am Triangel in den Trauermetten der letzten Tage der Charwoche charakterisirt. Ohne Zweifel um den Bischof in seiner Würde als Nachfolger der Apostel, als Licht für seine Diöcese zu kennzeichnen, wird ihm vorschriftsgemäß bei allen feierlichen Functionen die *Bugia*, d. i. ein Wachslicht (bougie), auf einem silbernen Handleuchter (palmatorium) nachgetragen und, wenn er liest, hingehalten, „etiamsi aer sit lucidus, ita ut opus non sit lumine ad legendum" (Caerem. episc. lib. I. c. 20. n. *1*); nur dem Bischof steht die bugia de *jure* zu, andere Prälaten können sie gleich einzelnen anderen bischöflichen Prärogativen vi privilegii erhalten.

stammende Glaubensgnade die Umnachtung des sündengeknechteten Menschengeistes verscheucht und der Menschheit die Erkenntniß der Wahrheit ermöglicht. Das physische Licht macht nicht bloß hell, sondern erweist sich auch als Leben, sofern es auf alle Organismen belebend einwirkt und deren Gedeihen fördert. Christus ist nicht bloß das Licht der Wahrheit, sondern auch das übernatürliche Leben für die Menschheit, denn von ihm heißt es: „in ipso vita erat, et vita erat lux hominum" (Joann. 1, 4); wo das Leben aus ihm, die reinigende und heiligende Gnade (ζωὴ αἰώνιος) nicht hinbringt, da ist Nacht, da ist moralischer Tod, da ist geistige Finsterniß. Und wie das materielle Licht überall, wohin es fällt, verklärend, herzerfreuend und verherrlichend wirkt, so verklärt auch Christus, wenn er in der Rechtfertigung als Lebenslicht in den Einzelnen eingegangen ist, dessen ganzes Wesen; er senkt der Seele und dem Leib den Keim des himmlischen Lebens ein, das wesentlich ein Lichtleben ist; er befähigt dadurch den Gerechtfertigten, inmitten der sittlich verfinsterten Welt ein Lichtleben zu führen, hienieden schon den himmlischen Frieden, die ewige Ruhe zu anticipiren, bis endlich für ihn die Zeit da ist, wo das hienieden noch immer relativ verborgene Lichtleben aus Christo in ihm zur vollen Erscheinung kommt (Kol. 3, 3. 4) und er einziehen kann in das himmlische Jerusalem, in die Stadt des Lichtes, deren Fundamente und Mauern leuchtendes Gold und Gestein sind (Offbg. 21, 18 ff.), wo die Lichtglorie des dreieinigen Gottes strahlt (Offbg. 21, 11), und das verklärte Lamm die Leuchte der Stadt ist, wo es daher keine Nacht mehr gibt (Offbg. 21, 25; 22, 5), sondern die Seligen, angethan mit leuchtenden Gewändern (Offbg. 7, 9; 19, 8), in jenem ewigen Lichte wandeln, das wir den Verstorbenen wünschen, wenn wir für sie beten: lux perpetua luceat eis.

a. Wäre Christus bloß Licht für unsern Intellect, dann wären wir nicht in Wahrheit erlöst; auch ein Gläubiger kann verdammt werden. Er ist aber als Licht wesentlich auch Leben der Menschen und erweist sich eben darin als Erlöser im vollen Sinne des Wortes. Schon der Psalmist (35, 10) sagt von Gott: „Bei dir ist die Quelle des Lebens, und in deinem Lichte schauen wir das Licht"; durch das ganze alte Testament hin erscheinen Licht und Leben als Correlatbegriffe, die sich gegenseitig bedingen und unzertrennlich verbunden sind (z. B. Pf. 55, 14. Job 3, 20; 33, 30), ganz analog, wie es in der äußeren Natur ist. Wohl übt das materielle Licht auch auf die anorganische Natur (z. B. im Krystallisationsproceß) einen gewaltigen Einfluß, als Lebenslicht aber manifestirt es sich ganz besonders an den lebenden Organismen. Die Pflanze, an einen dunklen Ort gebracht, stirbt nach und nach ab, weil ihr das Lebenslicht fehlt, nach welchem sie so sehr verlangt, daß manche Pflanzen sich in auffallender Weise der Sonne förmlich zukehren und — wenn sie nicht künstlich gehemmt werden — nach der Region des Lichtes, nach dem Osten zu wachsen. Welchen Einfluß das Licht auf den menschlichen Körper, auf dessen Lebenskraft, Lebensfrische und Lebensdauer habe, zeigt sich am augenfälligsten und in negativer Weise an Solchen, die in mehr oder weniger dunklen Räumen leben und arbeiten müssen. Und warum nehmen bei Kranken, deren Lebenskraft geschwächt ist, mit einbrechender Nacht die Krankheitserscheinungen zu, warum fühlen sie in der Nacht sich leidender und schwächer, warum sehnen sie sich so sehr nach dem Morgen, nach der Wiederkehr des Tageslichtes? Weil durch das wiederkehrende Licht die vielleicht schon mit dem Tode ringenden Lebenskräfte sich wieder etwas heben und darum Erleichterung eintritt.

Was nun das materielle Licht für das physische Leben ist, das ist Christus für das religiös-sittliche. Der Zustand, in welchem die gefallene Menschheit vor und außer Christus sich befand und befindet, wird in der heiligen Schrift bald als Finsterniß (Ephes. 5, 8), bald als Tod (Ephes. 5, 14), bald als beides zumal (Luk. 1, 79) bezeichnet, und zwar ganz passend. Wie physisches Licht und Leben correlate Begriffe sind, so auch Finsterniß und Tod, denn der Tod macht für das physische Licht unempfänglich und im Grabe herrscht schaurige Nacht. So schaurig nun für uns das Dunkel der stockfinstern physischen Nacht und des Grabes sind, so schaurig schaut es im Innern eines jeden Menschen aus, der Christum als Lebenslicht noch nicht in sich aufgenommen oder dieses Lebenslicht in sich wieder ausgelöscht hat, und so schaurig war der Zustand des Menschengeschlechtes vor Christus. Selbst die natürlich guten Werke entbehrten in Gottes Augen des (übernatürlichen) Lichtcharakters, und die schlechten Werke, deren in Unzahl vollbracht wurden, erschienen vor Gottes Angesicht finster wie die Nacht, weil vollbracht unter dem Einfluß des Satans (Apg. 26, 18), dessen Zustand die Schrift als äußerste Finsterniß bezeichnet; es waren eben „Werke der Finsterniß" (Röm. 13, 12). „Die Gottlosen haben keinen Frieden" und „es ist bitter und böse, den Herrn seinen Gott verlassen zu haben"; darum hatte die unerlöste Menschheit auch keinen innern Frieden, keine wahre Ruhe, sie war der Furcht verknechtet und ohne Hoffnung auf ein besseres Loos im Jenseits (I Thess. 4, 12). Das alles nun ist dadurch anders geworden, daß Christus als Lebenslicht in die Welt kam, und in seiner glorreichen Auferstehung die Macht der Finsterniß und des Todes für immer besiegte[1], um fortan Jeden, der es will, aus einem Knecht der Finsterniß und des Todes zu einem Kinde des Lichtes zu machen (Luk. 16, 8), selber ihm Licht und Leben zu werden (Kol. 3, 3). Das geschieht primär in der heiligen Taufe, welche nach dem Vorgang der neutestamentlichen Schriften (Hebr. 6, 4; 10, 32; vgl. Ephes. 5, 14) in altchristlicher Zeit sehr treffend als φωτισμός (Erleuchtung) bezeichnet wurde. Diejenigen Katechumenen, welche schon nahe an der Taufe waren, bereits am nächsten Ostern getauft werden sollten, hießen φωτιζόμενοι, und wenn sie dann wirklich getauft waren, erhielten sie, wie schon oben erwähnt, die Taufkerze oder Tauflampe zum Zeichen, daß sie nunmehr Licht geworden seien in Christo und fortan die Kraft und die Pflicht haben, als filii lucis zu wandeln (Ephes. 5, 8. I Joh. 1, 7). Auch die großartige Beleuchtung des Gotteshauses in der Taufnacht hängt mit dem Begriff der Taufe als φωτισμός zusammen, deßgleichen die Bezeichnung des Tauffestes oder der Epiphanie als ἑορτὴ τῶν φώτων. Durch schwere Sünde geht die Taufgnade verloren, darum wurden den öffentlichen Büßern, wenn sie am Aschermittwoch aus der Kirche hinausgeführt waren, die Kerzen ausgelöscht, die ihnen alsdann bei der Reconciliation am Gründonnerstag und zwar beim Agnus Dei der Allerheiligenlitanei (wie einst die Taufkerze) wieder angezündet wurden, zum Zeichen, daß sie nun wieder Licht in Christo geworden (Pontif. rom.).

c. In der heiligen Taufe, im Rechtfertigungsact wird aus Christo als dem Lebenslicht unter Vermittlung des heiligen Geistes das übernatürliche Glaubenslicht (habitus fidei) und das himmlische Lebenslicht, d. i. die gratia sanctificans in die Seele eingeströmt, und alle guten Werke, welche der Mensch fortan in der Kraft und unter dem Einfluß dieses doppelten Lichtes vollbringt, tragen die Lichtnatur an sich, sind opera lucis (Matth. 5, 16. Ephes. 5, 9) und begründen ein Anrecht auf den Himmel, als den Ort des ewigen Lichtes, als den Zustand, in welchem Seele und Leib der Gerechten leuchten im Lichte vollkommener Verklärung

[1] Christum als den Sieger über Finsterniß und Tod, als das glorreiche Auferstehungslicht sinnbildet die Osterkerze; das Exsultet ist der Triumphgesang dieses Sieges.

(lumen gloriae)[1]. Wie „locus lucis", so ist der Himmel, die eigentliche Heimstätte der Kinder des Lichtes, auch „locus *refrigerii*", Ort der ewigen Ruhe, des Friedens, der Erquickung, des lauteren Genießens und Jubelns, und er ist dieß durch das Lebenslicht, welches Christus ist; all' die letztgenannten Wirkungen wurzeln zuletzt in diesem Lichte. Auch das physische Licht, von dem die heilige Schrift (Predig. 11, 7) sagt, es sei dulce et delectabile, wirkt herzerhebend, wohlthuend und erquickend; das wissen ganz besonders jene, die kranke Nerven und ein krankes Gemüth haben; wie gedrückt fühlen sie sich an trüben Tagen, in schlaflosen Nächten, wie schwer fällt es ihnen da, die sozusagen umnachtete Seele im Gebete zu erheben, wie leicht geht ihnen dagegen Alles an hellen, heiteren Tagen! Es ist gewiß bedeutsam, daß zu dem innern Leiden Jesu am Kreuze auch noch die äußere Finsterniß kam, durch welche das seelische Gefühl der Verlassenheit zur Sühne unserer Sünden noch gesteigert wurde. Aehnlich nun, wie das physische Licht den natürlichen Menschen erfreut und sein Herz erquickt, so wirkt die übernatürliche, wirkt speciell die heiligmachende Gnade, wirkt das Lebenslicht aus Christo schon hienieden herzerhebend und herzerfreuend, begründet den frohlockenden Frieden Christi im Herzen (Kol. 3, 15), den Frieden Gottes, der jeden Begriff übersteigt (Philipp. 4, 7), bewirkt jene Liebeszuversicht, die selbst in der Trübsal uns rühmen macht, die sogar den vom Schmerz ausgepreßten Thränenstrom noch durchleuchtet und verklärt. Gar oft liest man im Leben von Heiligen, daß sie mitunter schon hienieden, z. B. nach der heiligen Communion, in wundersamem Lichte strahlten; Gott, Christus, als das Licht der Menschen strahlte aus ihnen. Und wenn es uns bei unserem Beten, Betrachten u. s. w. gelingt, so recht in die Nähe Gottes zu kommen, resp. Gottes in uns inne zu werden, da wird es in unserem Innern licht und klar, während die Gottesferne, resp. das Gefühl derselben als Umnachtung der Seele erscheint. Und so dürfte denn nach allen Beziehungen hin klar geworden sein, das physische Licht sei passendstes Symbol Gottes und speciell des Gottmenschen in seinem Wirken als Lebenslicht der Welt.

3. Die mosaische Kultusstätte hatte zwei größere Abtheilungen, den Vorhof und das eigentliche Bundeszelt, „Wohnung" (מִשְׁכָּן) genannt. Der hintere Raum des Bundesgezeltes, das Allerheiligste, wurde als Wohnung des Bundesgottes durch die wunderbare Lichtwolke (schechina) charakterisirt, welche daselbst über der Bundeslade und den Cherubim schwebte; dem Vorderraum, dem sogen. Heiligen, wurde die Signatur als „Wohnung" Gottes durch das Licht verliehen, welches auf dem siebenarmigen Leuchter Tag und Nacht daselbst brannte. In ungleich höherem und reellerem Sinne als die alttestamentliche Kultstätte sind unsere neutestamentlichen Kirchen Wohnungen Gottes, Gotteshäuser. Schon in der Consecration einer Kirche bindet sich an dieselbe Gott der Dreieinige in ganz besonderer Weise mit seiner Gnadengegenwart, und macht er sie dadurch zu seiner Wohnstätte, die als solche für uns arme Sterbliche schauererregend und von uns heilig zu halten ist (vgl. das Kirchweihofficium). In der Opferfeier sodann wird der verklärte Gottmensch wesentlich als ganz derselbe, welcher er droben im Himmel ist, auf den Altären unserer Kirchen gegenwärtig und bleibt er in denselben auf dem Sa-

[1] Bekanntlich haben die Heiligenbilder den sogenannten Nimbus (oben S. 327), der in älterer Zeit eine Goldscheibe, also eine Lichtscheibe war, ad designandum, quod sancti lumine aeterni splendoris coronati fruuntur. Idcirco vero lumina (die Heiligenscheine) secundum formam *rotundi scuti* pinguntur, quia divina protectione ut scuto nunc muniuntur (*Honorius*, gemma animae c. 133).

cramentsaltar in der heiligsten Eucharistie gegenwärtig Tag und Nacht, so daß man in Wahrheit von unseren Kirchen sagen kann, sie seien der verhüllte Himmel, sie seien die himmlische Stadt Gottes auf Erden. Wie nahe lag und liegt es da, unsere Kirchen gerade durch reichliche Anwendung von Licht als Wohnstätten Gottes und des Gottmenschen, als die himmlische Stadt Gottes auf Erden zu charakterisiren, da Licht das passendste Symbol Gottes und des Gottmenschen ist, und das himmlische Jerusalem als strahlend im Glanze des Lichtes in der geheimen Offenbarung uns geschildert wird! Wie natürlich erscheint es ferner, bei der eucharistischen Opferfeier, in welcher der verklärte Hohepriester als Licht- und Lebenspender auf dem Altare zugegen und für uns thätig ist, Lichter in typum illius luminis, cujus sacramenta ibi conficimus (Microlog.), anzuzünden und vor dem Tabernakel ein ewiges Licht zu brennen, das allen Eintretenden sofort verkündet, daß hier das Lamm, die Leuchte der Stadt Gottes, gnadenvoll zugegen sei! Das Evangelium ist die frohe Botschaft, weßhalb „in signum *laetitiae*“, wie schon Hieronymus sagt, bei dessen feierlicher Lesung Lichter in Anwendung kommen [1]. In den heiligen Sacramenten und in den Segnungen der Kirche wirkt unsichtbar Christus, und zwar erleuchtend, reinigend und belebend, somit lichtartig, weßhalb die Anwendung von Licht bei der Sacramenten- und Sacramentalien-Spendung gewiß am Platz ist, deßgleichen beim öffentlichen Stundengebet, das nomine Christi verrichtet wird, in welchem Christus durch seine sichtbaren Stellvertreter mittlerische Fürbitte einlegt für seine Gläubigen und in Vereinigung mit denselben; für diese sind die Lichter bei allen Gottesdiensten zugleich eine stets wiederkehrende Mahnung, ein Lichtleben zu führen, was den Gläubigen gerade dadurch ermöglicht und erleichtert wird, daß Christus im Kulte als Licht der Welt in seiner Kirche auf Erden fortlebt und thätig ist.

a. Es wurde bereits oben (S. 669) bemerkt, daß schon in alter Zeit das Gotteshaus, besonders das Presbyterium, welches ja das Allerheiligste des neuen Bundes ist, beim Gottesdienste sehr reich beleuchtet war; nicht selten strahlten viele Hunderte [2] von Lichtern von den Kronleuchtern, Lichterrechen und gewaltigen Kandelabern hernieder und verklärten die Stadt Gottes auf Erden; speciell bezüglich des Kronleuchters äußert sich Honorius von Autun in der Gemma animae folgendermaßen: Corona ob tres causas in templo suspenditur: una, quod ecclesia per hoc decoratur, cum ejus luminibus illuminatur; alia, quod ejus visione admonemur, quia hi coronam vitae et lumen gaudii percipiant, qui hic Deo devote serviunt; tertia, *ut coelestis Jerusalem nobis ad memoriam revocetur* (c. 41; cf. *Sicard*, mitrale I, 13).

b. Der nächste Zweck des ewigen Lichtes vor dem Sacramentsaltar ist sonder Zweifel ein symbolischer; „fidelibus Deum praesentem annuntiet“, sagt die neueste Provinzialsynode von Wien (Coll. Lac. V. 163); es verkündet den Gläubigen die Präsenz Christi, qui est lux indeficiens et candor lucis aeternae, und wenn ihnen die Symbolik des Lichtes, wie es sein soll, entsprechend erklärt

[1] Im Traueramt (Requiem), deßgleichen am Charfreitag und Charsamstag als den Tagen der tiefsten Trauer über Jesu Tod werden keine Lichter zur Lesung des Evangeliums getragen.

[2] Papst Hadrian I. ließ für die Peterskirche in Rom einen Hängleuchter in Kreuzesform verfertigen, der 1370 Kerzen trug; Schmid S. 142.

worden ist, dann ruft es ihnen zugleich all' den Segen, all' die erhabenen Wirkungen in Erinnerung, die wir Christo als unserem Lebenslicht verdanken. Das ewige Licht ist aber nicht ausschließlich Symbol, sondern weil durch das Brennen desselben Oel in unmittelbarer Beziehung auf Gott destruirt wird, so erscheint das ewige Licht zugleich als eine Art von immerwährendem Opfer, wie auch im alten Testament das ewige Licht unter den Begriff des Opfers fiel. Als Opfer oder als Oblation der Gemeinde[1] ist das ewige Licht ein stetes homagium devotionis von Seiten derselben, ist eine demonstratio reverentiae, ein signum charitatis (Coll. Lac. V. 819), ein ununterbrochener Tribut der Anbetung (l. c. V. 647). In solchem Sinne sagt das erwähnte Provinzialconcil von Wien, das ewige Licht habe auch den Zweck: ut hominibus (de ecclesia) recedentibus *cultus aliquam et amoris professionem exhibere* pergat. Ja, ein augenfälliges, unausgesetztes Bekenntniß des Glaubens, der Liebe und Dankbarkeit Seitens der Gemeinde gegen den in ihrer Mitte wohnenden Gottmenschen ist das ewige Licht; das sollte man in der Predigt dem Volke eindringlich erklären, dann würde auch ihm gleich dem Seelenhirten daran gelegen sein, daß die Sacramentslampe fleißig unterhalten werde und niemals erlösche. Ist es den Gläubigen einmal klar geworden, das ewige Licht sei Opfer der Gemeinde, dann werden sie auch unschwer einsehen, daß zu diesem materiellen Opfer, dessen Werth verschwindend klein ist, und das zudem gewöhnlich aus den Mitteln der Kirchenstiftung bestritten wird, noch ein geistiges Opfer hinzukommen müsse, wenn dem Heiland, dessen Herz Tag und Nacht im Tabernakel in Opferliebe für sie schlägt, in entsprechender Weise Gegenliebe gezollt werden solle, was am füglichsten dadurch geschehen kann, daß jeder Gläubige wenigstens Morgens und Abends sich im Geiste vor den Sacramentsaltar versetzt und in heiliger Liebesinbrunst dem Heiland sein Herz mit allen Regungen als Opfer anbietet, ferner dadurch, daß er jedesmal, wenn er im Gotteshaus gewesen ist, beim Fortgehen aus demselben sein liebendes Herz dort als lebendige Sacramentslampe zurückläßt, indem er dem Heiland erklärt: Alles, was ich außerhalb der Kirche denken und thun werde, jede Faser meines Herzens soll dir geweiht, soll Tribut meines schuldigen Dankes für deine unendliche Opferliebe sein.

c. Die Generalrubriken des Meßbuches (XX) schreiben vor, daß bei jedem Altar auf der Epistelseite ein Leuchter (Wand- oder Standleuchter) sich befinde, auf welchem nach dem Sanctus (daher „Sanctusleuchter") zur Wandlung (daher „Wandlungsleuchter") ein Licht angezündet werden soll, das erst nach der Communion wieder ausgelöscht werden darf. Offenbar soll dieses Licht den Gläubigen die hochheiligen Minuten kennzeichnen, während welcher der eucharistische Gottmensch als Licht- und Lebenspender auf dem Altare liegt. Leider ist dieser sinnige Brauch, dem wir nachweislich schon zu Ende des 16. Jahrhunderts begegnen

[1] Die fabrica ecclesiae erscheint als Stellvertreterin der Gemeinde; ist die fabrica arm, so müssen die Parochianen zur Unterhaltung des ewigen Lichtes beisteuern; es gibt noch Gegenden, wo das Volk ganz aus freien Stücken Butter zum Verbrennen in der ewigen Lampe opfert. Auch das Brennen von Lichtern vor den Reliquien und Bildern der Heiligen ist nicht bloß symbolisch bedeutsam (signum luminis gloriae), sondern als materielle destructio in honorem Sancti eine factische Ehrenbezeigung gegen den Heiligen. Es werden überhaupt alle Lichter beim Kulte auch unter dem Gesichtspunkt der Naturaloblation zu betrachten sein. Bei Ertheilung der Weihen opfern die Ordinanden noch jetzt brennende Kerzen; und die Kerzen, welche bei Leichenfeierlichkeiten und von den Gläubigen pro defunctis gebrannt werden, sind nicht bloß Ausdruck des Wunsches, es möge dem Verstorbenen das ewige Licht leuchten, sondern ein Opfer (eine destructio), das man bringt, um die hierin geübte Entsagung dem Verstorbenen vi communionis Sanctorum zuzuwenden.

(*Hardouin* X. 1850), bei uns fast allgemein in Wegfall gekommen; nur bei Hochämtern werden auf den zwei Standleuchtern, die in größeren Kirchen zu beiden Seiten des Altares in der Nähe der Altarstufen oder gegen die Cancellen hin stehen, Kerzen angezündet, die bis nach der Communion brennen und mitunter auch die im Ritus celebrandi (VIII. 8) für das Hochamt vorgeschriebenen Fackeln (duo saltem intorticia) vertreten müssen. Mit dem Aufzünden der Altarlichter hat man gemäß einer Entscheidung der Rituscongregation (12. Aug. 1854) zu beginnen „*a cornu Evangelii*, quippe nobiliori parte".

4. Das physische Licht hat von Natur aus etwas Imposantes, Majestätisches, und es redet daher die heilige Schrift (Bar. 5, 9) von einem *lumen majestatis*. Je mehr ein Festraum beleuchtet ist, desto gewaltiger imponirt er; und ein Fackelzug ist um so großartiger und herrlicher, je mehr Fackeln mitgetragen werden; man darf daher unbedenklich sagen: je großartiger die Beleuchtung, desto größer die Solemnität und umgekehrt. Dieses natürliche Gesetz hat (von der Symbolik des Lichtes ganz abgesehen) auf den Gebrauch der Lichter in der Liturgie unläugbaren Einfluß geübt; auch in der Liturgie gilt als durchgreifende Regel: je größer und bedeutsamer die Feier ist, desto mehr Lichter sollen bei derselben angezündet werden. Während bei der Privatmesse zwei genügen, sind für das Hochamt wenigstens sechs (beim Pontificalamt sieben) gefordert; während für die Exposition in Ciborio nur sechs, sind für die Exposition in Monstrantia zum 40stündigen Gebet und überhaupt in throno zwanzig (resp. zwölf) Kerzenlichter verlangt, und während für den stillen Provisurgang ein Licht genügt, sollen bei feierlichen Provisuren (Rit. roman.) und sollen namentlich bei der Frohnleichnamsprocession zahlreiche Lichter und auch Fackeln (Caerem. episc. lib. II. c. 33. n. 7) mitgetragen werden. An hohen Festen kommen zur feierlichen Lesung des Evangeliums nicht bloß die zwei Lichter der Akolythen, sondern vielfach (übrigens nicht de praecepto) auch Fackeln; beim Hochamt wird zu Beginn des Canon nicht bloß der Sanctusleuchter, sondern werden mindestens auch noch zwei Fackeln, beim Pontificalamt (Caerem. ep. lib. II. c. 8. n. 68) deren vier bis acht angezündet, welche in dem Fall, daß feierliche Communionaustheilung stattfindet, nicht gleich nach der Elevation (wie sonst), sondern erst finita communione in die Sakristei zurückgetragen, resp. ausgelöscht werden; auch bei der feierlichen Ertheilung des sacramentalen Segens kommen Fackeln in Anwendung. Wo es üblich ist, beim feierlichen Stundengebet zum Tedeum, zum Benedictus und zum Magnificat Fackeln anzuzünden, geschieht dieß gleichfalls nur, um diese Gesänge zu solemnisiren, in welchen die betreffenden Gebetsstunden sozusagen ihre Culmination haben; zu den kleinen Horen dagegen, welche in der Oration auch in festis duplicibus et semiduplicibus bloß den Ferialton haben, werden stets nur zwei Lichter, zu Laudes und Vesper aber, wenn sie feierlich gehalten werden, sechs oder doch wenigstens vier Lichter angezündet; waren ja schon in ältester Zeit gerade Laudes und Vesper als das morgendliche und abendliche Gebetsopfer vor den übrigen Gebetsstunden ausgezeichnet.

5. Nachweislich seit dem vierten Jahrhundert bestand das Beleuchtungsmaterial für die Kirchen in Wachs und (Oliven-) Oel. Vor und über den Altären brannte man in alter und mittlerer Zeit sowohl Oel als Wachskerzen; auf den Altar selber aber, sowie rechts und links von ihm auf den

Estrich durften nur Wachslichter gestellt werden (vgl. oben S. 668). Es entspricht daher ganz der Geschichte und dem Herkommen, wenn das jetzige liturgische Recht nur im Nothfalle, d. h. wenn kein Wachs aufzutreiben ist, gestattet, daß auf dem Altar Oel oder Kerzen aus Unschlitt (candelae sebaceae) u. dgl. gebrannt werden (Congreg. de propag. fide bei *Mühlb.* I. 220). Selbst im Ueberbau des Altares, z. B. vor daselbst befindlichen Heiligenbildern, dürfen nur Kerzen aus Wachs gebrannt werden (Decret. general. bei *Mühlb.* II. 3), und zwar aus reinem Wachs, nicht gemischt mit Stearin, Paraffin u. dgl. Hiefür sprechen außer dem altkirchlichen Herkommen auch symbolische Gründe, sofern nach kirchlicher Anschauung die Wachskerze das passendste Sinnbild des jungfräulichen Gottmenschen ist, der auf dem Altare in glühender Opferliebe sich sozusagen verzehrt. Außerhalb des Altares darf auch Oel für die Zwecke der liturgischen Beleuchtung verwendet werden, das aber nach ausdrücklicher Erklärung der Rituscongregation (20. März 1869; *Mühlb.* Suppl. III. 54) nicht bloß für die ewige Lampe (*Mühlb.* III. 1; pag. 594), sondern auch für den anderweitigen liturgischen Gebrauch stets Olivenöl sein sollte; doch können die Bischöfe laut obiger Decrete aus gewichtigen Gründen selbst für das ewige Licht den Gebrauch von anderem Pflanzenöl und selbst von Petroleum gestatten. Warum die Kirche so sehr auf Olivenöl dringt, hat wiederum seinen Grund einmal im altkirchlichen Herkommen, sodann darin, daß sie im Olivenöl das passendste Symbol des heiligen Geistes erblickt, durch welchen der im Licht gesinnbildete Gottmensch nach der Lehre des Apostels (Hebr. 9, 14) sich Gott zum makellosen Opfer dargebracht hat.

a. Das Caeremoniale episcoporum unterscheidet Kerzen aus gemeinem oder gelbem Wachs (cera communis vel flava) und solche aus gebleichtem oder weißem (cera alba). Den Gebrauch des ersteren schreibt es für das Officium defunctorum und für die Requiemsmesse (lib. II. c. 10. n. 4), sodann für die Trauermetten der Charwoche (II. c. 22. n. 4) und für die Präsanctificatenmesse (nicht auch für die Procession) des Charfreitags vor (II. 25. n. 2), ohne Zweifel, weil es wegen seiner mehr düsteren Farbe zur Trauer besser paßt, als schön gebleichtes, glänzend weißes Wachs, dessen man sich für gewöhnlich zu liturgischen Zwecken zu bedienen hat. Die gelben wie die weißen Kerzen sollen aus purem Wachs, ohne jegliche Beimischung von animalischem Fett (Unschlitt) oder von anderen aus Thierfett (Stearin von στέαρ = stehendes, festes, vom Olein gereinigtes Thierfett) oder anderweitig (Paraffin, aus Braunkohle) gewonnenen Stoffen sein. Es macht für liturgische Zwecke keinen Unterschied, ob eine Kerze ohne jeglichen Wachsbestandtheil, also z. B. reine Stearinkerze, oder ob sie theilweise aus Wachs ist; die Rituscongregation, in welcher die hier einschlägigen Fragen während der letzten Jahrzehnte wiederholt und äußerst gründlich[1] erörtert wurden, hat mit Recht an der alten Regel festgehalten, nach welcher alle Kerzen, die bei der Liturgie gebraucht werden, aus purem Wachs ohne jegliche Beimischung sein sollten; zum Mindesten hat sie stets verlangt, daß auf dem Altare, sodann bei allen Kultacten, die zur Eucharistie in nächster Beziehung stehen (z. B. theophorischen Processionen), sowie für jene Kerzenweihen, in deren Formularien ausdrücklich von Wachs als einem opus apum die Rede ist

[1] Vgl. die Vota zweier Consultoren bei Mühlbauer, Gesch. und Bedeutung der Lichter S. 202 ff.; daselbst (S. 198 ff.) ist auch angegeben, wie man ächtes Wachs von gefälschtem sicher unterscheiden könne; vgl. auch Linzer theolog.-prakt. Quartalschrift Jahrg. 1881, S. 519 ff.

(2. Febr. erste Oration und Bened. cerei paschalis), ausschließlich reine Wachskerzen gebraucht werden, und hat den Gebrauch anderer Kerzen, z. B. solcher, die ganz oder theilweise aus Stearin gemacht sind, nur zu anderweitiger, z. B. rein decorativer Beleuchtung in den Kirchen als durch den Bischof tolerirbar erklärt; außer den Wachskerzen behufs großartigerer Beleuchtung auf dem Altar auch noch Gaslichter zu verwenden, wurde neuestens (13. April 1883) ausdrücklich untersagt. Ganz im Sinn und Geist der Ritenscongregation haben neuere Provinzialconcilien (vgl. Coll. Lac. V. 531; 849) und haben verschiedene Ordinariate (vgl. Mühlbauer a. a. O. S. 198 ff.) den Pfarrern auf's Strengste eingeschärft, dafür zu sorgen, daß in ihren Kirchen, namentlich auf den Altären, nur reines Wachs gebrannt werde. Was man zu besonderer Empfehlung der ganz oder theilweise aus Stearin u. s. w. verfertigten Kerzen anführt (größere Wohlfeilheit[1], Schönheit und Reinlichkeit, da sie nicht abträufeln), ist nicht so belangreich, daß die Kirche sich veranlaßt finden könnte, von ihrem uralten Herkommen abzugehen und damit zugleich die schöne symbolische Bedeutung fallen zu lassen, welche der Wachskerze seit Alters beigelegt wird.

b. Schon Amalarius hat mit Berufung auf Gregor d. Gr. erklärt: *Cera Christi humanitatem designat;* und von der Osterkerze sagt er: Cereus rutilans illam *humanitatem* designat, quae illuminavit omnem hominem venientem in hunc mundum (de eccl. off. I, 17. 18). Wie kam man zu dieser durch's ganze Mittelalter hin einmüthig festgehaltenen symbolischen Deutung? Die Biene, deren Product das lieblich duftende Wachs ist, galt als jungfräulich, als erhaben über alles Geschlechtliche, sowie über jeglichen Geburtsschmerz, und erschien eben darum als das herrlichste Sinnbild der allerseligsten Jungfrau und Mutter Maria, aus welcher ohne jede geschlechtliche Berührung, ohne Verletzung ihrer Jungfräulichkeit und ohne allen Geburtsschmerz der Sohn Gottes im Fleische hervorging, dessen heiligste Menschheit im Dufte der erhabensten Vorzüge dem Producte der Biene gleicht, nämlich dem aus duftenden Kräutern gesammelten Wachse. Hören wir hierüber statt zahlreicher früherer und späterer Schriftsteller des Mittelalters den zartsinnigen Rupert von Deutz, welcher bezüglich der Kerzen, die an Lichtmeß geweiht werden, also schreibt: Bene consecrati cereoli id, *quod visibile erat Christi* (humanitatem, in specie carnem), nobis significant. Nam sicut apis ceram cum melle *virginali* producit opere, sic Maria virgo Christum, Deum et hominem, salva uteri sui genuit integritate. Apes namque neque ullo concubitu miscentur, neque libidine solvuntur, nullis partus doloribus concutiuntur, et subito magnum filiorum examen emittunt, de foliis et herbis ore suo prolem legentes (de divin. off. lib. III. c. 25). Ihre naturgeschichtlichen Kenntnisse bezüglich der Bienen hatten die mittelalterlichen Theologen aus dem Alterthum, von Profanschriftstellern und Vätern überkommen. Aristoteles und Plinius sagen, man wisse über die Entstehung der Bienen nichts Gewisses; doch erwähnt letzterer: Plures existimavere, oportere confici floribus compositis apte atque utile (hist. nat. XI. c. 19); und Virgil (in IV. Georg.) schreibt bezüglich der Bienen:

> Quod nec concubitu indulgent, nec corpora segnes
> In venerem solvunt, aut fetus nixibus edunt;
> Verum ipsae foliis natos et suavibus herbis
> Ore legunt.

[1] Thatsächlich sind die gefälschten Kerzen in der Regel theurer als die aus reinem Wachs, kosten per Pfund 2,40 bis 2,50 M., während man solche aus reinem Wachs um 2,10 bis 2,20 M. erhalten kann. Nur die Untersuchung durch einen verlässigen Chemiker führt zu einem ganz sichern Resultat.

Die eben erwähnte Ansicht über Entstehung und Geschlechtslosigkeit der Bienen scheint bei den Kirchenvätern die herrschende geworden zu sein und begegnet uns, theilweise mit den Worten Virgils wiedergegeben, bei Ambrosius, Ruffin (exposit. symb.), Cassian (de incarn. lib. VII. c. 5), andeutungsweise auch bei Hieronymus und Augustin[1], kein Wunder daher, daß diese Ansicht im Mittelalter stets wiederkehrt; auch als Sinnbild der jungfräulichen Gottesgebärerin und ihrer wunderbaren Geburt werden die Bienen schon bei Ruffin und Cassian dargestellt. Nun hat die neuere Naturforschung allerdings herausgestellt, daß nicht alle Bienen geschlechtslos sind, daß vielmehr die Königin weiblich ist, von den Drohnen, welche männlich sind, befruchtet wird und sämmtliche Eier legt. Richtig aber ist, daß die Arbeitsbienen, somit diejenigen, welche das Wachs bereiten, geschlechtslos sind, und es bleibt daher die althergebrachte symbolische Deutung bezüglich des Wachses in ihrem Rechte; dasselbe ist Product jungfräulicher Bienen und darum passendes Symbol der heiligsten Menschheit Christi, die aus dem jungfräulichen Schooße der Gottesmutter entstammt. Im späteren Mittelalter ging die symbolische Deutung der Wachskerze noch mehr in's Einzelne; so lesen wir bei Durand: Per *ceram* opere virginali per apes cum melle productam (nulla enim libidine resolvuntur) humanitas sive *caro Christi* ex virgine sumta, per *lumen deitas*, quia Deus noster ignis consumens est (Deut.), per *lychnium* (Docht) *anima* candidissima ... intelligitur (lib. VII. c. 7. n. 13). Welch passende Deutung, die wir uns vollständig aneignen können! Object des Opfers Christi am Kreuze war die heiligste Menschheit des Herrn, war sein von der menschlichen Seele belebtes, aus Maria stammendes Fleisch, war das Leibesleben Christi, welches im Kreuzestode sacrificiell destruirt wurde und zwar in Folge eines freien Gehorsamsactes der Seele Christi (Joh. 10, 18. Hebr. 10, 6. 7), welche zu tiefst in's Opferleiden mit verschlungen war (Oelberg, Verlassenheit am Kreuze) und dadurch gleich dem Leibe vom Opferfeuer ergriffen und sozusagen verzehrt wurde; dieses verzehrende Opferfeuer aber war die göttliche Natur in Christo[2], welche als mit der menschlichen hypostatisch verbunden sich an dieser als rächend (zerstörend) und zugleich als verklärend erwies, wie auch das alttestamentliche Opferfeuer als Symbol des gerechten (verzehrenden) und zugleich heiligenden (verklärenden) Gottes die Bestimmung hatte, die Opferobjecte einerseits zu zerstören und anderseits zu verklären zu süßem Wohlgeruch vor dem Herrn (vgl. mein Opfer d. A. u. N. B. S. 181). Beziehen wir das Gesagte auf die brennende Kerze, so erscheint das jungfräuliche Bienenwachs als Symbol des jungfräulichen Leibes Christi, der Docht als Symbol der Seele des Herrn, das Licht aber, welches Docht und Wachs verzehrt (Opferdestruction), welches aber zugleich leuchtet und verklärt, als Sinnbild der Gottheit Jesu, die ganze brennende Kerze sohin als ganz passendes Symbol des Lebensopfers Christi. Dieses aber vollzieht sich, geheimnißvoll zwar, aber als wesentlich identisch mit dem Kreuzesopfer auf unseren Altären, weßhalb die Kirche gerade für die Opferfeier, sowie für alle zur Eucharistie in naher Beziehung stehenden liturgischen Acte so entschieden den Gebrauch von Wachskerzen verlangt. Daß thierisches Fett (Unschlitt, Stearin, Paraffin) sich nicht so eignen, Symbol des jungfräulichen Fleisches Christi zu sein, wie das Wachs, welches aus den edelsten Bestandtheilen der Pflanzen von den reinlichsten Thieren in wundersamer Weise bereitet wird, bedarf keines Nachweises.

c. Daß die Kirche für liturgische Zwecke, soweit für dieselben der Gebrauch

[1] Vgl. den näheren Nachweis bei Gazäus in s. Ausgabe Cassians de incarn. VII. 5.

[2] Vgl. hierüber Chrys. zu Hebr. 9, 14 und die herrliche Stelle bei Cyrill von Alexandria, Glaphyr. in Exod. lib. I. n. 262.

von Oel zulässig ist, in der Regel Olivenöl vorschreibt, kommt ohne Zweifel daher, weil solches — und zwar das feinste — auch im alten Testament für das liturgische Licht vorgeschrieben war, sodann weil unter den verbreiteteren Oelen gerade Olivenöl das vorzüglichste, darum für den Gottesdienst würdiger ist, als z. B. Mohn-, Raps-, Leinöl oder gar Petroleum. Dazu kommt noch die Symbolik des Olivenöles in Betracht. Olivenöl gibt nicht nur das schönste, wohlthuendste Licht, sondern wird auch genossen, macht die Speisen schmackhaft, heilt Wunden oder lindert doch deren Schmerz (Isai. 1, 6), und wenn es dem Körper eingerieben wird, erfrischt es ihn, macht ihn geschmeidig und kräftig, weßhalb die Athleten ihren Leib salbten; bei freudigen, festlichen Anlässen salbte der Hebräer Haare und Angesicht, und ist daher das Oel auch signum laetitiae (Ps. 103, 15). Um solch' vortrefflicher Eigenschaften willen war schon im alten Bunde das Olivenöl Sinnbild „des Geistes Gottes" (I Kön. 10, 1. 10; 16, 13. Isai. 61, 1; besond. Zach. 4, 1—10), dessen Mittheilung übernatürlich erleuchtend, heilend, stärkend und herzerfreuend auf den Menschen einwirkt, weßhalb schon im alten Testamente diejenigen Amtspersonen, welche für ihren Beruf in besonderer Weise mit dem Geiste Gottes ausgerüstet sein sollten, der Hohepriester, die Priester, die Könige und wohl auch die Propheten (Isai. 61, 1) mit heiligem Salböl, das Olivenöl war, gesalbt wurden. Auch Christus ward in seiner menschlichen Natur, welche das Object seiner Selbstopferung gewesen, mit dem Geiste Gottes, d. i. mit dem persönlichen heiligen Geiste (πνεῦμα αἰώνιον) in Fülle gesalbt (Luk. 3, 22; 4, 1. 18) und zwar ganz speciell für den Zweck seines Opfers (Hebr. 9, 14); er heißt κατ' ἐξοχήν der Gesalbte (hammaschiach — Χριστός); wie passend daher, wenn das Licht der ewigen Lampe vor der Opferstätte und wenn andere liturgische Lichter, die ihn als Lebenslicht der Welt im Abbilde darstellen, aus Olivenöl ihre Nahrung ziehen, um anzudeuten, daß er unser Lebenslicht geworden sei per Spiritum sanctum, per quem se obtulit immaculatum Deo. Da andere Pflanzenöle nicht dieselben vortrefflichen Eigenschaften haben, wie das Olivenöl, und sich daher als Symbol des heiligen Geistes nicht in gleichem Grade eignen, bevorzugt die Kirche mit Recht vor denselben das Olivenöl als liturgisches Beleuchtungsmaterial; für das Kranken- und Katechumenenöl, sowie zum heiligen Chrisam läßt sie einzig und allein Olivenöl zu, da die heiligen Oele nicht gleich dem Lampenöl bloße Symbole des heiligen Geistes, sondern auch Träger desselben sind, der in feierlicher Weihe über sie herabgerufen wird. Daß Petroleum, das nicht selten eigentlich stinkt und unter Umständen explodirt, am wenigsten zum symbolum Spiritus sancti sich eigne, braucht wohl nicht erst noch bemerkt zu werden.

6. Bekanntlich scheidet die Kirche sehr viele der materiellen Dinge, deren sie für den Kult, deren sie namentlich bei der Opferfeier und bei Spendung der heiligen Sacramente bedarf, vor ihrer Verwendung dadurch aus dem Kreis des Profanen aus, daß sie dieselben benedicirt, ihnen dadurch das Gepräge der Uebernatur aufdrückt und sie auf solche Weise den heiligen Mysterien des Kultus sozusagen homogen macht. Man möchte erwarten, daß wenigstens für die Altarlichter — Kerzen und Licht — eine Weihe vorgeschrieben sei; allein es besteht keine solche Vorschrift, aber es ist eine höchst löbliche Gewohnheit, daß man an Lichtmeß, wo die Lichter zunächst für die Procession und für den frommen Gebrauch der Gläubigen geweiht werden, auch die sämmtlichen Kerzen, welche man das Jahr über für liturgische Zwecke braucht, mitweihen läßt. Reichen die an Lichtmeß geweihten Kerzen nicht aus, so mag man neue nach dem Formulare weihen, welches im römischen Ritual

für die benedictio candelarum extra diem Purificationis b. M. V. enthalten ist. Den geweihten Kerzen sind höhere Kräfte annex, durch welche nicht bloß dämonische, die Gläubigen belästigende Einflüsse von der Kultstätte fern gehalten, sondern die Colenten wohl auch in positiver Weise im servitium erga Deum gefördert werden können. Ist die Kerze geweiht, so participirt an deren Weihe wenigstens indirect auch das Licht. Im alten Testament waren die Lichter des Heiligthums von dem Feuer des Brandopferaltars, das heiliges Feuer war, angezündet (vgl. S. 667). Das römische Meßbuch schreibt vor, daß am Charsamstag nicht bloß der Arundo und die Osterkerze, sondern auch die Lampen in der Kirche von dem geweihten Feuer („hic accenduntur lampades“) angezündet werden, was in erster Reihe von der Sacramentslampe gilt, die unmittelbar, bevor man sie vom neugeweihten Feuer anzündet, ausgelöscht wird. Gelänge es, das Licht der ewigen Lampe Jahr aus und ein ohne alle Unterbrechung zu erhalten, und würden von diesem Lichte auch die Altarlichter angezündet werden, dann hätte man zur Opferfeier allzeit auch direct geweihtes Licht.

7. Getreu der Ueberlieferung macht die griechische Kirche bei ihrer Liturgie von dem Licht (meist Kerzenlicht) einen ziemlich ausgedehnten Gebrauch. Im Altarraum, dem eigentlichen Sanctum sanctorum, steht vor dem Altarkreuz ein siebenarmiger Leuchter, der als Sinnbild der sieben Gaben des heiligen Geistes gebeutet wird. Vor den Heiligenbildern der Ikonostasis, welche den Altarraum vom Schiffe trennt, stehen die großen Leuchter, jeder mit vier Kerzen, einer größeren als dem symbolum Trinitatis in der Mitte, und drei kleineren daneben als dem Sinnbild der einzelnen Personen in der Trinität. Dem Bischof wird, wie bei uns die bugia, der Primikir (Leuchter mit einer Kerze — κηρός) vorgetragen, den man auch dem Evangelienbuch vorträgt; der Dikir (Leuchter mit zwei Kerzen) wird als Sinnbild der beiden Naturen in Christo, der Trikir als symbolum Trinitatis betrachtet. Das Polykandilon (κανδήλα) hat sieben (septem dona Spiritus s.), auch zwölf (duodecim apostoli) Kerzen, das Pankandilon mehr als zwölf. Dem abendländischen Kronleuchter entspricht der ihm ähnlich gestaltete *chorus* (χορός). Vor den Heiligenbildern werden auch Hängelampen angebracht, in welchen man bald Kerzen, bald Oel brennt.

8. Die Reformirten schafften den Gebrauch der Lichter beim Gottesdienst von vornherein vollständig ab; Luther in der formula Missae erklärte ihn als Adiaphoron (*Daniel* II. 85), weßhalb im älteren Protestantismus die Lichter in ziemlich ausgedehntem Gebrauch blieben, namentlich bei Lesung des Evangeliums, bei der Communionfeier und bei der Taufe (als Taufkerze); allmählich verschwanden sie fast überall aus dem Gottesdienst der Protestanten, und erst in neuerer Zeit hat man sie da und dort für die Abendmahlsfeier wieder eingeführt.

§ 53.

Der Weihrauch und die Räucherung in der Liturgie.

1. In den heidnischen Kulten sowohl als im mosaischen standen Weihrauch, sowie andere wohlriechende Ingredienzen in ausgedehntem Gebrauch

und galt die religiöse Räucherung als symbolischer Act der Anbetung Gottes und resp. der Gottheit, in deren Tempel, vor deren Bild, über deren Altar man räucherte. Unbedenklich läßt sich behaupten, der Weihrauch bei der Liturgie oder vielmehr die gottesdienstliche Räucherung sei ein allgemein menschliches Symbol des Gebetes, erscheine nach allgemein menschlicher Anschauung als sinnenfälliger Ausdruck der Anbetung Gottes. Was den Weihrauch und andere Räucheringredienzen zum besonders passenden Symbol des Gebetes macht, das ist der Wohlgeruch, den das Räucherwerk, wenn es in der Gluth des Feuers gelöst ist und in Rauchwolken nach oben emporsteigt, nach allen Seiten hin verbreitet; das rechte Gebet erscheint vor Gott als süßester Duft der Seele, welcher aus dem liebeglühenden Herzen in gerader Richtung und ungehemmt emporsteigt zum Throne der göttlichen Majestät.

a. Daß die orientalischen Heidenvölker schon in alter Zeit ihren Göttern durch Anzünden von Weihrauch und anderen Wohlgerüchen Anbetung erwiesen, bezeugen uns, abgesehen von den Profanscribenten, zahlreiche Stellen des alten Testamentes, aus denen wir erfahren, daß vielfach auch die Israeliten zum Götzendienst abfielen und sofort nicht bloß auf Bergen, Hügeln und in Wäldern (III Kön. 11, 18; 13, 1. II Chron. 28, 24 ff. Ezech. 6, 13), in den Straßen und Ecken der Städte (I Makkab. 1, 58; II. 2, 15), sondern selbst im Tempel zu Jerusalem den Götzen Räucheraltäre errichteten (Ezech. 8, 11 ff.) und durch Räucherung ihnen Anbetung zollten. Speciell bezüglich der Griechen und Römer wissen wir, daß sie nicht bloß im Vorhof ihrer Tempel unter freiem Himmel einen hohen Altar (*alta* ara, βωμός, θυσιαστήριον) für die Schlachtopfer hatten, sondern daß auch im eigentlichen Tempelhaus in der Nähe des in der Cella stehenden Gottesbildes jederzeit ein niederer Altar (arula, foculus, craticula, ἐσχάρα) sich befand, auf welchem Räucherwerk angezündet und hiedurch dem Götzen Anbetung gezollt wurde (Bötticher, Tektonik der Hellenen S. 274 ff.). Zur Zeit der Christenverfolgung führte man bekanntlich diejenigen, welche zum Abfall vom Christenthum verleitet werden sollten, vor solche Räucheraltäre, vor solche foculi, damit sie Weihrauch streuten und dadurch actuell den Götzen Anbetung erwiesen; die Solches thaten, hießen *thurificati*, während man jene, die zur Theilnahme am heidnischen Schlachtopfer und Opfermahl sich verleiten ließen, als sacrificati bezeichnete. Als Räucherwerk verwendeten die Heiden wohl zumeist Weihrauch, aber je nach Verschiedenheit des Götzen, dem man räucherte, auch andere Wohlgerüche (vgl. Bähr, Symb. I. 2. Aufl. S. 558).

b. An der mosaischen Kultusstätte, im Vorderraum der sogen. Wohnung oder im Heiligen stand zwischen dem siebenarmigen Leuchter und dem Schaubrodetisch „vor dem Angesichte Gottes“ der „goldene“ (weil ganz mit Gold überzogene) Altar, welcher im Unterschied von dem im Vorhof befindlichen Brandopferaltar auch „innerer“ Altar hieß (vgl. Exod. 30, 1 ff. Lev. 16, 18). Auf ihm mußte täglich des Morgens und des Abends, zur Zeit, wo im Vorhof das morgendliche und abendliche Lammopfer dargebracht wurde, ein durch's Loos bestimmter Priester über Kohlen, welche vom Brandopferaltar genommen waren, heiliges Räucherwerk anzünden, dessen Nachmachung für profanen Gebrauch bei Todesstrafe verboten war. Die heilige Schrift (Exod. 30, 34) nennt nur vier Ingredienzien desselben, nämlich Stakte (nataph), Onyx (schecheleth; wohlriechende Seemuschel?), Galbanum (chelbenah) und Weihrauch (lebonah), welche fein pulverisirt, in gleicher Quantität sorgsam gemischt und mit Salz vermengt werden sollten. Nach wohlbegründeter jüdischer Tradition kamen zu den genannten vier noch sieben weitere Spezereien

hinzu, nämlich Myrrhe, Cassia, Nardenblüthe, Safran, Costus, Cinnamom und Zimmtrinde[1]. Daß die Darbringung des heiligen Räucherwerkes eigentliches Opfer war, erhellt schon daraus, daß sie durch einen Priester (Mittler) auf Kohlen vom heiligen Opferfeuer des Vorhofes und über einem Geräthe geschah, das mizbeach (Altar) heißt und dadurch als Opferstätte charakterisirt ist. Es handelte sich wie bei allen Opfern zunächst um eine materielle Abstinenz, und zwar um eine zur Ehre Gottes geübte Entsagung von einem mittelst des Geruches zu genießenden Objecte, an dem der Orientale zum Zweck profanen Gebrauches leidenschaftlich hängt. Damit ist nicht ausgeschlossen, daß dem mosaischen Rauchopfer auch eine symbolische Bedeutung eigen war, wie ja Brod und Wein bei den Speisopfern auch symbolisch bedeutsam waren, deßgleichen der Weihrauch, welcher den Speisopfern regelmäßig beigegeben wurde (vgl. Thalhofer, das Opfer des A. u. N. B. S. 101 ff.).

c. Daß es bei Feststellung der Symbolik des mosaischen Rauchopfers und speciell des Weihrauches zumeist auf den Begriff des Wohlgeruches ankomme, daß hauptsächlich im Wohlgeruch das tertium comparationis gelegen sei, unterliegt keinem Zweifel. Bähr (Symbol. I. 2. Aufl. S. 557 ff.) sucht zu zeigen, daß im Geruch das innere Wesen, sozusagen die Seele (nephesch, neschama) einer Sache sich offenbare, daß im stinkenden Geruch ein schlimmes Wesen, im Wohlgeruch ein gutes Wesen sich nach außen manifestire, woher es komme, daß der Wohlgeruch das Symbol sei „für die innere Güte und Vortrefflichkeit einer Person oder Sache in ihrem Offenbar- und Kundbarwerden nach außen", daß daher ein guter Name als Wohlgeruch bezeichnet werde (Hohel. 1, 3. Predig. 7, 1. Sir. 49, 1). Weiter folgert er: das Heilige des alten Bundes sei Wohnstätte Gottes gewesen, der sich in der mosaischen Offenbarung den berühmtesten Namen gemacht hat, einen Namen, der besonders um seiner Heiligkeit willen füglich durch auserlesenen Wohlgeruch symbolisirt werden konnte; um nun anzudeuten, daß Gott, dessen ganzes Wesen Vollkommenheit und Heiligkeit athmet, an dieser Stätte wohne, sei dieselbe täglich zweimal mit dem köstlichsten (nur auf Gottes Heiligkeit passenden) Wohlgeruch durchduftet worden. Uebrigens gesteht Bähr selber zu, daß er mit dieser seiner symbolischen Deutung fast vereinsamt stehe, daß hingegen die Deutung des Weihrauches resp. des heiligen Räucherwerkes als Symbol des Gebetes von den älteren und neueren Auslegern[2] fast einstimmig adoptirt und sozusagen traditionell geworden sei. Dieselbe stützt sich zumeist auf Ps. 140, 2 und auf Offbg. 5, 8 und 8, 3, an welch' letzteren Stellen das im Himmel, am himmlischen Altar dargebrachte Räucherwerk ausdrücklich auf die προσευχαὶ τῶν ἁγίων gedeutet wird. Zu Gunsten der Deutung als Symbol des Gebetes spricht auch die Thatsache, daß nach Luk. 1, 10 zur Zeit, wo der Priester im Heiligen das Rauchopfer darbrachte, das Volk draußen im Vorhof (den vorgeschriebenen Schachrit und die Mincha) betete, und so mit der symbolischen Handlung factisch das verband, was dieselbe im Abbilde darstellen sollte, nämlich die betende Hingabe der Seele an Gott. Dazu kommt, daß auch nach heidnischer Anschauung das Räuchern vor der Gottheit als Anbeten derselben

[1] Ausführlicheres über Räucheraltar und Räucherwerk siehe in meiner Schrift über die unblutigen Opfer des mosaischen Kultus, gekrönte Preisschrift, Regensburg 1848. Den „reinen Weihrauch" (lebonah von seiner weißen Farbe genannt), welcher auch zu den Speisopfern kam, und der ein sprödes, fettiges Harz von verschiedenen Arten der Boswellia ist, bezogen die Israeliten aus Arabien und zwar von den Sabäern (Isai. 60, 6. Jerem. 6, 20).

[2] Auch von den protestantischen; vgl. Kurtz, der alttestamentl. Opferkultus § 146 und 161.

als centrale geistige Hingabe an dieselbe erschien, wie denn auch thatsächlich in gutem Gebete nicht bloß die eine oder andere seelische Kraft, sondern die ganze Seele[1] mit allen ihren Kräften an Gott hingegeben und darum auch der ganze Mensch geweiht und geheiligt wird. Was der Wohlgeruch im Gebiete des Pflanzenreiches ist, das Feinste, Edelste, sozusagen Geistigste oder die Seele der Pflanzen, das ist in der Sphäre des geistigen und religiösen Lebens das Gebet; es ist sozusagen ein Aushauchen und eine Entbindung der edelsten Geisteskräfte in unmittelbarer Beziehung auf Gott. Und wie der Wohlgeruch des Weihrauches und anderer Räucheringredienzien nur durch Feuergluth entbunden wird, so hat auch das Duften der Seele vor Gott im Gebete die Gluth der Gottesliebe im Herzen des Beters zur Voraussetzung, und wo diese vom heiligen Geiste (Röm. 5, 5) entzündete Liebe ist, da ist auch das ganze Leben des Menschen ein Gott wohlgefälliges, weil ein Opferleben (Ephes. 5, 2), weil ein odor vitae in vitam (II Kor. 2, 16), ja da ist jedes einzelne gute Werk ein odor suavitatis (Philipp. 4, 18) und vom Wohlgeruch Christi (II Kor. 2, 15) durchduftet. Weit entfernt, sich auszuschließen, hängen daher die Deutungen der religiösen Räucherung auf das G e b e t und auf einen g u t e n N a m e n besonders auf christlichem Standpunkt tief innerlich zusammen; doch ist die auf das Gebet wenigstens in der Liturgie an erster Stelle geltend zu machen. Großes Gewicht ward bei den Juden darauf gelegt (Middot I. 1; Joma III. 1), daß die Rauchsäule bei Darbringung des Rauchopfers in g e r a d e r Richtung (כון — κατευθύνειν, Ps. 140, 2 dirigatur) emporsteige, weil ja auch das in der duftenden Weihrauchwolke symbolisirte Gebet ohne Zerstreuung und Abbiegung direct zu Gott emporsteigen soll.

2. Der Prophet Malachias hatte 1, 11 angekündigt, daß in der messianischen Zeit vom Aufgang der Sonne bis zum Niedergange Gott eine reine M i n c h a und R a u c h o p f e r werde dargebracht werden. Diese Stelle wurde christlicherseits schon frühe (cf. Justin. dialog. c. 28. 29. 41) auf das neutestamentliche Opfer gedeutet, unter der „reinen Mincha" die heiligste Eucharistie verstanden. Da nun im alten Bunde zur gewöhnlichen Mincha (Brod und Wein) in der Regel auch Weihrauch kam und da in der Malachiasstelle wohl im Hinblick auf das alttestamentliche tägliche Rauchopfer auch noch eigens und ausdrücklich Räucherung genannt ist, so lag es den Christen von vornherein sehr nahe, bei der eucharistischen Feier als dem Vollzug der neutestamentlichen Mincha auch Weihrauch anzuwenden; und in der That haben angesehene Theologen behauptet, d a ß s e i t A p o s t e l t a g e n b e i m c h r i s t l i c h e n G o t t e s d i e n s t g e r ä u c h e r t w o r d e n s e i. Dagegen betonen Andere, daß schon bei Einsetzung des eucharistischen Opfers im Cönaculum nicht geräuchert worden sei; ferner daß gottesdienstliches Räuchern für die ersten Christen aus dem Grunde etwas Bedenkliches, ja Abschreckendes gehabt haben müßte, weil die heidnischen Christenverfolger durch gottesdienstliches Weihrauchstreuen die Gläubigen zum Abfall vom Christenthum zu bringen, sie zu unglücklichen thurificati zu machen suchten (Tertull. Apolog. 9). Leider sind die einschlä-

[1] Während eines wahrhaft a n d ä c h t i g e n Gebetes ist der e r k e n n e n d e Geist sozusagen im Schauen Gottes begriffen, der W i l l e gibt sich in flammender Liebe an Gott hin, das G e m ü t h sucht und findet Ruhe in Gott, genießt himmlischen Frieden, kostet anticipando die Süßigkeit des Himmels, welche der süße Duft des Weihrauches zu sinnbilden sehr geeignet ist. Aeltere Theologen haben vielfach die v i e r Ingredienzien des mosaischen Rauchwerkes auf die vier Tugenden Glaube, Demuth, Liebe, Hoffnung, andere auf die vier Arten von Gebet gedeutet, welche Paulus (I Tim. 2, 1) nennt: δεήσεις, προσευχαί, ἐντεύξεις und εὐχαριστία.

gigen Nachrichten aus den ersten drei Jahrhunderten nicht der Art, daß sich mit voller Sicherheit erkennen ließe, ob wirklich schon zur Zeit der Verfolgungen beim christlichen Gottesdienst Räucherung stattfand oder nicht. Nachweislich seit dem vierten Jahrhundert kam sie aber im Orient und Occident in immer ausgedehnteren Gebrauch. In dem Umfang und in den Formen, welche dermalen in der Liturgie vorgeschrieben sind, kam die Incensation nur sehr allmählich im Laufe theils des früheren, theils des späteren Mittelalters in Uebung.

a. Clemens von Alexandrien verlangt (Pädag. II. 8) von den Christen, daß sie nicht bloß allen Luxus in Gaumengenüssen, sondern auch die Genußsucht in Bezug auf den Gesichts- und Geruchssinn vermeiden sollen; und damit man ihm nicht einwende, daß nach Ankündigung des Malachias der Messias selber ein Opfer von Wohlgerüchen darbringe, bemerkt er: „wenn man sich darauf beziehen wollte, daß der große Hohepriester, der Herr, Gott ein duftendes Rauchopfer darbringt, so darf man das nicht als wirkliches Opfer und als Weihrauch auffassen, sondern man hat es so zu verstehen, daß der Herr die Gabe der Liebe, den geistigen Opferduft auf den (himmlischen) Altar legt." Diese Aeußerung des Alexandriners ist der Annahme, daß man bereits zu seiner Zeit beim christlichen Gottesdienst materielles Räucherwerk angezündet habe, gewiß nicht günstig. Dagegen kann man auf Origenes (hom. III in lib. Judic. n. 2) hinweisen, welcher beklagt, daß bisweilen auch unter den Christen solche Liturgen (Diakonen, Priester) den Altar umstehen, welche vom Laster des Stolzes stinken, so daß vom Altare her sich übler (moralischer) Geruch verbreite, während doch „der Altar vom Wohlgeruch des Weihrauches duften sollte". Allein wer kann beweisen, daß Origenes, wenn er vom Wohlgeruch des Weihrauches redet, der vom Altar aus sich verbreiten soll, nicht an den mosaischen Räucheraltar gedacht habe und daß er nicht lediglich sagen wollte, die liturgischen Personen sollten sammt und sonders einen erbaulichen Wandel führen, welcher als odor suavitatis erscheine, wie ihn das alttestamentliche Rauchopfer vorbildete? Keinenfalls ist die Stelle stricte dafür beweisend, daß man schon zu Origenes' Zeit auf den christlichen Altären bei der eucharistischen Feier Weihrauch angezündet habe. Noch weniger wird sich ein solcher Beweis aus Tertullian erbringen lassen, welcher auf den Vorwurf, daß durch die Christen Handel und Kauf geschädigt würden, im Apologeticum (c. 42) das Zugeständniß macht, daß die Christen allerdings nicht so viel Weihrauch verbrauchen, wie die Heiden, da sie für den Zweck, für welchen die Heiden ihn zumeist kauften, nämlich für die Götzenopfer, gar keinen brauchen, wohl aber für die Begräbnißfeier; „Thura plane non emimus; si Arabiae (woher der Weihrauch kam) quaeruntur, sciant Sabaei, pluris et carioris suas merces (= sabäischer Weihrauch und andere Gewürze) *christianis sepeliendis* profligari, quam deis fumigandis." Allerdings besagt die Stelle zunächst nur, daß die Christen für den Zweck, für welchen die Heiden Weihrauch kauften, nämlich um den Göttern zu räuchern, absolut keinen Weihrauch kaufen, und ist damit nicht ausgeschlossen, daß sie solchen für das eucharistische Opfer, zur Darbringung als Oblation gekauft haben, was Tertullian im Interesse der Arcandisciplin den Heiden gegenüber ja füglich verschweigen konnte; aber wenn die Christen wirklich für die regelmäßig wiederkehrende eucharistische Opferfeier Weihrauch kauften und außerdem bei Begräbnissen große Quantitäten (profligari) edelsten Weihrauchs verbrauchten, wie konnte dann überhaupt die Klage entstehen, daß die Christen den Weihrauchhandel schädigen? Ob man bei Beerdigung der Christen sich des Weihrauches für den Zweck der Einbalsamirung oder, wie Probst meint, zu dem Zweck bediente, um ihn als Symbol des Gebetes für die Verstorbenen anzuzünden, bleibt fraglich trotz

des Zusatzes „ad *solatia* sepulturae", welcher sich in Tertullians Schrift de idololatr. c. 11 findet. Daß die Christen im **Alltagsleben**, aber unter sorglicher Vermeidung jeglicher götzendienerischen Form, Weihrauch anzündeten, ersieht man aus Tertullian (de coron. milit. c. 10), welcher schreibt: „wenn mich der Geruch irgend eines Ortes beleidigt, so zünde ich etwas Arabisches (Weihrauch) an, aber nicht unter den Gebräuchen, in der Kleidung und mit den Zurüstungen, wie es bei den Götzen geschieht." Man wird es daher namentlich im Hinblick auf die mehrerwähnten Stellen in der Apokalypse wenigstens nicht als unglaublich erklären dürfen, daß unter den gleichen oder ähnlichen Cautelen wie im Alltagsleben auch beim **Gottesdienst** Weihrauch angezündet wurde. Für gottesdienstliche Räucherung schon in frühester Zeit würde, wenn es sich als ächt erweisen ließe, auch das Decret (Dist. XXIII. c. 25) des Papstes **Soter** (Ende des 2. Jahrhunderts) sprechen, welches unter anderen in Italien eingedrungenen Mißbräuchen auch den rügt und abstellt, daß gottgeweihte Frauenspersonen (Nonnen) das Räucherwerk um die Altäre tragen (incensum circa altaria deferre), d. h. dieselben ringsum beräuchern. — Aus den scharfen Aeußerungen des **Arnobius** (adv. gentil. VII. 26—27) gegen die Räucherung in den heidnischen Kulten scheint mir hervorzugehen, daß er von einer symbolischen Bedeutung des Weihrauchs und darum von einer Räucherung auch im christlichen Kulte nichts wußte, von dem er eben überhaupt noch keine genauere Kenntniß haben konnte, da er noch nicht getauft, sondern erst Katechumenus war. Ein ungünstiges Präjudiz gegen die Behauptung, daß man schon in ältester Zeit bei der christlichen Liturgie geräuchert habe, ist jedenfalls darin gelegen, daß in den **apostolischen Constitutionen**, welche im achten Buch (Kap. 6—15) eine vollständige Liturgie bieten, einer liturgischen Räucherung mit keinem Worte Erwähnung geschieht. Günstig für obige Behauptung wäre der dritte (resp. vierte) apostolische Canon, da er unter den Altaropferobjecten auch θυμίαμα („thymiama, id est incensum") nennt; allein wir wissen über das Alter dieses Canons nichts Bestimmtes; die fragliche Canonensammlung als Ganzes aber reicht nicht über das Ende des vierten Jahrhunderts hinauf, wo die Räucherung in der christlichen Liturgie schon allgemein war.

b. Hätte man wirklich in ältester Zeit sich in Rücksicht auf das götzendienerische Räuchern der Heiden beim christlichen Gottesdienst der Räucherung enthalten, so fiel seit dem Aufhören der Christenverfolgungen und seit dem Siege des Christenthums über das Heidenthum diese Rücksicht weg, und konnte nunmehr die Räucherung unbedenklich auch bei der christlichen Opferfeier zu dem Zwecke eingeführt werden, um den Gottesdienst feierlicher und erbaulicher zu machen, um zugleich dem alttestamentlichen Vorbilde (dem mosaischen Rauchopfer) seine Erfüllung zu geben und um ähnlich, wie von den sieben Leuchtern der himmlischen Kirche Gottes (Offbg. 1, 12), so auch von deren Rauchopfer (Offbg. 5, 8; 8, 3) ein irdisches Abbild zu haben. Schon in der **Liturgie des hl. Jakobus** und in der **des hl. Markus**, die freilich in der auf uns gekommenen Gestalt nicht über das fünfte Jahrhundert hinaufreichen (vgl. S. 343), begegnen wir bei der Opferfeier dreimaliger Räucherung und in den sogenannten „Weihrauchgebeten" der wiederholten Bitte, Gott möge „dieses Rauchopfer", diesen „von unwürdiger Hand dargebrachten Weihrauch" gnädig „zum lieblichen Wohlgeruch und zur Nachlassung der Sünden", somit als Oblation aufnehmen. Aehnlich ist's in den Liturgien des hl. **Basilius** und **Chrysostomus**. Aus der hierarchia ecclesiastica des **Areopagiten** (III. 2. 3; IV. 3. 3) ersehen wir, daß nicht nur bei der Opferfeier rings um den Altar, sondern daß auch bei der Weihe des heiligen Oeles geräuchert und die Räucherung symbolisch gedeutet wurde. — **Ephrem** der Syrer († ca. 373) verordnete in seinem Testamente, dessen Aechtheit freilich angezweifelt wird, wie folgt: Ne cum aromatibus me sepeliatis, non enim hic

mihi honor (Ehre des Einbalsamirens?) prodest; neque mecum suaves odores ponatis[1] (in sepulchro?), non enim decet me gloria. Sed *thura date in Sanctuario,* me autem orationibus vestris (im Weihrauch symbolisirt) comitamini; *aromata offerte Deo,* et psalmis me persequimini." Hieraus ist klar, daß zu jener Zeit die gottesdienstliche Räucherung schon im Gebrauch war, und daß man sie keineswegs als bloßes Symbol des Gebetes, sondern auch als actus oblationis, als Naturaloblation (offerte Deo) betrachtet habe.

c. Im Abendlande hören wir den hl. **Ambrosius** (Comment. in Lucam c. 1) den dringlichen Wunsch äußern, daß wie einst dem Priester Zacharias, so auch den neutestamentlichen Liturgen bei Darbringung des Rauchopfers am Altare ein Engel zur Seite stehen möchte: utinam nobis quoque *adolentibus altaria* et sacrificium deferentibus assistat angelus, immo praebeat se videndus. Schon der älteste römische Ordo und alle späteren ordnen an, daß vor Beginn der Procession des Celebrans (Bischofes) aus der Sakristei zum Opferaltar Incens (in ein, zwei, selbst drei Rauchfässer; Ordo II. 4) eingelegt und während des Hinganges vor dem Celebrans her geräuchert werde. Während man in Gallien spätestens im neunten Jahrhundert wie beim Evangelium, so auch nach der Oblation („facto Offertorio super oblationem") räucherte (*Hardouin*, Concil. V. 392; VI. 878), scheint man in der römischen Kirche anfänglich nur beim Evangelium in specieller Weise Incens angewendet zu haben; wenigstens erwähnen die ältesten römischen Ordines (I. II. III. V) nur, daß zum **Evangelium** feierlich Incens getragen werde, thun aber weder einer Incensation des Altares zu Anfang der Messe noch bei der Oblation Erwähnung; bezüglich der letzteren erwähnt der Micrologus (c. 9), daß sie in Rom nicht üblich sei, „quamvis modo a pluribus, immo pene ab omnibus usurpetur"; im sechsten römischen Ordo (11. Jahrhundert) aber begegnen wir bereits einer Incensation **beim Offertarium** (n. 10), deßgleichen wird daselbst (n. 3) einer Räucherung vor dem Altare gleich **zu Anfang der Messe** (vor dem Introitus) Erwähnung gethan mit dem Beifügen: in aliis (locis) vero non incensum ad altare portatur, antequam oblationes altari superponantur. Ganz unzweideutig ist von der Incensation des Altares gleich nach dessen Besteigung die Rede im elften Ordo (n. 18) aus dem 12. Jahrhundert. Von der Incensation des Altares beim Beginn der Messe (während der Chor das Kyrie-eleison sang) redet unzweideutig auch **Rupert von Deutz** (de divin. off. I. 29), während im Missale des Flacius Illyricus (11. Jahrhundert) derselben noch nicht Erwähnung geschieht. Seit dem 12. Jahrhundert scheint im römischen Meßritus die dreimalige Räucherung (zu Anfang, beim Evangelium und Offertarium) allgemein eingeführt gewesen zu sein; für die Elevation, welche erst seit dem 11. Jahrhundert **sehr allmählich** in Aufnahme kam, erwähnt **Durand** (IV. c. 41. n. 53) wohl schon das Glockenzeichen, aber nichts von Incensation. Gleich der Frohnleichnamsprocession und dem Aussetzen der unverhüllten heiligen Hostie kam auch die Incensatio sanctissimi Sacramenti erst seit dem 14. Jahrhundert sehr allmählich in Gebrauch.

Während Amalarius einer Räucherung beim feierlichen Stundengebet, nämlich in den Laudes zum **Benedictus** und in der Vesper zum **Magnificat**, noch keine Erwähnung thut, erfahren wir aus **Sicard von Cremona** (Mitrale lib. IV. c. 5. 8), aus den Consuetudines Hirsaugienses etc., daß solch' eine Räucherung (am Hochaltar und vielfach auch an Nebenaltären) in den genannten Gebetsstunden an Sonn- und Festtagen (wahrscheinlich schon lange) herkömmlich war; Benedictus und Magnificat sind eben Bestandtheile des Evangeliums, und

[1] Noch im Mittelalter stellte oder warf man Weihrauch über glühenden Kohlen bei der Beerdigung mit in's Grab (*Durand* VII. c. 35. n. 38).

lag es schon um dessentwillen nahe, bei denselben wie beim Evangelium in der Messe Räucherung und Selbstbekreuzung (vgl. S. 643) in Anwendung zu bringen. In Clugny und Hirschau wurden an Sonn- und Festtagen der Altar und die Brüder im Chore auch bei der dritten, sechsten und neunten Lection der Metten beräuchert. Ueber die Anwendung von Räucherung bei der processionalen Uebertragung von Heiligenleibern haben wir schon aus älterer Zeit Nachrichten (vgl. z. B. Gregor von Tours, vitae patrum c. 13); daß man auch bei den gewöhnlichen Beerdigungen Incens anwendete, darüber haben wir bereits aus dem frühern Mittelalter zahlreiche Belege (*Martene*, de antiquis Monachorum ritibus lib. V. cap. 10; *Sicard*, mitrale lib. IX. c. 50 [*Migne* col. 426 sqq.]; cf. *Goar*, Euchołog. pag. 434).

Von einem Einlegen des Incenses durch den Celebrans selber, sowie von einer Incensation des Evangelienbuches und des Officiators ist in den ältesten römischen Ordines (I. II. III. V) noch keine Rede; im sechsten Ordo wird der Celebrans nach dem Evangelium incensirt und legt er beim Offertorium selber (nicht ein Subdiakon oder Akolyth) den Incens ein. Das Einlegen des Weihrauches durch den Celebrans hat offenbar mittlerischen Charakter, und es sprach daher nachweislich seit dem 11. Jahrhundert der Celebrans beim Einlegen ein Segnungsgebet, welches dem Weihrauchgebet der morgenländischen Kirchen entspricht, und in welchem um gnädige Annahme des Rauchopfers gefleht wird. Aus diesen mannigfach verschiedenen Segnungsgebeten, zumal aus denen für die Incensatio ad Offertorium geht hervor, daß man den Weihrauch [1], resp. das Räucherwerk keineswegs als bloßes Symbol, daß man vielmehr seine Darbringung auch als actus oblationis betrachtete, dem man sogar propitiatorischen Charakter beilegte; so betete der Priester nach altmozarabischem Ritus, nachdem er den in honorem Dei zu verbrennenden Weihrauch gesegnet: *Placare*, Domine, per hoc incensum mihi et populo tuo, *parcens peccatis nostris*, et quiescat ira et furor tuus; praesta propitius, ut bonus odor simus tibi in vitam aeternam (*Martene*, de antiq. eccl. rit. lib. I. c. 4. art. 12). Aus Durand (IV. c. 8. n. 2) ersehen wir, daß außer dem Celebrans auch die übrigen Kleriker incensirt wurden, und zwar mit gesegnetem Weihrauch, während man für die Incensation der Laien ungesegneten einlegte. Auch finden wir schon bei Beleth (explic. c. 161), Durand (IV. c. 31. n. 1) und Innocenz III. (II. c. 58) auf's Bestimmteste ausgesprochen, daß die Räucherung Kraft habe, dämonische Einflüsse und andere malignitates abzutreiben.

3. Unter den Ceremonien, durch deren Anwendung der Gottesdienst feierlicher gemacht wird, nennt der Kirchenrath von Trient ausdrücklich den Weihrauch, resp. die liturgische Räucherung, und die Rubricisten sind darüber einig, daß zum Begriff einer Missa *solemnis* oder eines Hochamtes nothwendig die Anwendung von Incens gehöre [2]. Gewiß Niemand, der jemals

[1] Die älteren Documente reden bald nur von *thus* (= olibanum — Weihrauch), bald von thymiama = Räucherwerk in weiterem Sinne; schon Durand nennt regelmäßig nur mehr thus. Nach dem jetzigen liturgischen Recht darf dem Weihrauch anderes Räucherwerk nur in geringerer Quantität beigemischt werden; „materies, quae adhibetur, vel solum et purum thus esse debet *suavis odoris*; vel si aliqua addatur, advertatur, ut quantitas thuris *longe* superet (Caerem. episc. I. c. 23. n. 3); Wohlgeruch von Weihrauch muß es sein; anderes Parfüm darf nur in geringer Quantität und selbstverständlich niemals als Surrogat des Weihrauches angewendet werden.

[2] Für eine eigentliche Missa solemnis sind auch ministri sacri (Leviten) erforderlich; die Rituscongregation hat wiederholt (*Mühlb.* I. 664) erklärt, in einer Missa cantata ohne Leviten dürfe auch nicht incensirt werden, weil sie keine eigentliche Missa

einem Hochamte beigewohnt, wird in Abrede stellen, daß durch die wiederholt und mit Würde vollzogene Incensation die heilige Handlung an Feierlichkeit gewonnen habe und daß durch den Weihrauchduft die ganze Kirche, besonders der Altarraum zum Abbild des Himmels geworden sei, welcher erfüllt ist vom süßen Dufte des Gebetes der verklärten Heiligen (Offbg. 5, 8; 8, 3), deren Gebete sich als unmittelbares Schauen der göttlichen Majestät, als vollendete Liebeshingabe an Gott und als Genießen Gottes vollziehen und darum im Grunde genommen die himmlische Seligkeit ausmachen. Wie bei der Opferfeier, so dient die Anwendung von Inceus auch bei anderen liturgischen Handlungen, nämlich bei Laudes (Benedictus) und Vesper (Magnificat), bei eucharistischen Expositionen und Processionen, deßgleichen bei der Procession an Lichtmeß und am Palmsonntag, dann bei Uebertragung der Heiligenreliquien in eine zu consecrirende Kirche, sowie bei einzelnen besonders wichtigen Benedictionen resp. Consecrationen allererst dem Zwecke, die betreffende Handlung feierlicher zu machen.

4. Zur Erhöhung der Feierlichkeit, von welcher die größere Erbaulichkeit einer liturgischen Handlung sich in der Regel nicht trennen läßt, ist die liturgische Räucherung auch und ganz besonders um der symbolischen Bedeutung willen geeignet, die man ihr in der Kirche stets beigelegt hat. Bekanntlich haben schon die heiligen Väter (cf. Leo serm. 30 (31) n. 2; Chrysolog. serm. 159; Hilarius, Maxim. Taurin., Gregor. Magn. etc.) jenen Weihrauch, welchen die Magier opferten, als Symbol ihrer Anbetung Jesu als des Gottessohnes, somit als Symbol des Gebetes, der Anbetung gedeutet, haben also im Wesentlichen die Symbolik des Weihrauches gerade so aufgefaßt, wie es schon vordem Juden und Heiden gethan (s. S. 685). Die Deutung der liturgischen Räucherung als Symbol der Anbetung, überhaupt des Gebetes ist sofort durchs ganze Mittelalter und bis zur Stunde in der Kirche die vorherrschende geblieben; neben ihr und resp. in Verbindung mit ihr begegnen wir bei den Mittelalterlichen auch der Deutung auf die guten Werke, Christi sowohl als der Glieder seines mystischen Leibes.

Von Amalarius (de off. eccl. III. 19) angefangen, begegnen wir durch's ganze Mittelalter herab der sinnigen Deutung des Rauchfasses als Symbol des Fleisches Christi, aus welchem während seines Erdenlebens der Wohlgeruch versöhnender Gebete und erlösender guter Werke zu Gott emporstieg und das zuletzt am Kreuze in odorem suavitatis (Ephes. 5, 2) zu unserer Erlösung hingeopfert wurde. Hören wir hierüber statt Vieler (z. B. Alcuin, de off. c. 39; Honorius, Sacramentar. c. 85; Innoc. III., de altar. myst. II. 16. 17) den tiefsinnigen Sicard von Cremona, welcher (Mitrale III. c. 2) also schreibt: thuribulum vel orationalem significat praedicationem [1], quae excitat ad orandum, vel

---

solemnis sei. Uebrigens ist es bei uns auf Grund allgemeiner Gewohnheit sicherlich zulässig, da, wo Leviten nicht zu haben sind, an hohen Festen gleichwohl Incens anzuwenden, um hierdurch der Messe soviel als möglich das Gepräge einer feierlichen zu geben. Die Kapuziner incensiren selbst in der nichtgesungenen Conventmesse.

[1] Wie aus dem Rauchfaß der Weihrauch sich erhebt, so gehen aus der Predigt des Evangeliums Gebete aller Art (Lob- und Bittgebete u. s. w.) hervor; etwas weiter unten deutet Sicard das Rauchfaß auf die „apostolos et praedicatores, quorum sermones et *orationes* sunt velut incensa multa et velut fumus aromatum.

Domini carnem. ... Incensum vero (der angezündete, im Duft aufsteigende Weihrauch) *significat orationes*, quas (Christus) effudit in carne, unde „dirigatur oratio mea sicut incensum in conspectu tuo“; *ignis* est charitas, qua usque adeo dilexit nos, quod ipsam carnem calefecit et torruit in ara crucis, et odorem orationum retulit conspersum in nares Patris, unde respondit: „clarificavi et iterum clarificabo“; vel per odorem (Duft des Weihrauches) intelligimus *bonum odorem de Christo* (Wohlgeruch seiner Thaten), quem, qui vult vivere, debet in cor suum trajicere, d. h. er muß nach dem Vorbild Christi als des mystischen Hauptes ein Leben führen, das als ein süßer Wohlgeruch vor Gott erscheint, er muß in seinem Wandel als „bonus Christi odor“ (II Kor. 2, 15) sich erweisen. Aber nicht bloß der *odor* guter Werke muß nach Christi Vorbild und in Christi Kraft von den Gläubigen ausgehen, sondern auch der *odor* eines liebedurchwalteten und darum andächtigen Gebetes; darauf bezieht sich folgende Aeußerung Sicards: thuribulum est cor humanum; *ignis* (Gluth im Rauchfaß) *est charitas, thus — oratio;* sicut *thus* cum igne in thuribulo *redolet* (Wohlgeruch) et *sursum ascendit* (Aufsteigen des Rauches), *sic oratio cum charitate in corde* ultra omnia pigmenta fragrescit (l. c. *Migne* col. 49). — Ganz ähnlich spricht sich Durand (IV. c. 6. n. 6) aus: Per thuribulum aureum cor humanum competenter notatur ... habens *ignem charitatis et thus devotionis sive suavissimae orationis seu bonorum exemplorum sursum tendentium*, quod per fumum inde resultantem notatur. Sicut enim thus *in igne* thuribuli *suaviter redolet* et sursum ascendit, ita *opus bonum* vel *oratio ex charitate ultra omnia thymiamata fragrat* [1].

5. Da nur Gott und dem Gottmenschen Anbetung (λατρεία) gebührt (S. 276) und die liturgischen Gebete nur an sie gerichtet werden, so steht auch die Incensation, welche nicht bloßes Symbol der Anbetung und des Gebetes, sondern zugleich symbolischer Act der Anbetung ist, zuletzt nur Gott und seinem Gesalbten zu, auf welche sich zunächst die Incensation des Altares, des allerheiligsten Altarssacramentes, dann aber auch die Incensation der sogen. Reliquien Christi (Kreuzpartikel u. s. w.) und der Christusbilder (Crucifixbilder) beziehen.

Allein außer dem Cultus latreuticus directus gibt es auch einen indirect latreutischen Kult, welcher, wie früher eingehend gezeigt wurde (S. 295 ff.), darin wurzelt, daß der unendliche Gott die armseligen Menschen in mannigfacher, höchst realer Weise an seiner majestas, ja an seiner natura theilnehmen läßt und selbst Naturalobjecte in gewissem Sinne vergöttlicht (S. 329); ferner darin, daß der Gottmensch mit den Ordinirten, mit den Liturgen, eine höchst reale unio mystica eingeht, so daß dieselben in ihrem officiellen Thun nicht bloß juridische, sondern sozusagen sacramentale Repräsen-

[1] Mit Recht finden die mittelalterlichen Liturgiker das tertium comparationis nicht bloß im Aufsteigen des Rauches, sondern auch und allermeist im Wohlgeruch. Selbstverständlich ist es Pflicht der Pfarrer, dafür zu sorgen, daß nur guter, ächter Weihrauch bei der Liturgie verwendet wird, der in Wahrheit einen Wohlgeruch verbreitet, sonst geht die Symbolik verloren. Der Wohlgeruch muß, wie die Rituscongregation (7. Aug. 1875) ausdrücklich erklärt hat, solcher von Weihrauch, darf nicht etwa von einem componirten Räuchergemengsel ohne Weihrauch sein, das man bloß mit einer Kerze im Rauchfaß oder in einer Schale anzuzünden braucht und dessen man sich neuestens in Frankreich statt des Weihrauches bei der Liturgie bediente. *Ignis*, Feuergluth, ist als Symbol der charitas, ohne welche es kein andächtiges, kein wahrhaft duftendes Gebet gibt, für die liturgische Incensation wesentlich nothwendig.

tanten des verherrlichten Gottmenschen sind. In Anbetracht nun solch' naher, wesenhafter Beziehung zu Gott werden auch Menschen und deren Leichname (und resp. Reliquien, Bilder), ja selbst geweihte Naturalobjecte incensirt, nicht als gebührte denselben an sich eine solche Ehrenbezeigung, die ja nur Gott und Christo an sich zusteht, sondern nur weil und sofern Gott sie an seiner Ehre theilnehmen läßt, so daß die in solcher Incensation erwiesene Ehre zuletzt auf Gott zurückgeht, als ein indirecter actus latreuticus erscheint (vgl. S. 329—330).

a. Schon im alten Testamente (Exod. 20, 21) wird der Altar als die Stätte bezeichnet, wo man Gott opfert und wo sein Name (nicht bloß durch Opfer, sondern auch durch Nennen seines Namens, d. i. durch Gebet) verherrlicht wird, und zwar aus dem Grunde, weil Gott an dieser Stätte in besonderer Weise gegenwärtig ist und mit seinen Verehrern zusammenkommt, um sie zu segnen. Im Wesentlichen das Gleiche gilt in erhöhtem Maße vom neutestamentlichen Altare, von der consecrirten Opferstätte unserer Kirchen. Wohl thront über dem Altare unserer Kirchen Gott nicht in einer sichtbaren Lichtwolke (Schechina), wie über dem Hauptaltar der mosaischen Kultusstätte, über Kapporeth im Allerheiligsten (Lev. 16, 2), aber mit seiner unsichtbaren Gegenwart hat sich der majestätische Gott mittelst der (durch Gebet, Aspersion, wiederholte Salbungen und Beräucherungen vollzogenen) Weihe an jeden consecrirten Altar in geheimnißvoller Weise gebunden, um da seinem Volke bei der Opferfeier nahe zu sein, dessen Opfergaben (munera) und Gebete im Zusammenschluß mit Christi Opfer und Gebet huldvoll anzunehmen[1] und sich gnadenvoll (in der Communion und Verleihung anderer fructus sacrificii) zu demselben herabzulassen. Jeder consecrirte Altar ist Stätte der besonderen Gegenwart Gottes, und als solche ist er Stätte wie des Opfers so auch des Gebetes und der Gnadenspende; er ist die Kapporeth des neuen Bundes, seine Schechina ist der verklärte Gottmensch, welcher auf jedem Altare in der Wandlung gegenwärtig wird und auf dem Sacramentsaltar ständig gegenwärtig bleibt; der Altarraum ist das Allerheiligste des neuen Bundes.

Wie natürlich erscheint es da im Hinblick auf das alttestamentliche Vorbild (Lev. 16), daß der Celebrans schon in der Sakristei Incens einlegt, daß sodann während seines Hinganges zum Altare und während seines flehentlichen Betens an den Stufen des Altares (vom Thuriferar) geräuchert wird und daß hernach, wenn der Celebrans den Altar bestiegen hat und so in das Innerste des neutestamentlichen Allerheiligsten eingetreten ist, er selber als Nachbild des mosaischen Hohenpriesters Rauchwerk anzündet, den Altar, die neutestamentliche Kapporeth, incensirt und ihn dadurch als Stätte der göttlichen Gegenwart, speciell als Stätte der Anbetung charakterisirt! Wenn die Gläubigen in der Kirche beten, mögen sie nun anbeten, danken oder bitten, so schauen sie regelmäßig zum

[1] Besonders in den Gebeten, welche bei der Altarweihe auf die verschiedenen Salbungen folgen, wird vom Bischof gefleht, Gott möge den Altar zu dem Zwecke ganz und gar heiligen, damit die an ihm dargebrachten munera et vota, die Opfergaben und Gebete der Gläubigen ihm um so sicherer gefällig seien; „oremus, ut lapidem hunc (tabulam altaris) ad suscipienda populi sui *vota et sacrificia* benedicat et consecret .. ut plebis vota suscipiat“; in einem andern dieser Gebete: „altare hoc ... virtute tuae benedictionis sanctifica, et omnibus *te hic invocantibus* atque in te sperantibus auxilii tui munus ostende, ut huic altari imposita munera (ehedem Oblationen) semper accepta fieri digneris, et in eo Sacramentorum virtus et *votorum* (Gebete) semper obtineatur effectus.“

Altare, legen ihre Gebete geistiger Weise auf den Altar[1], wohl wissend, daß von demselben aus ihre Gebete im Zusammenschluß mit Christi Opfer und Gebet von Gott am wohlgefälligsten aufgenommen werden. Indem nun der Celebrans gleich beim Eintritt in's Sanctum Sanctorum und darnach beim Offertorium den Altar incensirt, charakterisirt er ihn zunächst als Anbetungsstätte, als den Ort, von wo die orationes fidelium zum Himmel emporsteigen sollen und beim Gottesdienste wirklich emporsteigen. Schon bei seiner Weihe wurde der Altar als Stätte des Gebetes dadurch significirt, daß der Bischof nicht bloß dessen tabula, sondern zu wiederholten Malen (nach jeder einzelnen Salbung) den ganzen Altar *undique*, von allen Seiten (circumeundo) beräucherte, während der Chor jedesmal dabei sang: Dirigatur oratio mea sicut incensum in conspectu tuo; elevatio manuum mearum sacrificium vespertinum, Worte, in welchen gefleht wird, es mögen die im Weihrauch gesinnbildeten Gebete (oratio — elevatio manuum), welche in alle Zukunft an dieser geheiligten Stätte dargebracht werden, bei Gott allzeit gnädige Aufnahme finden. Weil der ganze Altar (altare fixum) und nicht etwa bloß dessen tabula Opfer- und Anbetungsstätte ist, hat ihn der Bischof bei der Weihe *undique* beräuchert und geschieht im Wesentlichen das Gleiche noch jetzt bei jeder Incensatio altaris; nur müssen, weil man dermalen um die Altäre gewöhnlich nicht mehr herumgehen kann, die sechs ductus, welche der Celebrans in der Richtung der Leuchter macht, als Incensation der Rückseite, des stipes altaris gelten, wie auch die Vorderseite und deßgleichen die tabula altaris je sechs ductus, die latera altaris aber deren nur je zwei erhalten. Weil wir alle Gebete durch Christum als den Mittler (Per Dominum nostrum Jesum Christum) Gott darbringen, wird allererst das Crucifixbild auf dem Altare oder — wenn exponirt ist — der persönlich gegenwärtige Mittler im Sacrament incensirt, und weil wir dringend wünschen (vgl. das Segnungsgebet über den Incens beim Offertorium), es mögen die Heiligen im Himmel unsere Gebete unterstützen, so werden nach dem Crucifix die auf dem Altare befindlichen Heiligenreliquien beräuchert. Weil droben im Himmel Christus, der Bundesengel, vor dem goldenen Altare steht und die Gebete der Heiligen wirksam vor Gottes Angesicht bringt (Offbg. 8, 3)[2], darum räuchert auch am Altare auf Erden, welcher ja Abbild des himmlischen ist, eine mittlerische Person, der Priester, als sichtbarer Stellvertreter des himmlischen Bundesengels. Schon bei der Altarweihe sang man daher, während der Bischof die erste Beräucherung des Altares vollzog, die Worte aus der geheimen Offenbarung: Stetit *angelus* juxta aram templi, habens thuribulum aureum in manu sua, et data sunt ei incensa multa, et ascendit fumus aromatum in conspectu Dei. — Die Psalmworte „Dirigatur oratio mea etc.“ hat der Priester früherhin vielfach auch schon zur ersten In-

---

[1] Auch ihre guten Werke, den sittlichen odor suavitatis, ihre gottgefälligen Entsagungen, Leiden u. s. w., kurz Alles, was sie vor Gott wohlgefällig macht, was sie als odor suavitatis vor Gott erscheinen läßt, sollen sie bei der heiligen Messe geistiger Weise auf den Altar legen, als lebendige Glieder mit dem Opfer des Hauptes vereinigen.

[2] Unter dem Rauchopfer bringenden Engel Offbg. 8, 3 nach dem Vorgang der Mittelalterlichen Christum selber, als den ἐντυγχάνων ὑπὲρ ἡμῶν zu verstehen, ist man um so mehr berechtigt, da im alten Testament (Malach. 3, 1) der Erlöser ausdrücklich als *angelus* testamenti, als Engel des neuen Bundes angekündigt wird. Durch sein unendliches Verdienst, durch die Vereinigung mit seinen absolut gottgefälligen Gebeten erhalten auch die Gebete der Gläubigen höheren Werth und wirkende Kraft vor Gott; darauf wird zu beziehen sein, daß es in der Apokalypse heißt: „ἐδόθη αὐτῷ (τῷ ἀγγέλῳ) θυμιάματα πολλά, ἵνα δώσῃ (hinzufüge zu den Gebeten) ταῖς προσευχαῖς τῶν ἁγίων πάντων ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον τὸ χρυσοῦν (8, 3). Dieser Engel steht am Altare, nicht *a dextris*, wie Gabriel (und resp. Michael), was wohl zu beachten sein dürfte.

censation des Altares, deßgleichen bei der Incensation zum Benedictus und Magnificat gesprochen (*Sicard* l. c. lib. III. c. 2; lib. IV. c. 5); dermalen betet er sie nur noch während der Altarberäucherung beim Offertorium[1], vielleicht aus dem Grunde, weil gerade beim Offertorium, wo der Weihrauch zunächst als Naturaloblation[2] dargebracht wird, die Gläubigen besonders nachdrucksam gemahnt werden sollen, in Verbindung mit den Opfergaben ja doch auch Gebet darzubringen, und zwar Gebete aus reinem, liebeglühendem Herzen, über unentweihte Lippen, also ein gutes, wahrhaft andächtiges Gebet, wie es eben im Duft des Weihrauches gesinnbildet ist. Das Dirigatur etc. ist dem 140. Psalm V. 2—3 entnommen; David, auf der Flucht vor Saul begriffen und außer Stand gesetzt, dem abendlichen Rauchopfer (incensum) und der Abendmincha (sacrificium vespertinum) an heiliger Stätte beizuwohnen, bittet Gott, er möge als Surrogat des Rauchopfers sein Gebet, das er eben verrichte, und statt der Mincha die Erhebung seiner Hände, d. i. sein dringliches Flehen, gnädig annehmen; und weil er weiß, daß Gott an dem Gebet, das über befleckte Lippen und aus boshaftem Herzen kommt, kein Wohlgefallen haben könne, betet er weiter: Pone, Domine, custodiam ori meo — gib mir Gnade, meine Zunge vor lieblosen, sündhaften Reden zu bewahren, et ostium circumstantiae (περιοχῆς) labiis meis, d. h. setze durch reiche Gnadenverleihung ein Festungsthor vor meine Lippen, und bewirke so, daß mein Herz nicht die verkehrte Richtung nehme, Böses zu reden (ut non declinet cor meum in verba malitiae) und sogar die Sünden mit Scheingründen zu entschuldigen (ad excusandas excusationes in peccatis)[3]. Im Munde des incensirenden Priesters sind diese Worte des Psalmisten Bitte, Gott möge seine und der Gläubigen Gebete, welche im emporsteigenden Weihrauchduft symbolisirt sind, als geistige Opfer in gerader Richtung zu sich emporsteigen lassen, und möge durch seine schirmende Gnade dazu verhelfen, daß ihre Gebete stets über reine Lippen

---

[1] Mit dem Sprechen des Dirigatur etc. ist schon bei der Incensation des Kreuzes, nicht erst zu Anfang der eigentlichen Altar-Incensation zu beginnen (C. R. 5. März 1870).

[2] Wir haben schon wiederholt im Hinweis auf Malach. 1, 11 betont, daß man in alter Zeit (vgl. apost. Const. Can. 8) so gut wie Brod und Wein, welche die Gläubigen beim Offertorium opferten, auch den Weihrauch als Naturaloblation betrachtet, ihm also nicht bloß symbolische Bedeutung beigelegt habe. Noch jetzt geht beim Offertorium der Incensation des Altares ein Ritus voraus, welcher als Act der Oblation des Weihrauches neben der Oblation von Brod und Wein aufzufassen sein dürfte; wie der Priester die Hostie und den Kelch in Kreuzesform auf den Altar gelegt und resp. gestellt hat, so bewegt er auch das Rauchfaß dreimal in Kreuzesform über Kelch und Hostie und dreimal im Kreise um dieselben hinum und herum, wohl um die Zusammengehörigkeit des Weihrauches mit Brod und Wein zu der einen Naturaloblation, zur vollen Mincha der Malachiasstelle anzudeuten; dabei bittet er, Gott möge dieses Rauchopfer wohlgefällig aufnehmen (Incensum istud ... ascendat ad te, Domine) und es den Gläubigen zum Segen gereichen lassen (et descendat super nos misericordia tua), ganz analog, wie er bei Opferung von Hostie (Suscipe sancte Pater) und Kelch (Offerimus tibi, Domine) um gnädige Aufnahme und reichen fructus gebetet hat. Im Missale des Flacius Illyricus steht eine eigene Oration für die Darbringung des Incenses, in der zugleich um gnädige Annahme von Brod und Wein gefleht wird. Daß die Räucherung super oblata für sich bestehe und nicht als integrirender Bestandtheil der incensatio *altaris* gelten wolle, erhellt wohl daraus, daß selbst Altarkreuz und resp. Sanctissimum erst nach ihrer Vollendung incensirt werden.

[3] Dem Hebräischen mehr entsprechend ist in der Vulgata V. 4 als selbständiger Satz behandelt und lautet: Non declines cor meum in verba malitiae etc. (mache nicht — durch Entziehung der Gnade — mein Herz sich neigen = laß es sich nicht neigen); vgl. des Näheren meine Psalmenerklärung 4. Aufl. S. 790.

und aus leidenschaftslosem Herzen kammen. Auf die eigentliche und tiefste Grundlage allen guten Gebetes, auf die von Christo[1] im heiligen Geist uns eingeflößte, in der Gluth des Rauchfasses gesinnbildete Liebe weist der Priester zuletzt noch hin, wenn er dem Diakon das Rauchfaß zurückgibt mit den Warten: Accendat in nobis Dominus (Jesus) *ignem sui amoris* et *flammam aeternae charitatis*. Amen.

Nicht bloß bei der Opferfeier wird der Altar beräuchert, sondern auch bei jenen Gebetsstunden, die seit ältester Zeit feierlicher gehalten wurden, als die übrigen, und an denen nach Varschrift der apostolischen Constitutionen (II. 59; vgl. VIII. 34 ff.) sich täglich das Valk zu betheiligen hatte; es sind Laudes und Vesper, die nach altkirchlichem Gebrauch zu jener Zeit gehalten wurden, in welcher man im jüdischen Tempel das morgendliche und abendliche Rauchopfer dargebracht hatte; an dieses jüdische Rauchapfer sallte die Incensation in Laudes und Vesper zunächst erinnern; sadann sollte sie die Gläubigen mahnen, ihrerseits das geistige Rauchopfer des Gebetes ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ mit besonderem Eifer Morgens und Abends (Joh. 4, 23) Gott darzubringen. Daß die Räucherung gerade bei den neutestamentlichen Cantiken, dem Benedictus und Magnificat stattfindet, wird, wie schan oben (S. 690) erwähnt ist, zunächst daher kammen, weil dieselben aus dem Evangelium genommen sind, bei dessen Lesung in der Messe seit Alters incensirt wurde; sodann erreicht der Jubel und Dank der Beter, erreicht die Gebetsbewegung der betreffenden zwei Horen in diesen Cantiken den Höhepunkt, weßhalb füglich gerade auch hier zum wirklichen Gebetsduft noch das Symbol desselben hinzukammt. Während im Mittelalter die Incensation wenigstens in der Vesper schon beim Versikel (an Sonntagen „Dirigatur oratio mea etc.") begann, der auf's Magnificat überleitet, darf sie jetzt nach Vorschrift des Ceremoniale erst nach vollendeter Antiphona ad Magnificat beginnen und muß sich der Officiatar vorher (wie in der Messe beim Evangelium) zu Anfang des Magnificat und resp. des Benedictus mit dem Kreuze bezeichnen.

b. Wohl ist dem Gesagten zufolge die liturgische Räucherung zunächst Symbol des Gebetes, aber nie und nirgends sall sie in der Liturgie bloßes Symbol, eine ausschließlich symbalische Handlung sein, es soll sich vielmehr stets mit dem Symbol auch die Realität, es sollen sich mit dem äußeren Act des Räucherns innere Gebetsacte verbinden, so daß die Incensation materiell und formell actus religionis, ein Gebetsact wird[2]. Früherhin mußte, wie gezeigt, der Officiatar, so oft er den Altar incensirte, das Dirigatur etc. beten, alsa mit dem symbolischen Act ausdrücklich auch „orationem, quae *verum* est incensum" (Sicard) verbinden. Wiewohl nun das Dirigatur gegenwärtig nur nach für die Offertorialincensation vorgeschrieben ist, wird der Incensirende gleichwohl auch während der übrigen Altarincensationen wenigstens innerlich beten, wird den symbolischen Act in gehabener Gebetsstimmung vollziehen und wird in der Ueber-

[1] Gar schön sagt Sicard: orationes ad Deum Patrem ascendunt per ardorem charitatis *ex passione Domini propagatae*. Daß der Quell der charitas und somit auch des guten Gebetes im Kreuzestab des Herrn liege, findet Sicard darin angedeutet, daß (beim Offertorium über Hastie und Kelch) das Rauchfaß in Kreuzesform bewegt wird; die safortige Bewegung desselben in Kreisfarm soll andeuten, daß die Gebete zur corona gloriae im Himmel führen.

[2] Daher ist die Incensation gleich dem liturgischen Gebete *aperto* capite zu vollziehen, und zwar vom Priester jederzeit, sa oft er zu incensiren hat; der Grund für einzelne Ausnahmen beim Bischaf wurde schon oben S. 627 angedeutet. Als Gebetsact wird die Incensatian stehend, und coram Sanctissimo, wo sie cultus latreuticus absolutus ist, knieend vollzogen.

zeugung, daß, während er räuchert, auch die Gläubigen besonders eifrig beten[1], mit dem materiellen Rauchwerk auch die Gebete der Gläubigen Gott am Altare als der Stätte seiner besonderen Gegenwart mittlerisch darbieten. Aber nicht bloß bei der Altarincensation soll der äußere actus durch innere Acte des Anbetens, Dankens, Bittens u. s. w. beseelt, geistig formirt sein, sondern auch bei allen übrigen und ganz besonders bei den Incensationen des allerheiligsten Sacramentes, welche cultus latreuticus absolutus sind, deßgleichen bei den zum cultus latreuticus respectivus gehörenden Incensationen der sogen. Reliquien Christi (Kreuzpartikel, Kreuzesnägel u. s. w.) und des Altarkreuzes; bei all' den eben genannten Incensationen müssen, weil sie direct latreutischer Natur sind, drei Ductus[2] mit dem Rauchfaß gemacht werden, und während der Officiator diese Ductus macht und dadurch symbolisch ausdrückt, daß den betreffenden Objecten λατρεία gebühre, soll er (und sollen die Gläubigen) auch innerlich den zugehörigen actus latreuticus vollziehen, so daß die Incensation wie materiell, so auch formell ein actus latreuticus ist.

c. Gleich dem Heiland im Sacramente wird auch der Officiator, wenn er den Altar incensirt hat oder wenn die feierliche Lesung des Evangeliums beendigt ist, *triplici ductu* incensirt; das kann doch selbstverständlich aus keinem anderen Grunde geschehen, als weil die Kirche in ihm, der als Liturg Namens Christi fungirt, eben Christum anschaut und verehrt, ja adorirt; der Officiator wird daher, auch wenn der Bischof in paramentis der betreffenden heiligen Handlung beiwohnt, incensirt, und zwar stets *primo loco;* nur nach dem Evangelium wird in letzterem Falle[3] der celebrirende Priester nicht incensirt, sondern nur der Bischof, ohne Zweifel, weil die Verkündigung des Evangeliums in ganz besonderer Weise Aufgabe des Bischofes ist, auf dessen Nacken fast während der ganzen Bischofsweihe das Evangelienbuch lag. Darin, daß die hochwichtige Predigt des Evangeliums gleichwohl kein hohepriesterlicher Act ist, liegt vielleicht der Grund, warum der Bischof, der sonst immer, wenn er incensirt wird, die Mitra auf dem Haupte hat, nach dem Evangelium entblößten Hauptes die Incensation empfängt.

d. Bekanntlich werden bei der Liturgie (nach der Incensation des Altares beim Offertorium, beim Benedictus und Magnificat) außer dem Officiator und dem assistirenden Bischof, welcher in seiner Diöcese der Repräsentant Christi κατ' ἐξοχήν ist, auch noch andere Personen incensirt, der dienstthuende Diakon und Subdiakon als cooperatores sacrificii seu sacri officii (duplici ductu), die im Chor anwesenden Canoniker (duplici ductu)[4] und sonstigen Kleriker (unico ductu; die Seminaristen miteinander quasi in unum, triplici ductu in forma crucis), weltliche Fürsten (Könige und Kaiser triplici ductu und vor dem Bischof;

[1] Dazu sollen sie in liturgischen Predigten durch Erklärung der Symbolik des liturgischen Räucherns angeregt werden, so daß man in Wahrheit sagen könnte, während der Priester drinnen im Heiligthum räuchert, betet außerhalb desselben das ganze Volk; „et omnis multitudo populi erat orans foris hora incensi" (Luc. 1, 10).

[2] Vom *Ductus* sind die *ictus* zu unterscheiden, deren bei jedem Ductus zwei zu machen sind, wie die Ritenscongregation am 22. März 1862 erklärt hat; vordem bewegte man an vielen Orten, unmittelbar ehe man den einen ictus et ductus machte, das Rauchfaß in einem kleinen Kreise.

[3] Wenn der Bischof nicht in paramentis (Pluviale, Mitra) assistirt, sondern in der Cappa, so wird er bloß nach dem Offertorium (vor den Uebrigen im Chor), und wird nach dem Evangelium der Celebrans incensirt. Caerem. II. c. 9.

[4] Wo es herkömmlich ist, die Dignitarier der Capitel im Chor triplici ductu zu incensiren, darf gemäß einer Entscheidung der Ritenscongregation dieser Usus aufrecht erhalten werden.

andere fürstliche Personen duplici ductu und nach dem Bischof), Patronatsherren und hohe Magistratspersonen (duplici ductu und nach den Canonikern) und zuletzt das in der Kirche anwesende Volk (Missal. Rit. celebr. VII. 10; Caerem. episc. I. c. 23. n. 24). Daß die Kirche mit all' diesen Incensationen, welche verhältnißmäßig spät in Aufnahme kamen, nicht Götzendienst treiben, daß sie nicht Menschen als solchen eine Ehre erweisen wolle, die nach allgemein menschlicher Anschauung nur Gott gebührt, wird kein Vernünftiger bezweifeln. Da es aber immerhin etwas Auffälliges hat, Menschen die Ehre des Incenses zu erweisen, so haben manche Theologen gemeint, die in Rede stehende Incensation dürfe überhaupt nicht unter dem Gesichtspunkt der Ehrenerweisung aufgefaßt, sondern müsse als Mahnung der betreffenden Personen zum Gebete unter und für einander und als Sinnbild der Gnade (Wohlgeruch) gedeutet werden, welche den Betern zu Theil wird. So schreibt der Kardinal Bona: Quod ministris altaris ac postea circumstantibus etiam laicis thuris suffitus praeberi soleat, *non ad dignitatis praerogativam,* ut per abusum irrepsit, sed ad religionem pertinet, *ut nimirum excitet ad orationem* et *effectum divinae gratiae* repraesentet (Rer. liturg. lib. I. c. 25. n. 9). Gihr (Das hl. Meßopfer, 3. Aufl. S. 523) meint, darin, daß zuerst der Celebrans, dann der Klerus, endlich die anwesenden Gläubigen incensirt werden, sei der Gedanke ausgedrückt, daß vom Opfer (Altare) die Gnade (im Dufte gesinnbildet) zunächst auf die Priester und durch deren Dienst auf die Gläubigen ausströme. Zugleich müsse die Incensation der beim Opfer mitwirkenden und anwesenden Personen noch aufgefaßt werden als Lehre und Mahnung an dieselben, ihrer priesterlichen Würde, ihres Adels als Glieder Christi und Tempel des heiligen Geistes stets eingedenk zu bleiben und durch ihren Wandel allenthalben den Wohlgeruch der Andacht und Gottseligkeit zu verbreiten. Aber, so fragt man im Hinblick auf die einschlägigen liturgischen Vorschriften unwillkürlich, wenn die fragliche Incensation lediglich lehrhafter Natur ist, wenn sie nicht wenigstens nebenbei auch noch den Zweck hat, für die betreffenden Personen eine Auszeichnung, ein Ehrenerweis („*honor* incensi“) zu sein, warum tritt dann in den sehr ausführlichen Vorschriften des Caeremoniale episcoporum (I. c. 23. n. 1—34) gerade der Ehrenpunkt so stark in den Vordergrund? Warum ist je nach Stellung und Würde des zu Incensirenden nicht bloß die Zahl der Ductus und die Reihenfolge, in welcher er sie empfängt, sondern auch Rang und Stellung der liturgischen Person verschieden, welche die Incensation zu vollziehen hat? Denn Hoch- und Höchstgestellte incensirt bekanntlich der Presbyter assistens, Canoniker u. dgl. der Diakon, den einfachen Klerus und das Volk ein Akolyth, resp. der Ceremoniar; selbst die gegenseitigen Inclinationen des Incensirenden und des Incensirten sind je nach Rang und Stellung vorschriftsgemäß mehr oder weniger tief. Wer die complicirten und äußerst detaillirten Vorschriften des Caeremoniale episcoporum (cap. 23) über Incensation liest, wird sich des Eindruckes kaum erwehren können, daß die Incensation der Personen auch die Bestimmung habe, ein Erweis von Ehre zu sein. Unter welchem religiösen Gesichtspunkt dieser Ehrenerweis aufzufassen sei, daß er unter den Begriff des cultus latreuticus indirectus falle, haben wir schon oben bemerkt; er gilt zuletzt Gott und dem Gottmenschen, welche der Incensirte in irgend einer Weise repräsentirt, und die in ihm in irgend einer außerordentlichen Weise sozusagen zur Erscheinung kommen. Nicht bloß der Celebrans ist sichtbarer Stellvertreter Christi, sondern, wie früher (S. 11 ff., 251 ff.) gezeigt wurde, participiren alle Ordinirten an den erlöserischen Gewalten Christi, jeder nach Maßgabe und Rang seines Ordo und resp. seiner Stellung im Organismus der gesammten Hierarchie, die Christum als den Erlöser des Geschlechtes hienieden auf Erden repräsentirt. Aber auch der christliche Laie ist göttlichen Geschlechtes, ist Christo, der geheimnißvoll

in ihm lebt, in höchst realer Weise eingegliedert, und wir glauben von der laikalen Kirche (S. 13) mit Recht gesagt zu haben, sie sei der in Zeit und Raum erscheinende und sich multiplicirende Christus als Centralmensch, als Inbegriff, als συλλογή der Erlösten. Was Wunder daher, wenn gerade bei der Liturgie, wo der Klerus sein specielles und das Volk sein allgemeines Priesterthum am intensivsten bethätigen (s. oben S. 239 ff.), wo der Christus in ihnen, wo das Göttliche in ihnen so recht zur Erscheinung kommt, wenn gerade da auch die Kirche den Klerus und das Volk an der Ehre, die nur Gott und Christo gebührt und die zuletzt auch hier auf sie zurückfällt, theilnehmen läßt, und zwar nicht promiscue, sondern in der Rangordnung, welche ihnen als Gliedern am gesammten mystischen Leibe Christi, d. i. in der Kirche zukommt? Von den weltlichen Gewalthabern sagt der Apostel (Röm. 13, 4 f.), sie seien διάκονοι θεοῦ, λειτουργοὶ θεοῦ, und es gebe keine (weltliche) Gewalt, außer von Gott; wer den Trägern dieser ἐξουσία widerstrebe, der lehne sich wider Gott auf. Mit Recht erblickt daher die Kirche in Königen und Kaisern und in anderen Trägern der weltlichen Gewalt Repräsentanten der göttlichen Majestät und erweist ihnen als solchen nach Maßgabe ihrer Stellung die Ehre des Incenses, oder vielmehr sie ehrt Gott in ihnen. Aus dem Gesagten ergibt sich von selbst, daß auch während des Incensirens von Personen der Incensant in seinem Innern religiös gestimmt, von Ehrfurcht und Dank gegen Gott erfüllt sein soll, „qui talem potestatem dedit hominibus“; deßgleichen, warum er die Incensation allzeit entblößten Hauptes, wie vorgeschrieben ist, vorzunehmen habe. Wer incensirt wird, soll sich dabei ehrfurchtsvoll und dankbar an Gott, an Christus erinnern, den er repräsentirt, und zum Zeichen solch' andächtiger Stimmung muß er entblößten Hauptes sein, sofern nicht besondere Rücksichten, wie beim Bischof nach der incensatio altaris, Kopfbedeckung (Mitra) fordern (vgl. S. 627), und muß er stehen; nur der Papst wird, wenn er bloß assistirt, sitzend (a genuflexo) incensirt. Ferner hat er, wenigstens wenn er in paramentis sacris ist, in der Regel die Hände vor der Brust gefaltet zu halten. An manchen Orten besteht übrigens der löbliche Usus, daß im Chore der Incensand sein Birret in die Hände nimmt und, während er incensirt wird, vor die Brust hält; wird ja vielfach die canonische Institution in Kirchenämter mittelst Aufsetzen des Birretes ertheilt, und erscheint daher insofern das Birret als Insigne des kirchlichen Amtes, der hierarchischen Stellung, um derentwillen man incensationsberechtigt ist; darum nehmen die Kleriker an vielen Orten auch bei der feierlichen Lesung des Evangeliums ihr Birret in die Hand, wie die Soldaten nach altem Brauch das Schwert ziehen.

e. Nicht bloß Personen, auch Sachen (abgesehen von den Reliquien Christi, dann vom Crucifixbilde auf dem Altare und anderen[1] Abbildungen des Erlösers) werden liturgisch incensirt, und zwar die auf dem Altare ausgesetzten Reliquien der Heiligen (duplici ductu und nur stehend), weil sie *vasa Spiritus sancti*

[1] Ganz consequent hat die Ritusscongregation (15. Februar 1873) entschieden, daß die Figur des Jesuskindes, wenn sie in der Weihnachtszeit auf dem Hochaltar an hervorragender Stelle ausgesetzt ist, gleich dem Altarkreuz (unmittelbar nach demselben) triplici ductu incensirt werden solle. Das Altarkreuz darf (nicht muß), wenn das Allerheiligste ausgesetzt ist, auf dem Expositionsaltar, sofern es nicht hindert, belassen, aber nicht incensirt werden; denn wenn der Gottmensch persönlich zugegen ist, kann ihm der cultus latreuticus *absolutus* erwiesen werden, und hat dann der cultus *respectivus* keinen Zweck mehr. Reliquien und Heiligenbilder dürfen, wenn das Sanctissimum exponirt ist, auf dem betreffenden Altar gar nicht ausgesetzt werden, und kann daher von einer Incensation derselben eo ipso keine Rede sein. Ist das Allerheiligste nicht exponirt, so dürfen, wenn auf dem Altar keine Reliquien, wohl aber Heiligenbilder ausgesetzt sind, letztere incensirt werden (S. 326).

sind (S. 326), von denen wir gewiß wissen, daß sie einst im Lichte der Gottheit strahlen werden; ferner die Leichname der Gläubigen, weil auch sie als templa Spiritus sancti verehrungswürdig sind und daher von der Kirche nur in geweihter Erde begraben werden. Daß auch Naturalobjecten durch die Weihen, namentlich durch jene, bei welchen Salbung mit den hochheiligen Oelen stattfindet, eine göttliche Kraft, divinum aliquid abhärent werde und daß die Kirche um dessentwillen sie beräuchern lasse, wurde schon S. 330 bemerkt und motivirt. So oft der Altar incensirt wird, dürfte seine Incensation auch unter dem Gesichtspunkt der religiösen Reverenz gegen ein gesalbtes Heiligthum (Gen. 28, 17. 18) aufzufassen sein; ein weiterer Zweck, den schon die Mittelalterlichen betonten, liegt darin, durch die Räucherung von der heiligen Stätte Unreines zu entfernen und fernzuhalten, wie in der nächsten Nummer noch näher zu zeigen ist.

6. Auch die Veräucherung des Evangelienbuches[1], das man als Testament des Erlösers bekanntlich schon in alter und mittlerer Zeit auf's Prachtvollste ausstattete, ist Ausdruck religiöser Ehrfurcht, ist gottesdienstliche Ehrenbezeigung gegen das hochheilige Wort des Herrn, der im Evangelium zu uns spricht; es ist für diese Incensation ausdrücklich vorgeschrieben, daß sie in Kreuzesform („in medio, a dextris et a sinistris") geschehe, wahrscheinlich, um auch hierdurch das Evangelium als Evangelium *crucis* zu charakterisiren. Einstimmig finden die Mittelalterlichen in der, wie aus n. 2 erinnerlich ist, sehr alten Anwendung von Weihrauch bei der feierlichen Lesung des Evangeliums angedeutet, daß die Predigt des Evangeliums oder, wie der Apostel es ausdrückt (II Kor. 2, 14), daß die Erkenntniß Christi ein beseligender Wohlgeruch für die Welt sei; darum wird während der ganzen Lesung das Rauchfaß geschwungen, damit der Duft nach allen Seiten hin sich verbreite. Daß der Thuriferar, resp. der von ihm getragene Wohlgeruch bei der Procession zum Evangelium vorausgeht, soll andeuten, daß der Geruch guter Werke der Predigt Jesu und seiner Apostel vorausgegangen ist und auch jetzt noch den Predigern des Evangeliums vorhergehen solle (*Amalar.* de off. eccl. III. 18; *Honor.* Sacrament. c. 84; *Sicard* III. c. 2; *Durand* IV. c. 24).

7. Regelmäßig wird der Incens beim Einlegen durch den Priester (oder Bischof) gesegnet und dadurch eine res sacra, ein Sacramentale. Es geschieht dieß schon aus dem Grunde, weil die Kirche Alles, was sie Gott liturgisch darbringt, vorerst durch Segnung aus dem Kreis des Profanen auszuscheiden und sozusagen Gottes würdiger, Gott homogener zu machen pflegt, sofern durch das mittlerische Segnen des Priesters (vgl. S. 255) göttliche Kräfte, übernatürliche Qualitäten über das Segnungsobject herabgezogen werden. Nun ist schon die Incensation des Altares beim Introitus nicht bloßes Symbol, sondern Act der anbetenden Hingabe an Gott, und die Darbringung des Incenses beim Offertorium haben wir geradezu als Naturaloblation erkannt, weßhalb beim Offertorium auch das Gebet für die Segnung des Incenses ein specifischeres ist, als das gewöhnliche; wie Brod und Wein als Opfergaben gesegnet werden, so auch der Weihrauch in dem Moment, wo er in odorem suavitatis gottesdienstlich angezündet wird. Der vom ge-

[1] Im Mittelalter wurde das Buch nicht bloß beim Beginn der feierlichen Lesung, sondern auch noch unmittelbar nach deren Vollendung quasi in gratiarum actionem beräuchert.

segneten Weihrauch aufsteigende Duft ist eine geweihte Atmosphäre und darum für die heilige Handlung ganz angemessen; aber er ist zugleich nach Art anderer Sacramentalien, z. B. des Weihwassers, auch geeignet, Unreines zu verscheuchen und positiv heiligend und übernatürlich kräftigend zu wirken. Solch reinigende und weihende Wirkungen vermag die Incensation überall hervorzubringen, wo ein Bedürfniß nach denselben und Empfänglichkeit für sie vorhanden ist; nur Gott, der Allerheiligste, kann weder verunreinigt noch geheiligt werden, und hat daher in allen Fällen, wo das Sanctissimum allein incensirt wird, die Segnung des Incenses ganz zu unterbleiben; wenn aber außer dem Sanctissimum noch Anderes incensirt wird, seien es Personen oder Sachen, so ist in Rücksicht auf diese der Incens zu segnen. Alles, was noch dieser Welt angehört, ist den Infestationen des Satans, des κοσμοκράτωρ ausgesetzt und zugänglich; und wenn die heiligen Stätten, das Haus Gottes, der Altar mit seiner Einrichtung u. s. w., auch dem Satan, welcher das Heilige flieht, in keiner Weise zugänglich wären, so können wenigstens durch die Sünden der Menschen, durch deren Zerstreuungen, sündhafte Gedanken, Reden und Handlungen beim Gottesdienste die heiligen Stätten in gewissem Sinne entheiligt und verunreinigt werden[1], so daß es gewiß nicht als überflüssig erscheint, sie durch die Incensation zu lustriren. Durchs ganze Mittelalter hat man der Altarincensation auch lustrative Bedeutung beigelegt, deßgleichen der Incensation von Leichnamen und überhaupt der Räucherung beim Todtendienst. Bei den Sacramentalien geht die Segnung mittelst des Kreuzeszeichens und die aspersio aquae lustralis der Incensation stets voraus, und ist daher die betreffende Sache, schon bevor der Incens angewendet wird, bereits zur res sacra geworden, weßhalb die Incensation derselben in erster Reihe als religiöse Ehrenbezeigung aufzufassen ist (vgl. S. 700); aber hier gilt suo modo: qui justus est, justificetur adhuc; quod sanctum est, sanctificetur adhuc (Apoc. 22, 11—12), und kann man daher füglich der gläubigen Ueberzeugung sein, daß durch die Thurification als *odor gratiae* noch neue übernatürliche Qualitäten mitgetheilt werden. Daß bei der Incensation von Personen die lustrativen Wirkungen des Incenses stets am Platze seien, wird Niemand bezweifeln, der seine eigene Armseligkeit kennt; dieser mag der Incensaud, wenn er beräuchert wird, gedenken und in sich das Verlangen nach den reinigenden und weihenden Wirkungen des Incenses erwecken, dann wird die Incensation an ihm sich als ein heilsames Sacramentale erweisen und ist er zugleich gesichert, sich etwa ob der ihm zu Theil werdenden Ehre des Incenses geistig zu überheben; je mehr ductus Einer bekommt, desto höher und verantwortlicher ist seine Stellung und desto mehr bedarf er der lustrativen, übernatürlich kräftigenden Wirkungen des Incenses.

a. Das gewöhnliche Segnungsformular lautet bekanntlich: Ab illo benedicaris, in cujus honore (sachlich = honorem) cremaberis. Amen. Weil in erster Reihe bestimmt, zur Ehre Gottes verbrannt zu werden, soll Gott selber den Weihrauch segnen, und dadurch daß er ihn segnet, zur würdigen Gottesgabe machen;

---

[1] Im Hebräerbrief 9, 23 ist sogar von einem καθαρίζεσθαι des himmlischen Allerheiligsten die Rede; vgl. Thalhofer, Opfer d. A. u. N. B. S. 218.

an diese Segnung sind dann von selbst heilbringende Wirkungen für Personen und Sachen geknüpft. Im Segnungsgebet beim Offertorium[1] wird gefleht, es möge der Erzengel Michael und es mögen alle Heiligen des Himmels bei Gott Fürbitte einlegen, auf daß er das Weihrauchopfer, so ihm gebracht werden will, segne und wohlgefällig (in odorem suavitatis) aufnehme. Bekanntlich nennen alle alten handschriftlichen Missalien (cf. *Martene*, de antiq. eccl. rit. I. c. 4. art. 12) in fraglichem Gebete statt des Erzengels Michael den Erzengel Gabriel, und da gemäß dem Bericht im Lukasevangelium (1, 11. 19) der Erzengel Gabriel es war, welcher „a *dextris* altaris incensi" gestanden, so kann es wohl kaum einem Zweifel unterliegen, daß die ältere Leseart „*Gabrielis* archangeli" die ursprüngliche sei, deren Wiederherstellung in unseren Meßbüchern schon der Kardinal Thomasius beantragte. Allein die Rituscongregation hielt die einmal eingebürgerte spätere Leseart fest, die ohne Zweifel im Hinblick auf Offbg. 8, 3 entstanden war, wo man unter dem Engel am himmlischen Räucheraltar den Erzengel Michael verstand, welcher, wie ehedem des alten (Dan. 10, 21; 12, 2. Jud. V. 9), so nunmehr des neuen Bundesvolkes Fürst und Beschützer (Offbg. 12, 7), der specielle Schutzengel der Kirche ist[2], auf welchen die erwähnte Stelle der Apokalypse im Officium und in der Messe seines Festes angewendet wird[3], jedoch so, daß von ihm nicht gesagt wird, daß er „*a dextris* altaris incensi", sondern „*juxta* aram templi" stehe, während es in der Offenbarung heißt: stetit „*ante* altare". Wie das Segnungsgebet jetzt nun einmal lautet, hat man unter dem Altar, zu dessen Rechten Michael steht, selbstverständlich nicht den Räucheraltar im Tempel zu Jerusalem, sondern den himmlischen Altar zu verstehen, an welchem Christus als der Bundesengel die Gebete seiner Kirche auf Erden Gott darbringt, und zu dessen Seite Michael als der Schutzengel dieser Kirche besondere Fürbitte für sie einlegt und so ihre Gebete unterstützt.

b. Als weiteren (vgl. S. 690) Beleg dafür, daß man schon im Mittelalter der Incensation des Altares auch eine lustrative Bedeutung beigelegt hat, wollen wir nur eine Stelle aus Innocenz III. anführen, welcher sagt: Praeter mysticam rationem ob hoc etiam incensatur altare, quatenus ab eo omnis nequitia daemonis propellatur; fumus enim incensi valere creditur ad daemones effugandos (l. c. II. 17); dieselben Worte wiederholt Durand in seinem Rationale lib. IV. c. 10. n. 5. Die Griechen, mögen sie den Altar, oder die Heiligenbilder, oder Personen beräuchern, thun es stets in Kreuzesform[4]; Goar, der gründliche Kenner der griechischen Liturgie, äußert sich speciell über diese Anwendung der Kreuzesform bei der Altarincensation gewiß mit Recht also: In suffumigatione altaris *signum crucis* adhibetur, ad ecclesiam et *fideles expiandos abigendosque daemones*, quos fumus sacer ejusque cruciformis ductus ab altari extricat (Euchology. pag. 106). Auch bei der Leichenfeier wenden die Griechen Weihrauch an, und vor Beginn der feierlichen Vesper wird bei ihnen jedesmal auch in der Vorhalle der Kirche, wohin man früher die Leichen beerdigte, liturgisch geräuchert und zwar nach Balsamons Erklärung: ut thure

---

[1] Es lautet im officiellen römischen Missale also: Per intercessionem beati *Michaelis* archangeli *stantis a dextris altaris incensi* et omnium electorum suorum incensum istud dignetur Dominus benedicere et in odorem suavitatis accipere. Per Christum Dominum nostrum. Amen.

[2] Ueber Michael in den alt- und neutestamentlichen Schriften vgl. den gelehrten Commentar zum Brief Judä von Rampf, Sulzbach 1854, S. 223 ff.

[3] Es geschieht dieß auch, aber nicht so oft und in so charakteristischer Weise, im Officium und Messe auf die beiden Erzengel Gabriel und Raphael.

[4] Auch in Clugny und Hirschau wurden die Nebenaltäre nur in der Art beräuchert, daß man über deren Oberfläche mit dem Rauchfaß ein Kreuz machte.

incenso sepulchra, immo mortui ibi jacentes, expientur (*Goar* l. c. pag. 23). Auch in der römischen Liturgie ist die Incensation bei der Leichenfeier nicht bloß eine Auszeichnung für den Leichnam als Tempel des heiligen Geistes, oder Mahnung zum Gebete für den Verstorbenen, sowie zugleich sinnenfälliger Ausdruck dieses Gebetes, oder Symbol der odores coelestes, der Wohlgerüche des himmlischen Lebens, deren Genuß wir dem Verstorbenen wünschen, sondern sie ist auch lustrativ, so gut wie die Anwendung des Weihwassers, mit welcher die Incensation bei Abholung des Leichnames, bei dessen Einsenkung in das Grab und bei der Absolutio ad tumbam in unmittelbarer Verbindung steht. Auch die Beräucherung des Grabes, die eigentlich dem in ihm ruhenden Leichnam oder dessen Resten gilt, ist lustrativ; sie soll gleich der Besprengung mit Weihwasser dazu dienen, etwaige läßliche Sünden und zeitliche Sündenstrafen des betreffenden Verstorbenen zu tilgen. Als einen Hauptzweck der Beräucherung der Leichname bezeichnen die Mittelalterlichen: „ut omnis *immundorum spirituum praesentia arceatur*“ (*Durand* l. c. VII. c. 35; cf. *Beleth* l. c. c. 141). Nicht etwa erst im Mittelalter, sondern schon bei den Vätern treffen wir die Ueberzeugung, daß die bösen Geister, welche ja an Tod und Verwesung ihre Lust haben, mit Vorliebe bei den Leichnamen der Verstorbenen sich aufhalten und dieselben zu beunruhigen und zu mißbrauchen suchen. Schon der hl. Chrysostomus sagt bei Erklärung der Thatsache (Matth. 8, 28), daß sich die zwei besessenen Gerasener in Grabeshöhlen aufhielten, es komme dieß daher, weil die bösen Geister sich mit Vorliebe an den Gräbern aufhalten, „tum ut humanis corporibus insultent, tum ut eisdem ad nefandas praestigias abutantur“ (hom. 35 in Matth.; cf. hom. 28) [1]. Diese Ueberzeugung ist auch zu wiederholten Malen im Formulare der Benedictio coemeterii, bei welcher außer der Besprengung mit Weihwasser auch wiederholte Räucherung stattfindet, klar ausgesprochen, wenn z. B. gefleht wird: famulorum famularumque tuarum corporibus in hoc coemeterium intrantibus quietis sedem et *ab omni incursione malorum spirituum* tutelam benignus largitor tribue; und etwas später: te supplices flagitamus, ut hoc coemeterium *ab omni spurcitiae inquinamento et immundorum spirituum insidiis* custodire, mundare et benedicere digneris. Noch zu Durands Zeit wurde bei der Requiemsmesse der Altar gar nicht beräuchert, auch nicht beim Offertorium; wird ja für eine arme Seele geopfert, auf daß gnädiges Gericht über sie ergehe, und findet insofern eine Aehnlichkeit mit dem unblutigen Sündopfer des Armen (Lev. 5, 11 ff.) und dem sozusagen criminalrechtlichen Eiferopfer (Num. 5, 15 ff.) des alten Bundes statt, bei welchen ausnahmsweise, und um ihnen ein düsteres Gepräge zu geben, weder Oel noch Weihrauch angewendet werden durfte. In veteri lege prohibitum fuit, oleum laetitiae et thus suavitatis pro peccato offerri. Mors enim est vindicta peccati, unde ubi peccatum ibi tenebrae, nec debet esse laetitia ... Licet in Missa pro vivis debeant omnes (Chor und Volk) thurificari ... *in Missa tamen pro defunctis non debet thus per chorum portari, nec offerri id est altare thurificari, sed circa corpus tantum* (beim Abholen, ad tumbam, beim Begräbniß selber), *quia hoc lege prohibitum fuit* (*Durand* VII. c. 35. n. 28 sq.). Die Incensatio chori unterbleibt in signum tristitiae auch jetzt noch in der Requiemsmesse, deßgleichen die Altarincensation nach dem Staffelgebet; beim Offertorium aber werden Oblaten und Altar, ferner der Celebrans und der assistirende Bischof incensirt. Nachdem man seit dem Wegfall der Naturaloblationen mehr und mehr aufgehört hatte, die Darbringung des Incenses beim Offertorium als Opferdarbringung anzusehen,

[1] Weitere patristische Belege s. in meiner Abhandlung über die Grabessegnung im Augsburger Pastoralbl. Jahrg. 1863, S. 229 ff.

konnte gar leicht auch die Auffassung jener zwei alttestamentlichen Opfer als Typen der Requiemsmesse in Vergessenheit kommen.

c. Daß nach Ueberzeugung der Kirche dem Weihrauch durch die Segnung des Priesters übernatürliche Kräfte annex werden, und daß sofort der Weihrauchduft als geheiligte Atmosphäre lustrativ und segenbringend wirke, ergibt sich auch aus dem schönen Segnungsgebet, welches sie bei Vornahme der feierlichen Segnung eines neuen Kreuzes (cf. Append. Rit. roman.) über den Weihrauch sprechen läßt, und dessen sich der Priester wohl auch sonst, wenn er z. B. ein neues Haus, oder dämonisch infestirte Räume zu benediciren, mit Weihwasser zu besprengen und auszuräuchern hat, bedienen darf. Im erwähnten Gebete wird gefleht: dignare respicere, bene†dicere et sancti†ficare *hanc creaturam incensi*, ut *omnes languores, omnesque infirmitates atque insidiae inimici, odorem ejus sentientes effugiant* et separentur a plasmate tuo, ut nunquam laedatur a morsu antiqui serpentis, quod pretioso Filii tui sanguine redemisti. In vielen Diöcesen werden an Epiphanie die Häuser mit eigens benedicirtem Weihrauch (wie man es nennt) ausgeräuchert; in den Segnungsgebeten über den Weihrauch wird gefleht, Gott möge, wie er die drei Magier vor allen Gefahren bewahrt hat, so auch die Gläubigen, welche dieses gesegneten Weihrauches sich bedienen, gnädiglich beschirmen a cunctis adversitatibus, *et ab omnibus insidiis et nocumentis diabolicis.* Schon frühe scheinen die Gläubigen dem bei der Liturgie angezündeten Weihrauch eine höhere Kraft beigelegt zu haben, wie aus dem zweiten römischen Ordo sich erschließen läßt, welcher berichtet, daß man nach der feierlichen Lesung des Evangeliums die Rauchfässer (man hatte deren zwei beim Evangelium) an die einzelnen Altäre der Kirche getragen habe (um sie zu incensiren), und dann beisetzt: et postea (thuribula portantur) *ad nares hominum, et per manum fumus ad os trahitur;* man scheint hiernach durch die ganze Kirche hin geräuchert, und das Volk den Weihrauchduft begierig mit der Hand zum Munde herangezogen zu haben.

d. Luther hat in seiner formula Missae ausdrücklich erklärt, daß es seinen Anhängern frei stehe, bei der Liturgie Weihrauch anzuwenden oder nicht. Noch gegen Ende des 17. Jahrhunderts kam es unter den Protestanten vereinzelt vor, daß die Gläubigen bei besonderen Anlässen, z. B. in der Christnacht, nicht bloß Rauchkerzen mit in den Gottesdienst nahmen, sondern Gefäße mit glühenden Kohlen, auf welche sie Räucherwerk in solcher Menge streuten, daß ein förmlicher Nebel in der Kirche entstand, was als besonders festlich galt (Daniel II. S. 24). Dermalen ist unseres Wissens unter den orthodoxen Protestanten nirgends mehr liturgische Räucherung in Gebrauch.

Sechstes Hauptstück.

Die kirchliche Kultusstätte und ihre Einrichtung.

§ 54.

Entwickelung der Principien des christlichen Kirchenbaues aus dem Wesen des kirchlichen Kultus.

1. Gemeinsamer Kult, was der katholische seiner innersten Natur nach ist (S. 239 ff.), fordert auch eine eigene und geeignete Kultusstätte, und wir haben schon oben (S. 163 ff.) gezeigt, daß man nicht bloß im Judenthum auf specielles göttliches Geheiß, sondern selbst im Heidenthum in Kraft des Naturgesetzes diese Kultstätte in erster Reihe als Wohnstätte Gottes betrachtet habe, der in ihr in ganz besonderer Weise zu dem Zwecke gegenwärtig sei, um die λατρεία der Colenten entgegenzunehmen und gnadespendend sich zu ihnen herabzulassen („Zelt der Zusammenkunft"). Weiter haben wir dort bemerkt, daß allüberall, bei Heiden und Juden, die Kultstätte schon durch ihre Lage und Anlage (Grundriß), durch ihre äußeren Bauformen, durch ihre Einrichtung und ihren artistischen Schmuck als Wohnstätte Gottes und als Stätte religiöser Erhebung und Erbauung der Colenten charakterisirt und von allen profanen Bauten sinnenfällig verschieden gewesen sei, zudem aber noch durch einen besonderen Weiheact für immer aus dem Kreise des Profanen ausgeschieden wurde.

Was schon das Naturgesetz und die älteste Offenbarung in Beziehung auf die Kultstätte forderten, das muß sich selbstverständlich auch im Christenthum wieder finden (Matth. 5, 17), aber in höherer, vollkommenerer Weise; die christliche Kultstätte ist ja das πλήρωμα zunächst des jüdischen, in gewissem Sinne auch des heidnischen Tempels; wir werden daher bei Darlegung der Idee des christlichen Kirchengebäudes stets auch die alttestamentliche Kultstätte mit in Betracht ziehen.

2. Die Grundlinien für die christliche Kultusstätte, die unveränderlichen Principien für den christlichen Kirchenbau ergeben sich aus dem Wesen und der Aufgabe des kirchlichen Kultus; es ist dieß eine Wahrheit von der größten Tragweite, die namentlich von Protestanten, so noch neuestens von Dehio und Bezold in den Erörterungen, welche sie ihrem Atlas der kirchlichen Baukunst des Abendlandes beigegeben haben, in auffallender Weise verkannt wird.

Der von Christo angeordnete Kult ist nicht etwa bloß subjective λατρεία der Gläubigen, sondern allererst Opfer Christi, ist Gebetsthätigkeit

und Gnadenspende unseres mittlerischen Hauptes durch sichtbare Stellvertreter (S. 232 f.), und erst in zweiter Reihe ist er λατρεία der Glieder, die sich mit ihrem colere Deum engstens an das gottesdienstliche Thun des Hauptes anschließen. Da nun im centralsten aller kirchlichen Kultacte, in der Opferfeier, der verklärte Gottmensch persönlich auf dem Altar der Kultusstätte gegenwärtig wird, um opfernd und gnadespendend inmitten der Gläubigen thätig zu sein, so mußte den Christen von Anfang an ihre Kultusstätte zunächst um des Opfers und Altares willen [1] als Wohnung Gottes *in sensu eminenti* erscheinen; aber auch im liturgischen Gebet und in der Gnadenspende, die an der Kultusstätte vollzogen werden, ist der himmlische Hohepriester an derselben in besonderer Weise zugegen, da ja er durch die Liturgen betet und durch sie als seine Organe, an welche er sich geheimnißvoll gebunden hat (S. 12), Gnaden spendet in den Sacramenten und Sacramentalien. Kurz, was der Heiland droben im Himmel thut, wo er opfernd, fürbittend und gnadespendend für sein Volk thätig ist (vgl. § 14), das thut er in geheimnißvoller Weise auch auf Erden an den Kultstätten der katholischen Kirche, welche daher als der verhüllte Himmel, als der himmlische ναὸς θεοῦ (Offbg. 11, 1. 19) auf Erden erscheinen. Darin nun, daß die katholischen Kultstätten in Wahrheit Gotteshäuser, Wohnstätten Gottes, daß sie der verhüllte Himmel auf Erden sind, liegt der tiefste Grund, warum ihnen die ächte christliche Kunst, wo immer und soweit es möglich war, ein himmlisches Gepräge aufzudrücken und sie zu irdischen Abbildern des Tempels im Himmel (Offbg. 11, 19) zu gestalten suchte. Und da alles Irdische unvollkommen und vom Fluch der Sünde berührt ist (Röm. 8, 19 ff.), so lag es von Anfang an nahe, den christlichen Kultusräumen, in welchen die erhabensten Mysterien sich vollziehen, nicht bloß durch Symbolik und Kunst ein höheres Gepräge, „characterem mysticum“ (Conc. Colon.), aufzudrücken, sondern sie auch und allererst durch eigentliche Weihe, d. h. in einem mittlerischen Acte, zu verklären, durch welchen nach Entfernung alles Widergöttlichen mittelst Exorcismus und Lustration sofort übernatürliche, göttliche und darum himmlische Kräfte über die Kultusstätte durch Gebet, Salbung und Segnung herabgezogen und ihr bleibend anner gemacht werden, so daß sie — nunmehr selbst mysteriös geworden — fortan als homogen erscheint den Mysterien, die in ihr vollzogen werden [2].

[1] Wir sehen das beispielshalber an Chrysostomus, welcher den Gläubigen (36. Hom. über I Kor. n. 5) zu Gemüthe führt, das Kirchengebäude sei „Wohnung der Engel, der Erzengel, Haus Gottes, ja selbst ein Himmel“ und dann fortfährt: „willst du dieß nicht glauben? nun, so betrachte diesen Tisch (mensa Domini) und bedenke, für wen und warum er hier steht.“

[2] Naturgesetz und alttestamentliches Vorbild (Exod. 40, 9 ff.) drängten zur sogen. Kirchweihe. Freilich haben wir aus den ersten drei Jahrhunderten keine genaueren Belege dafür, daß man die christlichen Kultstätten liturgisch eingeweiht habe; aber die Thatsache, daß zur Zeit Constantins allüberall die neuerbauten Kirchen höchst feierlich, nicht etwa bloß mit Redeacten, sondern auch durch liturgische Handlungen eingeweiht wurden (Euseb. K.-G. X. 3) läßt erschließen, daß diese ἐγκαίνια nichts Neues, sondern althergebracht waren, wie denn auch Ambrosius die Einweihung der Gotteshäuser als antiquissima et ubique recepta consuetudo bezeichnet (ep. 22 ad Marcellin.). Geschichte und Erklärung des jetzigen Kirchweihritus, sowie des Ordo reconciliandi ecclesiam gehört in die specielle Liturgik (von den Sacramentalien).

Daher die Vorschrift, daß liturgischer Gottesdienst, daß speciell die Opferfeier regelmäßig nur in consecrirten oder wenigstens benedicirten Räumen (Kirchen, öffentlichen Oratorien) stattfinde; „nullibi, quam in *sacris basilicis* Domino sacrificium offerri debet" erklärt der Bischof bei der Kirchweihe. Vom Bischof, welcher in seiner Diöcese als erster Repräsentant des himmlischen Hohenpriesters erscheint, der im Kulte unter uns wohnt und thätig ist, muß vorschriftsgemäß die Genehmigung zum Bau von Kirchen und öffentlichen Oratorien erholt und müssen die Kirchenbaupläne genehmigt werden; der Bischof legt auch den ersten Grundstein zum Kirchenbau (Bened. et impositio primi lapidis; Pontif. roman.), und wenn die Kirche polluirt würde, so ist es Sache des Bischofes, sie zu reconciliiren.

3. Die Stätte, auf welche der Gottmensch persönlich hernieder kommt, ist der Altar; dieser entspricht der Kapporeth (Sühnedeckel auf der Bundeslade) im Allerheiligsten des alten Bundes, und der Raum, wo er steht, ist das Allerheiligste der neutestamentlichen Kultusstätte, ist ναὸς θεοῦ (Offbg. 11, 1. 19) im eigentlichsten Sinne des Wortes. Das Opfer, so über dem Altare dargebracht wird, ist nicht etwa bloßes Opfer der Gemeinde, sondern ist in erster Reihe mittlerischer Natur; darum dürfen mit Recht den Raum, wo die Opferstätte sich befindet, den Altarraum[1], seit ältester Zeit nur Diejenigen betreten, welche in der Ordination als sichtbare Stellvertreter des verklärten gottmenschlichen Mittlers bestellt worden sind (S. 175 f.), die Priester nämlich und die übrigen Kleriker. Die Laien sind seit Alters durch Schranken (κιγκλίδες — cancelli)[2] vom Presbyterium ausgeschlossen, und in der Regel ist letzteres auch noch durch seine höhere Lage (über Stufen steigt man aus dem Laienschiff in dasselbe hinauf, daher auch βῆμα genannt) als Raum der Liturgen charakterisirt, welche als Mittler über dem Volke stehen; und weil sie als Mittler die Stellvertreter Christi, des gottmenschlichen

[1] Da Altar und Priester correlate Begriffe sind, so bezeichnet man (vereinzelt schon in alter Zeit) den Altarraum auch als Presbyterium, weil hier die Kleriker der drei Grade, welche den einen sacramentalen Ordo des Priesterthums ausmachen (Bischof, Priester im engeren Sinne und Diakonen), ihren Platz haben (Constitt. der Apostel II. 57) und am Altare bei der Opferfeier ihren Dienst verrichten. Wo kein eigener Raum (Unterchor) für die Sänger und Kleriker der niederen Ordines war, da hatten auch diese in älterer Zeit ihren Platz im Presbyterium. Ueber den Namen Chor vgl. oben S. 544.

[2] In Consequenz der lutherischen Lehre, welche Opfer und mittlerisches Priesterthum verwirft und bloßes Laienpriesterthum annimmt, hat die Conferenz protestantischer Theologen zu Eisenach (1861) in ihren den evangelischen Kirchenbau betreffenden Thesen (These 7) ausdrücklich verboten, das Schiff vom Altarraum durch Schranken zu trennen; nur hätte sie ganz consequent sein und auch die Schranken in unmittelbarer Nähe des Altares, welche sie wohl nur aus Utilitätsrücksichten zugelassen, resp. angeordnet hat, verbieten sollen. Inconsequent ist auch Schultze, da er (a. a. O. S. 80) sagt: „den Altar unmittelbar mit Schranken zu umziehen oder auch nur den Chorraum mit Schranken abzuschließen, ist mit Unrecht als etwas Unevangelisches (= nicht Protestantisches) abgewiesen worden"; die Schranken der einen und der andern Art sind in der That unevangelisch, weil im Widerspruch mit der protestantischen Lehre vom bloßen Laienpriesterthum. Wenn man in katholischen Kirchen mitunter die Schulkinder im Presbyterium Platz nehmen läßt, so kann man dafür anführen, daß schon in altchristlicher Zeit die Neophyten (während der Oster-, resp. Pfingstwoche) der Liturgie im Presbyterium beiwohnen durften („circa altare" — „intra cancellos"; Aug. ep. 34).

Hauptes der Gemeinde sind, erscheint der Priesterraum auch äußerlich schon rücksichtlich seiner Lage und Anlage, deßgleichen in Beziehung auf Ausstattung und Schmuck als Haupt des ganzen Kultusgebäudes[1].

4. Wir haben in § 16 eingehend dargethan, daß Christus durch seine sichtbaren Stellvertreter im Kulte mittlerisch thätig sei im Interesse des Volkes, der Glieder seines Leibes, und haben daraus die Pflicht abgeleitet, daß die Glieder sich engstens an das mittlerische Haupt anschließen, daß sie bei der Liturgie in die Thätigkeiten Christi, resp. seiner sichtbaren Stellvertreter eingehen, ihr subjectives colere Deum mit der λατρεία des Hauptes zusammenschließen. Darum muß sich an der christlichen Kultstätte dem Priesterraume, wenn auch durch Schranken von ihm getrennt, ein hinreichend großer Raum unmittelbar angliedern, in welchem die Gläubigen an den im Presbyterium sich vollziehenden gottesdienstlichen Handlungen möglichst lebensvollen Antheil nehmen können. Dieser Raum hieß in alter Zeit mitunter im engeren Sinne ἐκκλησία (= Gemeinde), auch Oratorium populi vel laicorum. Damit der Zweck innigen Anschlusses an die im Presbyterium vollzogenen gottesdienstlichen Handlungen möglichst vollkommen erreicht werde, steht den Laien, wenn auch nicht der *introitus* in das Sanctum Sanctorum, so doch der Einblick in dasselbe principiell offen, wodurch nicht ausgeschlossen ist, daß trotz der Zerreißung des typischen Vorhanges beim Tode Christi (Matth. 27, 51; vgl. Hebr. 10, 20) doch zu gewissen Zeiten und aus besonderen Gründen den Laien der Einblick in den Priesterraum als das neutestamentliche Allerheiligste und resp. der Anblick des Altares durch Vorhänge entzogen werde[2].

---

[1] Schon in den Katakomben findet man den Altarraum erhöht, deßgleichen Spuren von Steingittern vor demselben. Ganz im Einklang mit der altkirchlichen Praxis schreibt das Prager Concil von 1860 vor: ut *pavimentum* chori sacerdotalis sive *presbyterii solo ecclesiae altius* exstruatur, ita, ut locus iste ter sanctus *non tantum cancellis* septus ab ecclesiae navi separetur, sed per scalam quoque eminentiorem ipsius sanctuarii majestatem commonstret. Gradus autem ad chorum ponantur tres (fig. Ss. Trinit.) vel quinque (sign. 5 vulnera) vel septem (7 sacramenta, 7 ordines). Als man anfing, außer dem Hochaltar im Presbyterium auch sogen. Neben- oder Seitenaltäre zu errichten, sei es in den Seitenapsiden oder an eingezogenen Strebepfeilern der Seitenschiffe oder in eigenen Kapellen, da gab man auch diesen Altären möglichst eine erhöhte Lage und charakterisirte sie als Sanctum Sanctorum durch Schranken, mit denen man sie umgab.

[2] Hieher gehören die sogen. Tetravelen, Vorhänge zur Verhüllung des Altares in actu tremendi sacrificii, die übrigens niemals allgemein gebräuchlich waren und bald ganz verschwanden. Im Orient begegnen wir seit dem Bilderstreit der sogen. Ikonostasis (an ihr das Bild der Annuntiation und verschiedener Heiligen) mit ihren drei Thüren, an welchen während der heiligsten Handlung Vorhänge vorgezogen werden. Im Mittelalter hängte man vielfach in der Fastenzeit zwischen Schiff und Altarraum das Hungertuch (so genannt, weil nur diebus *jejunii*, nicht auch am Sonntag angewendet) auf, und zwar aus dem Grunde, weil in der Quadragesima die Gläubigen sich als Sünder, als Büßer betrachten, die eben als solche unwürdig sind, das Abbild des himmlischen Allerheiligsten zu schauen (*Rupert. Tuit.* de divin. off. IV. 9). Auch bei der Kirchweihe wurde während der reconditio reliquiarum solch' ein Vorhang zwischen Schiff und Presbyterium aufgezogen; übrigens waren das lokale Gebräuche, und seitdem wir allgemein verbindliche Rubriken für die Liturgie haben, ist von solch' einer Verhüllung des Presbyteriums nichts mehr zu finden. Auch die mittelalterlichen Lettner machten vielfach dem Volke den Einblick in's Presbyterium nahezu unmöglich, und ist daher ihr Wegfall vom liturgischen Standpunkt aus meines Erachtens nicht zu bedauern;

Der Raum des Gotteshauses nun, welcher dem gläubigen Volke zugewiesen ist, entspricht dem Vorderraum der alttestamentlichen Kultusstätte, dem sogenannten Heiligen, das mit dem Allerheiligsten unter einem Dache sich befand, in Verbindung mit demselben die eine Wohnung (Gottes), das eine „Zelt der Zusammenkunft“ ausmachte und von ihm nur inwendig durch einen Vorhang getrennt war. Diese eine, aber zweigetheilte Wohnung Gottes im mosaischen Kulte hat ihre Erfüllung zunächst im himmlischen ναός, in der himmlischen σκηνή erhalten, in welche der verklärte Hohepriester in der Himmelfahrt einging und welche im Hebräerbriefe sowohl (8, 2) als in der Apokalypse (11, 1. 19) gleich der mosaischen „Wohnung Gottes“ als zweitheilig, somit als Heiliges und Allerheiligstes dargestellt ist[1]. Die eine Abtheilung dieser himmlischen σκηνή enthält den Altar (Offbg. 11, 19 ist bei κιβωτός wohl an Kapporeth als Sühnstätte = Altar zu denken), an welchem der melchizedekische Hohepriester sein himmlisches Opfer, das mit dem Kreuzopfer identisch ist, darbringt, während die andere als Raum für die προσκυνοῦντες, d. i. für die seligen Theilnehmer am himmlischen Opfer erscheint (Offbg. 11, 1). Da nun die christlichen Kultstätten, sofern in ihnen der Heiland in der heiligen Messe sein himmlisches Opfer in mysterio vollzieht, der verhüllte Himmel, das himmlische templum auf Erden sind, so müssen sie consequent auch zweitheilig sein, müssen einen eigenen Raum für den Altar (Allerheiligstes) und einen eigenen für die προσκυνοῦντες haben (Heiliges), beide aber müssen unter einem Dache, in einem Gebäude beisammen sein, welches eben die Wohnung Gottes auf Erden ist. In diese gehören auch die Gläubigen; denn sie haben schon ein ganz reales Anrecht auf den Himmel, ja sie sind als Gerechtfertigte in Christo bereits verhimmlischt, von Gott durchwohnt, sind templa Dei und haben eben deßhalb mit Recht ihren Platz im einen Gotteshause, und zwar in jenem Theile desselben, welcher dem Heiligen des himmlischen Tempels (Offbg. 11, 1) entspricht[2]. Da aber die Gläubigen gleich-

um doch dem Volke den unmittelbaren und lebensvollen Anschluß an die Opferfeier zu ermöglichen, baute man damals außerhalb des Lettners und resp. unter demselben einen sogen. Laienaltar (Kreuzaltar, weil unter dem Kreuze des Triumphbogens stehend).

[1] Im Hebräerbrief bezeichnet Paulus den zur Rechten Gottes in den Himmeln erhöhten Hohenpriester als λειτουργὸς τῶν ἁγίων καὶ τῆς σκηνῆς τῆς ἀληθινῆς; τὰ ἅγια an dieser Stelle ist nach sicherster Deutung das Gegenbild des alttestamentlichen Allerheiligsten, also nur eine Abtheilung des gesammten himmlischen ναός, während σκηνή den letzteren als Ganzes einschließlich der zweiten Abtheilung, also die ganze Wohnung Gottes bezeichnet. Deutlich sind Offbg. 11, 1 am himmlischen ναός zwei Abtheilungen unterschieden, Altarraum und Raum für die προσκυνοῦντες. Ein Vorhang zwischen dem ersten und zweiten Raum im Himmel ist nirgends erwähnt, wohl mit Rücksicht auf Matth. 27, 51. Wiewohl der Himmel nicht raumlos ist, werden wir doch, wenn von verschiedenen Abtheilungen desselben die Rede ist, zunächst an Zuständlichkeiten zu denken haben, an den Zustand absoluter Gottesnähe, in den Jesu verklärte menschliche Natur einging (Allerheiligstes), und an den Zustand relativer Unio cum Deo, wie er der Creatur zu Theil geworden (Heiliges).

[2] So gewiß alle Gläubigen als Getaufte ein Anrecht auf den Himmel, auf das himmlische Vaterhaus haben (Röm. 8, 17—18), so unzweifelhaft haben alle Angehörigen einer Pfarrei auch Anspruch auf einen Platz im Schiff ihrer Pfarrkirche, um da im Kulte als Glieder mit ihrem verklärten Haupte pflichtgemäß zusammenkommen, an dessen liturgisches Thun sich ungestört anschließen zu können. Daraus ergibt sich von selbst die Forderung, daß die Raumverhältnisse der Kirchen sich nach der Zahl und den reli-

wohl nur christiani, nicht Christuse, da sie nur Glieder des mystischen Leibes Christi und daher von Christus als dem Haupte tief innerlich verschieden sind, da sie noch unverklärt auf Erden weilen und eben darum noch fort und fort der mittlerischen Priester- und Opferthätigkeit Christi durch seine sichtbaren Stellvertreter bedürfen, so ist mit Recht im irdischen Gotteshaus zwischen ihnen und denjenigen, welche Christum repräsentiren, zwischen dem Gemeinderaum und dem Altarraum eine sichtbare Grenze gezogen[1].

5. In den apostolischen Constitutionen (II. 57) wird das ganze Kirchengebäude als Schiff bezeichnet, resp. mit einem Schiffe verglichen[2], dessen Steuermann der sichtbare Stellvertreter Christi, der Bischof ist, dessen Steuerleute die Priester und Diakonen sind. Da auf einem Schiffe der Steuermann und die übrigen mit der Leitung betrauten Personen in der Regel einen besonderen und höher gelegenen Platz haben, als die Mitfahrenden, so lag es nahe, das ganze Kirchengebäude mit seinen zwei Haupträumen, dem einen höher gelegenen für Bischof[3] und Klerus und dem anderen für das Volk, einem Schiffe zu vergleichen, um so mehr, da man schon frühe (auf Denkmälern und in der Literatur) die Kirche Christi als die Gesammtheit von Hierarchie und Gläubigen unter dem Symbol eines Schiffes darstellte, welches die Gläubigen über das stürmische Meer dieser Welt hinüberträgt in den Hafen der himmlischen Seligkeit; als solch' rettendes Schiff erweist sich die Kirche ganz besonders in ihrer Liturgie, wo Steuerleute (Liturgen) und Mitfahrende speciell zu dem einen Zwecke thätig sind, auf daß Alle siegreich den Port des ewigen Lebens erreichen. Die Bezeichnung des Gemeinderaumes für sich allein als Schiff (Laienschiff) ist apotiorisch, sofern den Mitfahrenden eben der Raum, in welchem sie sich befinden, als das rettende

---

giösen Bedürfnissen der zugehörigen Gläubigen richten, aber auch den Bedürfnissen der Liturgen für eine ritusgemäße Ausführung der liturgischen Handlungen entsprechen sollen, zu welchen auch Processionen u. dgl. gehören (vgl. die einschlägigen praktischen Notizen bei Heckner § 33. 34). Sehr weise verordnet das Prager Concil von 1860, daß man bei Neubauten von Kirchen gleich anfänglich auch auf die Möglichkeit einer späteren Erweiterung reflectire: ut in eligenda area (Bauplatz) ampliandae quoque serius fors structurae provida ratio habeatur (Coll. Lac. V. 525).

[1] Ausdrücklich verbietet bereits das Concil von Laodicäa (can. 19) den Laien den Eintritt in den Altarraum, und der hl. Ambrosius wies den Kaiser Theodosius aus demselben hinaus; durch das Trullanum jedoch (can. 69) wird auf Grund uralter (?) Ueberlieferung dem Kaiser Zutritt in's Presbyterium gewährt. Dementsprechend verordnet noch die Maroniten-Synode auf dem Berge Libanon (1736): Nulli omnium liceat, qui quidem sit in laicorum numero, inter septa altaris ingredi, nequaquam tamen eo prohibita potestate et auctoritate *imperiali*, quandoquidem voluerit creatori dona offerre, ex antiquissima auctoritate (Collect. Lacens. II. 349). Cf. Caerem. episc. I. c. 13. n. 13.

[2] „Das Haus der Versammlung soll einem Schiffe gleichen. In der Mitte (des Priesterraumes) soll der Thron des Bischofes stehen, zu seinen beiden Seiten sitze die Priesterschaft; die Diakonen sollen stehen, leicht gekleidet, denn sie gleichen den Matrosen und den Ruderknechten. Sie haben dafür zu sorgen, daß sich das Volk in den übrigen Räumen ruhig und mit Anstand versammle und Platz nehme; die Frauen sollen getrennt (von den Männern) sitzen und Stillschweigen beobachten."

[3] In bischöflichen Kirchen, wo der bischöfliche Stuhl an der östlichen Wand des Chores stand, erschien der Bischof, auf seiner erhöhten cathedra sitzend, so recht augenfällig als der eigentliche Steuermann im Schiffe.

Schiff, als Schiff κατ' ἐξοχήν erscheint. Wenn man von mehreren (drei oder fünf) Schiffen eines Kirchengebäudes redet, so kann das nur den Sinn haben, das eine Schiff umfasse mehrere in gleicher Ebene gelegene Abtheilungen.

6. Schon in der Paulinischen Forderung, daß beim Gottesdienste Alles *honeste* et secundum ordinem geschehen solle (I Kor. 14, 40) lag eingeschlossen, daß die Gläubigen bei der gottesdienstlichen Feier, wo man sich ja auch das osculum pacis gab, nach Geschlechtern getrennt sein müssen[1], daß zu diesem Zwecke das Schiff entlang ein leerer Raum oder eine irgendwie trennende Schranke sich finde, die um so natürlicher als Längenbalken eines Kreuzes erschien, wenn man den Priesterraum mit dem Altar als vorspringenden Kopfbalken und die Grenzscheide zwischen Presbyterium und Schiff als Querbalken des Kreuzes betrachtete. Der Gedanke, im Grundriß der christlichen Kirche das Kreuz zu finden, resp. zur Darstellung zu bringen, lag um so näher, als ja der gesammte Kult das Kreuz zur Grundlage und zum Mittelpunkt hat; auf dem Altare vollzieht sich geheimnißvoll das eine Kreuzesopfer, an welches sich die Gläubigen als Mitgekreuzigte mit Christo (Röm. 6, 6) in ihrem ganzen subjectiven Kult anschließen und welches Quell aller Gnade ist, die im Kulte durch Sacramente und Sacramentalien vermittelt wird; die Predigt sodann, welche in Verbindung mit der Liturgie im Gotteshaus gehalten wird, ist das Wort vom Kreuze (I Kor. 1, 18); kein Wunder daher, daß schon frühe (nachweislich seit Constantin) die Kultstätten in Form des Kreuzes (ἐκκλησία σταυρωτή) — des lateinischen oder des griechischen — gebaut wurden[2]. Nicht minder selbstverständlich war es für die Christen, daß sie ihre Kultstätten

---

[1] Dieser räumlichen Trennung, an der die Kirche im Orient und Occident fortan thunlichst festhielt, begegnet man schon in den Katakombenkirchen (Kraus, Encykl. I. S. 116); ausdrücklich vorgeschrieben ist sie bereits im zweiten Buche der apostolischen Constitutionen (c. 57), wo auch bemerkt ist, daß zu dem Raume der Männer und dem der Frauen je eigene Eingänge führen; Augustin (de ctv. II. 28) betont den Götzendienern gegenüber, daß die Christen in ihren Kirchen zusammenkommen „casta celebritate, *honesta utriusque sexus discretione*"; und aus Chrysostomus ersehen wir, daß die Männer in den Kirchen von den Frauen durch eine förmliche Scheidewand (σανίσι) getrennt waren. Wie aus dem zweiten römischen Ordo (n. 8), dann aus Amalarius, Micrologus und den späteren liturgischen Schriftstellern des Mittelalters zu ersehen ist, befanden sich im Abendlande die Männer auf der Süd-, die Frauen auf der Nordseite, nach Durand (ltb. I. c. 1. n. 46) zum Zeichen, daß die Männer als der stärkere Theil einer größeren Hitze (Süden) der Leidenschaften ausgesetzt seien, als die Frauen. Das Prager Concil von 1860 bezeichnet es als tradttio vetustissima, ut navts pars australts masculorum statioui, femints vero pars borealts assignetur. In manchen Kirchen waren die Frauen im hinteren, die Männer im vorderen Theile des Schiffes.

[2] Der hl. Karl Borromä führt den Brauch, die Kirchen in „forma crucis" zu bauen, auf die Apostelzeit zurück und gibt der Kreuzform entschieden den Vorzug vor der Rotunde, welche letztere übrigens gleich dem Achteckbau auch ein Kreuz, aber ein griechisches, im Grundriß umschließt. Auch das Prager Provinzialconcil von 1860 empfiehlt dringend für Kirchenbauten die forma, quae *crucis*, in qua salus mundi pependit, *speciem quandam exhibet* et positis duabus ab utroque latere capellis ad stmilttudinem brachtorum productis *forisque* pro rattone archttecturae *prominentibus* stgnificando crucis mysterto optime inservit (Coll. Lac. V. 525). Selbst die Protestanten sprechen sich neuestens entschieden für Kreuzesform aus (Schultze a. a. O. S. 25. 52. 135).

nach Osten hin, d. i. so erbauten, daß Altarraum und Altar gegen Osten zu liegen kommen; beteten ja die Gläubigen, wie S. 605 ff. gezeigt wurde, seit ältester Zeit stets nach Osten, wo daher auch die Opferstätte liegen mußte, auf die beim Gottesdienst Auge und Herz der Gläubigen gerichtet sind! Christum, den *Oriens* ex alto (Luk. 1, 78), dachte man sich beim Consecrationsact der Messe nicht als vom Westen, sondern als vom Osten herniederkommend, von wo die Gläubigen auch seine Ankunft zum Gericht erwarten. Die Orientirung der Kirchen (versus orientem *aequinoctialem*) auf die Apostel zurückführend, verlangt das mehrerwähnte Prager Provinzialconcil, daß dieselbe überall eingehalten werde, nisi inevitabiles loci circumstantiae aliter urgeant.

7. Am Salomonischen Tempel sowohl als am Herodianischen waren dem eigentlichen Tempelhaus (Heiliges und Allerheiligstes) entlang Gemächer (παστάδες — thalami) oder Kammern angebaut, in welchen heilige Geräthe, Gewänder u. s. w. aufbewahrt wurden. Diese Aufbewahrungsräume (אצרות) bezeichnen die LXX als παστοφόρια εἰς τὰς ἀποθήκας οἴκου κυρίου (I Chron. 28, 12; cf. Ezech. 40, 17). Auch für den neutestamentlichen Kult, für die eigentliche Opferfeier sowohl als für die Agapen, waren von Anfang an heilige Gefäße und Geräthe, deßgleichen waren, wie später gezeigt werden soll, eigene Gewänder für die Liturgen, sodann Bücher für die liturgische Lesung nothwendig, welch letztere bis in die Apostelzeit hinaufreicht. Gar bald mußte sich daher das Bedürfniß nach einem in nächster Nähe des Priesterraumes befindlichen Lokale geltend machen, in welchem die verschiedenen Kultrequisiten aufbewahrt werden und die Liturgen sich ankleiden konnten u. s. w.; solch einen Aufbewahrungsraum als παστοφόριον zu bezeichnen, hatte man schon in den oben angeführten Stellen der Septuaginta hinreichend Veranlassung. Bereits die apostolischen Constitutionen (II. 57) schreiben vor, daß an der Kirche gegen Osten zu (also am Priesterraum) auf beiden Seiten Pastophorien angebracht seien, und bemerken (VIII. 13), daß am Schluß der Opferfeier die Ueberbleibsel vom Consecrirten durch die Diakonen[1] in die Pastophorien getragen werden. Bei Paulinus von Nola führen diese beiden Aufbewahrungsräume (in dem rechts an der Apsis wurde die Eucharistie — veneranda penus — aufbewahrt) den Namen *Secretaria* (ep. 32. n. 16); die Bezeichnung Secretarium wurde nachmals (vgl. die römischen Ordines) im Abendlande für die in Rede stehenden Räume gemeinüblich; auch als Sacrarium, Salutatorium und später gewöhnlich als Sacristia hat man sie bezeichnet (vgl. des Näheren *Georgi* de liturg. rom. Pontif. I. pag. 61—76). Wiewohl zum Kirchengebäude gehörig, wird die Sacristei (das Gleiche gilt vom Kirchthurm) doch nicht in dem Sinne als integrirender Bestandtheil der Kirche betrachtet, daß jene sündhaften Acte (effusio sanguinis vel seminis), welche Pollution der Kirche nach sich ziehen, diese Wirkung auch dann hätten, wenn sie nicht in ipsa ecclesia, sondern nur in der Sacristei verübt werden.

Sehr eingehend handeln von der Sacristei die Acten der neuesten Prager Provinzialsynode (Coll. Lac. V. 541 sqq.), deren einschlägige Decrete klar ersehen lassen, daß die Sacristei wichtig und der Pfarrer in seiner Eigenschaft als Ostiarius zur „fidelissima cura“ in Beziehung auf dieselbe verpflichtet sei. Sie

[1] Nur die Diakonen, nicht auch die Subdiakonen durften das Pastophorium betreten, weßhalb es im Orient auch Diaconicum heißt.

soll entsprechend groß, trocken, zu diesem Zwecke wo möglich nach Süd oder Ost gelegen, der Kirche nicht ein-, sondern angebaut, hell und leicht zu lüften sein. Von den fest verschließbaren Sacristeikasten soll einer (an welchem die Paramente angelegt werden) altarähnlich eingerichtet, über ihm ein Crucifixbild und an ihm auf Täfelchen der Name des Kirchenheiligen und des Diöcesanbischofes angebracht sein. „*Armaria paramentorum* sic constructa, ut sacra indumenta potius *suspensa* asservari queant, prae caeteris (nämlich den zum Legen eingerichteten) commendamus, dummodo vero sat ampla sint adeo, ut vestes nullo modo rugis laedantur, quod et alias maxime cavendum est." Auch ein eigener Schrank zum Aufbewahren der liturgischen Bücher soll sich in der Sacristei befinden, ein Genuflexorium für den Priester zum Acceß- und Receßgebete, ferner eine (steinerne, kupferne oder zinnerne) Piscin nebst zwei Manutergien (uno pro solis sacerdotibus, altero pro ministris)[1] und ein Weihwassergefäß an der Thüre, welche aus der Sacristei in die Kirche führt; auch ein Beichtstuhl für Harthörige darf in der Sacristei placirt werden; sehr nachdrucksam schärft genanntes Concil ein, daß auf Stillschweigen und erbauliches Verhalten Seitens der Meßner und Ministranten in der Sacristei gedrungen werde, worin selbstverständlich die Priester mit gutem Beispiele vorangehen müssen.

8. Die mosaische Kultusstätte hatte außer der „Wohnung" oder dem eigentlichen Hause Gottes auch einen Vorhof; diesem entspricht in der Apokalypse (11, 1) die αὐλὴ ἡ ἔξωθεν τοῦ ναοῦ und im christlichen Kirchenbau die Vorhalle des Gotteshauses. Schon frühe ergab sich das Bedürfniß nach einer solchen Vorhalle, nach einem eigenen Raume für diejenigen, welche noch nicht oder nicht mehr zur kirchlichen Gemeinde gehörten, entweder weil sie noch nicht getauft oder weil sie als Getaufte in Folge schwerer Sünden von der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen worden, die aber das Verlangen nach Aufnahme resp. Wiederaufnahme in die kirchliche Gemeinschaft hatten und es dadurch bethätigten, daß sie mit den Gläubigen zur Zeit des Gottesdienstes zur Kultusstätte kamen; es sind das die Katechumenen und die öffentlichen Büßer (einschließlich der Energumenen). Weil die Liturgie gottesdienstliches Thun des mittlerischen Hauptes im engsten Zusammenschluß mit den Gliedern seines mystischen Leibes ist, durften selbstverständlich diejenigen, welche noch nicht oder nicht mehr Glieder am Leibe Christi sind, an der eigentlichen Liturgie (Opferfeier, liturgisches Stundengebet, Sacramentenspendung) nicht theilnehmen; Katechumenen und Büßer (der drei unteren Grade) mußten nach der Predigt und ebenso bei der morgendlichen (Laudes) und abendlichen (Vesper) liturgischen Gebetsversammlung vor Beginn des Gebetes der eigentlichen Gläubigen den Platz, welchen sie bis dahin zu hinterst im Gemeinderaum des Kirchengebäudes innegehabt, verlassen und sich während der Dauer des liturgischen Gottesdienstes außerhalb der Kirche aufhalten. Da befand sich nun in altchristlicher Zeit, unmittelbar an die Kirche angebaut, die für Katechumenen und Büßer bestimmte Vorhalle (πρόναος, αὐλή), auch porticus genannt, weil sie bei größeren Kirchen aus Säulengängen bestand, die einen unbedeckten freien Platz (für die χειμάζοντες) umschlossen, der vielfach mit Bäumen bepflanzt war, woher die Bezeichnung des Vorraumes als paradisus

[1] In Belgien findet man über dem einen Handtuch angeschrieben: ante Missam, über dem andern post Missam (vgl. S. 617), und besteht der Brauch, daß der Ministrant dem zum Altare schreitenden Priester vor dem Austritt aus der Sacristei Weihwasser reicht.

sich erklärt. Inmitten dieses freien Platzes war ein Brunnen (cantharus), an welchem die Gläubigen sich vor dem Eintritt in's Gotteshaus die Hände wuschen, um dem Verlangen, (moralisch) reine Hände beim Gebet zu erheben (I Tim. 2, 8), symbolischen Ausdruck zu geben (vgl. S. 616). Dermalen besprengen sich die Gläubigen beim Eintritt in die Kirche mit geweihtem Wasser, eine Besprengung, die, in reuiger Stimmung vollzogen, nicht bloßes Symbol ist, sondern auch läßliche Sünden tilgt (S. 618). Behufs dieser Selbstbesprengung sollen sich im Schiffe der Kirche, nahe an den Thüren, Weihwassergefäße befinden (vgl. über sie Jakob § 57). Mit dem Verfall des Katechumenates und der öffentlichen Kirchenbuße hing es zusammen, daß die Vorhallen nach und nach immer kleiner wurden und schließlich vielfach ganz in Wegfall kamen[1], was aber zu bedauern ist, da wenigstens bei Pfarrkirchen für die Vornahme der sogenannten Katechumenatsacte in der Taufliturgie (bis zum Ingredere in templum Dei) eine Vorhalle, vom Volk auch „Vorzeichen" genannt, vorhanden sein sollte, wie ich im Augsburger Pastoralblatt, Jahrgang 1862, S. 144, des Näheren begründet habe. An den Kirchen der Griechen ist regelmäßig ein porticus vel vestibulum vorhanden (Coll. Lacens. II. 348), mitunter auch noch inner der Kirche rückwärts ein vom Gläubigenschiff abgesonderter Raum (νάρθηξ; *Goar* pag. 10); der hl. Karl Borromä und noch neuestens das Prager Concil fordern gleichfalls ein atrium oder vestibulum. Eine Vorhalle, in welcher die Katechumenatsacte vorgenommen werden konnten, hatten in alter Zeit auch die Taufkirchen, in welchen am Char- und Pfingstsamstag die feierliche Taufe gespendet wurde und von denen in § 61 des Näheren die Rede sein wird.

9. Weil der Mensch schon von Natur aus seinen Gott in der Höhe sucht, haben bekanntlich die Heiden nicht bloß von „Götterbergen" geredet, sondern auch ihre Kultstätten, als Wohnungen Gottes, mit Vorliebe auf Anhöhen errichtet. Wiewohl die heiligen Schriften an zahlreichen Stellen gegen den „Kult der Höhen" eifern, hat doch Abraham sein großes typisches Opfer auf einem Berge dargebracht (Gen. 22, 2 ff.) und wurde der erste Jehova-Altar im heiligen Lande Seitens der Israeliten auf dem Berge Ebal errichtet (Deut. 27, 4 ff.). Von einem Berge (Sinai) herab hatte Gott seinem Volke die Bundesoffenbarung gegeben, auf dem Berge Sion hat David die mosaische Kultusstätte aufgeschlagen und hat in ihr auf diesem Berge Gott Wohnung genommen, weßhalb auch der Sionsberg kurzweg „Gottesberg" (Ps. 67, 18) heißt und der Ausdruck „den Berg Gottes besteigen" soviel bedeutet, als an die Kultusstätte gehen, um Gott Opfer zu bringen und ihn anzubeten (Psalm 14, 1). Auf einem Berge, auf dem Sionsberge, wo nach der Tradition das Cönaculum lag[2], hat der göttliche Heiland das eucharistische Opfer und mit

[1] Dem Brunnen, welcher im paradisus und resp. in der Vorhalle sich befunden hatte, begegnet man im Mittelalter nicht selten im Schiff der Kirche selber, so z. B. im Dome zu Regensburg, in Straßburg, Ulm; vgl. histor.-polit. Blätter Bd. 98. S. 184.

[2] Dasselbe wird noch jetzt in Jerusalem auf dem Sionsberg gezeigt (vgl. Sepp, Jerusalem und das hl. Land I. S. 404). Nach Angabe des hl. Lukas (22, 12) war es ein großer, im oberen Stockwerk (ἀνάγαιον = ἀνώγεον) gelegener Speisesaal und sonder Zweifel identisch mit dem ὑπερῷον, mit jenem im oberen Stockwerke gelegenen Saale, in welchen die Apostel nach der Himmelfahrt zurückkehrten (Apg. 1, 13) und wo sie den heiligen Geist empfingen (2, 1). Nach dem Vorbilde des Herrn feierten die ersten Christen

demselben den neutestamentlichen Kult eingesetzt, auf einem Berge (Calvaria) das Kreuzesopfer vollbracht; daher mußte sich den Christen, zumal im Rückblick auf das alte Testament, gleich von Anfang an der Gedanke nahe legen, auch ihre Kult- und Opferstätten, soweit thunlich, auf Anhöhen zu erbauen; und wirklich schreibt schon Tertullian (adv. Valentin. c. 3) ganz allgemein: nostrae columbae domus (= Kirche) simplex *in editis* semper et apertis *ad lucem* (Osten). Auf einem Berge erbaut, erscheint die christliche Kultstätte nicht bloß als „Stadt auf dem Berge", zu der die Völker hinaufziehen (Mich. 4, 2), sondern auch als Abbild des himmlischen Tempels, der nach der Darstellung des Hebräerbriefes (12, 22) und der geheimen Offenbarung (14, 1) auf dem Berge, auf dem überirdischen Sionsberge gelegen ist[1].

„Wer nicht in der plattesten Ebene wohnt", schreibt Kreuser (I. S. 75), „die keine Erhöhung zuläßt, oder wer die Veitskirche auf dem Hradschin zu Prag, die Kirchen von Meißen, Oppenheim, Basel, Brünn, Zürich und überall in der Welt gesehen hat, der hat wohl von selbst schon die Bemerkung gemacht, daß die Kirchen gewöhnlich Luginslande sind und wo möglich auf Anhöhen mehr oder weniger erhaben liegen." Besonders gerne hat man berühmte Wallfahrtskirchen auf Anhöhen und Berge gebaut. Uebrigens muß die symbolische Rücksicht dem Interesse des Kultbesuches, der auch älteren und gebrechlicheren Leuten ermöglicht sein muß, dem praktischen Bedürfnisse weichen, zumal wenn es um Pfarrkirchen sich handelt. Mit Berufung darauf, daß es seit Apostelzeiten Brauch sei, die Kirchen aus symbolischen Gründen „in edito seu quodammodo prominenter" zu erbauen, schreibt das Prager Provinzialconcil vor: Ecclesiarum, quae nonnisi in plano condi poterunt, fundamenta saltem *super planitiem eleventur ita, ut per aliquot gradus numero tamen impares ascensio fiat ad aedis pavimentum* (Coll. Lac. V. 525).

10. Daß die Wohnstätten Gottes vom Lärm der Welt möglichst abgesondert sein müssen, fühlten auch die Heiden; daher grenzten sie den Raum, auf welchen der eigentliche Gottesbau (aedes) zu stehen kommen sollte, von den Wohnungen der Menschen und vom Gewühl des Alltagslebens ab, und zwar durch eine Umfassungsmauer. Zunächst hieß der ganze in solcher Weise abgegrenzte Bezirk templum (von τέμνειν — abschneiden, abgrenzen), ein Name, welcher sodann in einem engeren Sinne auch auf das in ihm befindliche Haus der Gottheit selber übertragen wurde. Die „Wohnung Gottes" an der mosaischen Stiftshütte und am Salomonischen Tempel war

die Eucharistie mit Vorliebe im Oberstockwerk der Häuser (Apg. 20, 9; vgl. 9, 39), wovon später noch die Rede sein wird; das hat vielleicht mit Einfluß geübt, die selbständigen Kultstätten auf erhöhte Stellen zu bauen.

[1] In dem himmlischen Jerusalem, das am Ende der Zeiten auf die Erde herabsteigen wird, ist nach Offbg. 21, 22 gar kein Tempel mehr, sondern ist Gott selber und das Lamm der Tempel, d. h. in dem Zustand der künftigen Vollendung, auf der verklärten Erde, zu welcher der neue Himmel, das himmlische Jerusalem herabgestiegen ist, verkehren die Verklärten auf's Unmittelbarste mit Gott, und gibt es auch kein mittlerisches Opfer mehr. Im Kirchweihritus (bei der Salbung von zwölf Stellen mit Chrisma) und in der Lection des Kirchweihfestes ist die Stelle Offbg. 21, 2—5 in sensu accommodato zu nehmen und von einer Unterscheidung der civitas und des templum im Himmel ganz abzusehen; die Stelle will dort lediglich besagen, daß im geweihten Gotteshaus sich himmlische Mysterien vollziehen, daß in demselben Gott in besonderer Weise unter den Menschen wohne und sie erquicke, und daß insofern der Himmel sich zur Erde geneigt habe, die Kirche der Himmel auf Erden sei, domus Dei et porta coeli.

schon durch den Vorhof, resp. die Vorhöfe, welche selbst wieder umschlossen waren, vom Bereiche des Profanen hinlänglich abgeschlossen. Daß man auch christlicherseits, sobald es thunlich war, das Gotteshaus umfriedete, ersehen wir aus Eusebius, welcher (K.-G. X. 4) berichtet, bei Erbauung der Kirche von Tyrus sei ein großer Raum als Tempelbezirk abgegrenzt und rings mit einer Mauer umgeben worden, so daß ein völlig geschützter Raum (ἕρκος) entstand, innerhalb dessen die Kirche lag, welche Eusebius genau beschreibt. Noch jetzt und durch's ganze Mittelalter hatten, wenigstens auf dem Land, die Kirchen zumeist ihren mit einer Mauer umgebenen Kirchhof, und in den Städten sah man doch möglichst darauf, daß die Kirchen nicht an die gewöhnlichen Wohnhäuser angebaut waren, sondern von allen Seiten freistanden und einen Umgang ermöglichten. Unter Berufung auf die Sitte unserer Ahnen ordnet das jüngste Prager Concil in fraglichem Betreff sehr weise an: Ut ecclesiae quoad situm *insulae quamdam speciem* repraesentent, et proinde non tantum procul omnino a clamosis sordidisque domibus erigantur, sed passim a quibuscunque aedibus aliquantum dissitae sint ac prorsus separatae. Quodsi vero *clericorum* vel *aedituorum* habitacula potissimum propter sacrae supellectilis custodiam penes ipsam ecclesiam aedificantur, cavendum est, ne istiusmodi domus structura prospectum ac decorem domus Dei impediat vel offendat.

11. Hatte man in altchristlicher Zeit die Leichname der im Kirchenfrieden verstorbenen Gläubigen entweder in unterirdischen, verborgenen (cryptae — Grüfte) Grabkammern (catacombae), mit welchen für den Zweck der Opferfeier an den Tagen des Gedächtnisses für die Verstorbenen gewöhnlich auch gottesdienstliche Räume in Verbindung standen, oder auf offen daliegenden Plätzen (areae — horti, weil mit Bäumen bepflanzt) außerhalb der Städte begraben, und diese Stätten, wo die in der Taufe geheiligten Leiber der Christen bis zum Tage der Auferstehung im Todesschlafe ruhen, Cömeterien (κοιμητήρια — Schlummerstätten) genannt, so begann man nachweislich schon im siebenten Jahrhundert, den freien Platz (area) zwischen Säulengang und Vorhalle der Kirchen (vgl. S. 713) auch als Begräbnißplatz zu benützen und so das Cömeterium in die unmittelbare Nähe der Kirche zu verlegen. Im Laufe des früheren Mittelalters scheint es schon ziemlich allgemeine Regel gewesen zu sein, den Kirchhof, d. i. den um die Kirche herumliegenden freien Raum als Begräbnißplatz für diejenigen zu benützen, welche kein specielles Recht hatten, in der Kirche selber (Bischöfe, Aebte, Patrone) oder im sogenannten Kreuzgang begraben zu werden, und da selbst in Städten die area an den Pfarrkirchen, d. i. der Kirchhof gewöhnlich Begräbnißplatz war, so begreift sich unschwer, daß „Kirchhof" und Begräbnißplatz oder Cömeterium identische Begriffe wurden; als gewöhnlich mit einer Mauer oder einer anderen Schutzwehr umgeben, nannte man den Kirchhof auch Freithof oder Frithof, d. i. eingefriedeter Raum[1], der als locus sacer

[1] Da „Friede" (= pax) mit dem mittelhochdeutschen vride = Schutzwehr, Umhegung zusammenhängt, so lag es nahe, die Bezeichnung Friedhof im Sinne von „Friedenshof" zu deuten, d. i. als Stätte, wo die Verstorbenen im Frieden der Kirche, in somno pacis ruhen. Im römischen Pontificale kommt auch die Bezeichnung *Polyandrium* vor, d. i. Stätte, wo viele Menschen begraben werden, gemeinsame Begräbnißstätte.

galt und das Asylrecht hatte, eine gefreite Stätte war. Durch das Begraben an den Kirchen oder gar in denselben war so recht anschaulich die Zusammengehörigkeit der gesammten ecclesia Dei, der streitenden, leidenden und triumphirenden Kirche ausgedrückt und war zugleich bestens dafür gesorgt, daß man der Verstorbenen nicht vergessen und gerade im Gotteshaus bei der Opferfeier die ihnen schuldige Pietät in wirksamster Weise bethätigen konnte[1]. Wie man schon in altchristlicher Zeit auf den Cömeterien eigene Kirchen (Cömetrialkirchen) für den speciellen Zweck der Opferfeier pro defunctis erbaut hatte, so geschah dieß auch später noch vielfach, und zwar nicht bloß auf den von der Pfarrkirche getrennt liegenden, sondern auch auf den sie umgebenden Freithöfen. Im Mittelalter gab man diesen Freithofkirchen, um sie zu Abbildern der Kapelle des heiligen Grabes in Jerusalem zu gestalten, vielfach die Rotunden- oder Polygonform und weihte sie dem „Seelenwäger", d. i. dem hl. Michael, der als Schutzengel des neutestamentlichen Bundesvolkes sich der Leiber (Jud. 9) und Seelen der Verstorbenen schirmend annimmt (Offert. Missae defunct.) und als Wächter (angelus custos) der Gottesäcker bestellt ist, über welche er einst als „primus archangelus" die Gerichtsposaune wird ertönen lassen (cf. Benedict. coemet.). Diese Todtenkapellen führten auch den Namen *Carnarium* (wovon das deutsche „Karner"), weil in einem kryptenartigen Unterraum derselben die ausgegrabenen Todtengebeine (ossa et carnes hominum) aufbewahrt wurden; ist auf dem Freithof keine eigene Todtenkapelle, dann sollte er wenigstens ein *Ossuarium* (Beinhaus) haben, „in quo mortuorum ossa tum ad expurganda sepulchra tum ad fidelium mentes movendas apto ordine componantur" (*Hartzh.* VIII. 566; 917).

a. Im ersten Korintherbriefe (15, 42 ff.) bezeichnet Paulus das Begraben der unscheinbaren, verweslichen Leichname der Christen als hoffnungsreiches Säen, woraus von selbst die Auffassung des Cömeteriums als eines Ackers sich ergibt. Als vasa Spiritus sancti, was sie in der Taufe geworden, als membra Christi werden die Leichname der Gerechtfertigten „sub spe resurrectionis" (Bened. coem.) in den Acker gesäet, den man im Deutschen sehr tiefsinnig als Gottesacker bezeichnet, einmal weil dieser Acker als zum Kirchengebäude gehörig und als geweiht Eigenthum Gottes ist, sodann weil der Same, welcher hier gesäet wird, nämlich die Christenleiber, Gottes Eigenthum und Heiligthum sind (I Kor. 3, 16. 17),

[1] Bei Sicard von Cremona (Mitrale I. 4) steht folgende schöne Aeußerung: Coemeterium est mortuorum *dormitorium*, nam in Christo morientes non dicuntur mortui, sed dormientes. Tribus de causis mortui *circa ecclesiam sepeliuntur:* ut orationibus fidelium ad ecclesiam venientium Domino commendentur; ut sicut mater ecclesia saeculo mortuos Christo baptismate genuit et lacte nutrivit, sic carne mortuos gremio foveat et orationibus Deo commendet; ut sicut sepeliuntur *in patrimonio Jesu Christi* (der Kirchhof gehört zur Kirche, zum Eigenthum Christi), sic sint cohaeredes ejus in regno Dei. Dazu kam die schon zu Augustins Zeit (Aug. de cura gerenda pro mortuis I. 7) weit verbreitete Ueberzeugung, daß den in der Nähe von Martyrern (und in den Altären der Kirche befinden sich überall Martyrerreliquien) Begrabenen auch eine besondere Fürbitte derselben zu Theil werde; aus solchem Grunde hatte bekanntlich Kaiser Constantin verlangt, daß er in dem von ihm erbauten „Martyrium" (Kirche) der Apostel in Constantinopel begraben werde (Euseb. vita Const. IV. 60), und wünschten im früheren und noch im späteren Mittelalter auch Laien gar sehr, in der Kirche begraben zu werden; vgl. den näheren Nachweis im „Katholik", Jahrg. 1887, I. S. 272 ff.

und endlich weil Gott auch der Säemann ist, sofern er durch seine Stellvertreter, die Liturgen[1], im Beerdigungsact die Aussaat vollzieht. Die realistische Auffassung der Rechtfertigung als geheimnißvolles Begrabenwerden und Auferstehen mit Christo und somit die Werthschätzung der Christenleiber Seitens der Kirche mußte diese fast naturnothwendig dazu führen, die Cömeterien durch einen mittlerischen Segnungsact vom Fluch der Sünde und namentlich von allen dämonischen Einflüssen zu befreien und sie durch positive Weihe zu einer würdigen Schlummerstätte für die in Christo geheiligten Leiber ihrer Gläubigen zu machen, wie dieß thatsächlich durch die im Pontificale und im römischen Rituale enthaltene Benedictio coemeterii geschieht. Schon bei Gregor von Tours geschieht einer Grabesweihe Erwähnung, und Segnungsformularien aus dem früheren Mittelalter sind uns noch erhalten. Aus **Durand** (I. 5. n. 12) ersieht man, daß zu seiner Zeit Einige der Ansicht waren, es werde zugleich mit der Kirche auch schon das anliegende Cömeterium geweiht, da im römischen Pontificale vorgeschrieben ist, daß der Bischof in consecratione ecclesiae bei der dreimaligen Besprengung der äußeren Mauern des Gotteshauses **jedesmal auch das Cömeterium mitbesprenge**; Andere dagegen hielten daran fest, daß der Kirchhof („locus triginta pedum circa ecclesiam") eigens zum Begräbnißort eingeweiht (consecrari) werden müsse. Das jetzt vorgeschriebene Weiheformular des Näheren zu erklären, ist Sache der speciellen Liturgik.

b. Aus dem Gesagten wird klar, warum der Kirchhof als „**heiliger**" Ort gilt, welcher nach kirchlichem Rechte eine Asylstätte ist (*Hartzheim* tom. VI. 161—162; VIII. 278) und als solcher nicht in's Eigenthum der Gemeinde übergehen kann; ferner ist klar, warum die Synoden in stets wiederkehrenden Verordnungen so sehr darauf dringen, daß er behufs Fernehaltung von Thieren u. s. w. eingefriedet sei, daß keine profanen Acte und Verhandlungen auf ihm vorgenommen, und daß nur Getaufte, die im Kirchenfrieden verstarben sind, auf ihm begraben werden, letzteres aus dem Grunde, weil die Nichtgetauften noch keine templa Spiritus sancti, noch nicht Glieder am mystischen Leibe Christi sind, die Excommunicirten[2] aber aufgehört haben, solche zu sein, was auch von denen gilt, welche in notorischer Todsünde dahinsterben; endlich wird es nun auch als ganz consequent erscheinen, daß die Kirche das Cömeterium als locus religiosus gleich einer Kirche für polluirbar hält und, falls wirklich Pollution erfolgt ist, auf dessen Reconciliation dringt. Der an der Kirche gelegene Gottesacker hängt, wiewohl nur Accessarium, tief innerlich mit ihr zusammen, und wird daher, wenn Pollution der Kirche eintritt, gleichfalls polluirt, während hingegen seine Pollution die der Kirche, als des Principale, nicht nach sich zieht (*Hartzh.* VIII. 278). Ungetaufte **Kinder** auf dem geweihten Kirchhof zu begraben, haben viele Synoden unter der Bedingung gestattet, daß ein eigener Raum für dieselben (durch eine Mauer) abgegrenzt sei (*Hartzh.* VIII. 566).

c. Es wäre leicht, nachzuweisen, daß in den kirchlichen Bestimmungen bezüglich des Begräbnisses in und an den Kirchen auch den **Sanitätsverhältnissen**, um derentwillen sich die moderne Staatsgesetzgebung verschiedene Eingriffe in's kirchliche Recht erlaubt hat, genugsam Rechnung getragen war und daß na-

[1] In den ersten christlichen Jahrhunderten zählten vielfach auch die Todtengräber (fossores) zum Klerus (zu den Ostiariern?).

[2] Das Begräbniß von excommunicati *tolerati* zieht die Pollution des Gottesackers auch nach canonischem Rechte nicht nach sich. Leider haben die modernen Staatsgesetzgebungen es der Kirche unmöglich gemacht, ihre Gesetze in Beziehung auf die Kirchhöfe und resp. Gottesäcker in allweg geltend zu machen; das Nähere in diesem Betreff gehört nicht in die Liturgik.

mentlich darauf gedrungen wurde, die Gräber sehr tief zu machen und regelmäßig nur einen Leichnam hineinzulegen (*Hartzh.* VII. 577). Gleich den älteren Synoden und Provinzialconcilien haben auch die neuesten, z. B. die von Gran (Coll. Lac. V. 88 sqq.), Wien (V. 190 sq.), Utrecht (V. 868 sqq.) und Prag (V. 544 sqq.) eingehende Vorschriften über die Gottesäcker erlassen. Sie sprechen gewöhnlich auch den Wunsch aus, daß sich eine Kapelle oder Kirche im Gottesacker befinde, daß in der Mitte desselben ein großes Kreuz stehe, „ut sub hujus signo requiescant a laboribus suis illi, qui sub ejusdem vexillo militarant in vita" (l. c. V. 89); auch auf jedem einzelnen Grabe soll sich ein Kreuz nebst Weihwassergefäß befinden (V. 545). Die Gottesäcker unmittelbar an den Pfarrkirchen sollen möglichst erhalten werden: convenit enim omnino, ut quatenus fieri potest, penes ipsam domum Dei, unde renati in Christo aquam vitae aeternae hauriunt, corpora quoque defunctorum in Domino beatae quietis locum inveniant. Nec illud praeterea parvi momenti censendum est, quod coemeteria in ipso vivorum prospectu posita tum ad fovendam caritatem erga fideles in somno pacis dormientes, tum ad humanae conditionis memoriam continuo excitandam plurimum conferant (V. 545). Zum Mindesten soll der Gottesacker nicht weit vom Wohnort der Gläubigen entfernt sein, damit diese ihn fleißig besuchen können[1]. Auf demselben sollen die Priester und resp. Kleriker wo möglich einen besondern Begräbnißplatz haben. Den Gottesacker in eine Art von Lustgarten zu verwandeln, haben schon ältere Synoden untersagt (*Hartzh.* VIII. 917), und noch neuerlich hat das Prager Concil verordnet: Quoniam stipendia peccati mors, utique non decet, ut coemeteria instar horti ita colantur, ut visitantibus recreationis potius quam religiosae aedificationis materiam praebeant. Quia vero speramus, fore ut mors absorbeatur in victoria, pariter cavendum est, ne sacrata christianorum coemeteria *justo decore* et ordine destituta nonnisi terram miseriae et tenebrarum significent, ubi nullus ordo, sed sempiternus horror inhabitat. Curabunt itaque ecclesiarum rectores, ut in coemeteriis omnia et singula *bene ordinata, munda et loco sacro digna sint*[2]. Zugleich schärft das Concil sehr weise ein, daß die Pfarrer auf die Grabschriften ein wachsames Auge haben und rechtzeitig Censur an denselben üben, damit die Grabmonumente nicht lapides offensionis für die Gläubigen werden (Coll. Lac. V. 546).

12. Zur Feier der Liturgie muß die Gemeinde zusammen berufen werden (σύναξις); diesem Zwecke dienen Glocken, für welche Glockenthürme nothwendig sind. Wohl schon ehe es Glocken gab, bereits im fünften Jahrhundert, hatte man (vielleicht im Hinblick auf den Pastor des Hermas, Vis. 3 und Simil. 9) da und dort thurmartige Anbauten am Kirchengebäude (vgl. Kraus, Encykl. II. S. 865), wahrscheinlich um die Kirche Gottes, deren Abbild das

[1] Selbst unter den Protestanten werden Stimmen für Belassung der Gottesäcker an den Kirchen laut: „die alte gute Sitte, die Kirche in der Mitte des Friedhofes anzulegen, soll streng festgehalten werden. Die gesundheitsschädliche Wirkung der Friedhöfe in freier Lage ist größtentheils Fiction; andererseits liegt im Zusammensein der betenden und der entschlafenen Gemeinde ein tiefer, ernster Gedanke" (Schulze a. a. O. § 31). Katholischerseits wurde auf der Generalversammlung in Breslau ein förmlicher Antrag auf Erhaltung der Gottesäcker an den Kirchen, besonders auf dem Lande, gestellt. In der Broschüre: „Schädigen die Kirchhöfe die Gesundheit der Lebenden?" von Rudolph Müller (Dresden 1885) ist durch zahlreiche Gutachten die Unschädlichkeit der Kirchhöfe constatirt.

[2] Ueber die für den Gottesacker besonders sich eignenden Pflanzen vgl. A. Rütter, die Pflanzenwelt als Schmuck des Heiligthums u. s. w. § 34.

Kirchengebäude ist, als turris fortitudinis a facie inimici (Ps. 60, 4; vgl. Hohel. 4, 4; 7, 4) zu charakterisiren. Thürmen für Glocken begegnen wir im Abendlande zuerst — und zwar im sechsten Jahrhundert — in Ravenna, im siebenten Jahrhundert sodann in Rom und anderwärts in Italien. Allgemein wurden die Thürme an den Kirchen in altchristlicher Zeit nie und gibt es in Rom bekanntlich noch heute Basiliken ohne Thurm. Die Thürme waren in alter Zeit zum Oeftern rund, standen entweder vom Kirchengebäude getrennt oder waren an dasselbe sozusagen nur angelehnt; harmonisch eingegliedert wurden sie dem ganzen Bau erst in der romanischen und gothischen Periode, wo man in ihnen um ihrer Festigkeit und Höhe willen die praedicatores et praelati ecclesiae gesinnbildet sah, „qui sunt munimen et defensio ecclesiae. Die hochragende Thurmspitze mit Kreuz, Hahn und Wetterfahne sollte erinnern, daß Prediger und Hochstehende in der Kirche eine erhabene, zum Himmel strebende Gesinnung, daß sie vollkommenen (runder Thurmknopf) Glauben an den Gekreuzigten (Thurmkreuz) haben, daß sie ferner die in der Nacht der Sünde und des Todes Schlafenden wecken (Hahn) und gleich dem Hahn an der Wetterfahne muthig und unverzagt gegen jeden Wind und Sturm, der wider die Gläubigen herankommt, sich wenden sollen (vgl. *Durand*, Ration. I. 1, n. 21—22; *Sicard*, Mitrale I. c. 4)[1].

13. Sowohl der sacramentale als der latreutische Kult können nöthigenfalls im einfachsten Bretterhaus, ja unter freiem Himmel vollzogen werden (vgl. S. 456); zum ordentlichen Vollzug aber gehört ein Kirchengebäude, welches nicht nur in den oben (S. 707 ff.) besprochenen Grundformen angelegt, sondern auch kirchlich geweiht, consecrirt oder benedicirt ist; daß es auch kunstschön sei, ist zwar nicht wesentlich, aber, wie in §§ 30 und 31 eingehend gezeigt wurde, in hohem Grade wünschenswerth propter majorem Dei gloriam et fidelium aedificationem. Das Kirchengebäude ist als Kultstätte der Palast des himmlischen Königs, ist der verhüllte Himmel auf Erden, und darum erscheint es gewiß als höchst angemessen (S. 163—166), diesen Gottesbau möglichst schön, und zwar unter Anwendung solcher Kunstformen auszustatten, die ihn sofort auf den ersten Blick von jedem profanen Bau unterscheiden, ihn als Domus Dei erkennen lassen und die zugleich geeignet sind, erhebend, belehrend und erbauend auf die Gläubigen zu wirken. Je großartiger, alle anderen Gebäude überragender ein Kirchenbau ist, je erhabener, sinnvoller und einheitlicher all' seine Bauformen sind, je lebendiger sie an Gott und Gottes Gegenwart erinnern, je unmittelbarer und gewaltiger sie das Gemüth zu übernatürlichen, heiligen, ja himmlischen Gefühlen erheben, desto vollkommener dient solch' ein Kirchengebäude dem Doppelzwecke der glorificatio Dei und der aedificatio hominum. Hier sei zunächst nur noch betont, daß unter allen Umständen, auch wenn für einen Kirchenbau nur wenige

[1] In der romanischen Periode hatten manche Kirchen zwei, ja vier Thürme (nebst der Vierungskuppel); mit Rücksicht darauf sagt Sicard: *Duae* turres sunt duae leges, *quatuor* vero doctrina quatuor evangelistarum, anteriores (an das Presbyterium als den Altar- und eigentlichen Gottesraum angebaut) Matthaeus et Johannes, corporaliter cum Deo conversati, posteriores (am Eingang) Lucas et Marcus, apostolorum discipuli. Auch deutete man im Hinblick auf das Kreuz im Grundriß der Kirche (vgl. oben S. 711) die vier Thürme als die Kreuzesnägel (zwei an den Händen — Ostthürme, zwei an den Füßen — Westthürme).

Kunstmittel verwendet werden können, wenigstens und allererst den Bedürfnissen der Liturgie genügend Rechnung getragen, sodann auf Solidität des Baumaterials und auf Festigkeit des Baues gesehen, alles Unsolide (Gypsverzierungen, Papierstuck u. dgl.), sowie Alles, was auf Schein und Täuschung berechnet ist, ferngehalten, auf Symmetrie und Einheit nach Zahl und Maß im Grundriß und Aufbau streng gehalten werden soll. Bei der biblischen Beschreibung der mosaischen Kultusstätte fällt ganz besonders die Sorgfalt und Genauigkeit auf, mit welcher die Zahlen und Maßverhältnisse angegeben sind. Nicht bloß auf das Ganze und seine Haupttheile erstrecken sich diese Angaben, sondern auf alle Einzelheiten; bei Ezechiel (Kap. 40) und in der Apokalypse (Kap. 9) gibt Gott selber den Auftrag, das templum Dei genau zu messen, und im Buch der Weisheit (11, 21) ist von Gott gesagt, er habe (in der Schöpfung) Alles nach Maß und Zahl geordnet. Im Hinblick auf diese und andere Stellen der heiligen Schrift erscheint als erstes Erforderniß für eine Gottesstätte, daß sie „gemessen", genau nach Zahl und Maß normirt und dadurch als Haus Desjenigen charakterisirt sei, der Alles nach Zahl und Maß geordnet hat. Darum hat man im Mittelalter, besonders in der Gothik, bei Kirchenbauten so großes Gewicht auf des Baues „Maß und Gerechtigkeit", auf Symmetrie aller Bautheile und Bauglieder gelegt. Wo Richtigkeit der Construction und Harmonie der Verhältnisse, gepaart mit Solidität und Festigkeit des Baues sich finden, da ist ein Kirchengebäude schön und gotteswürdig, wenn es auch als höchst einfach und nichts weniger denn als ein künstlicher Bau mit reicher Ornamentik erscheint.

Ihrer Natur nach kann die Architektur die Ideen, das Geistige, dem sie sinnenfälligen Ausdruck geben und durch dessen Darstellung sie den materiellen Bau als Himmel auf Erden, ja als Abbild der gesammten Kirche, der himmlischen und irdischen, charakterisiren will, nur durch Anwendung von Symbolen Ausdruck geben, weßhalb die Symbolik, namentlich die Zahlensymbolik, im ächten Kirchenbau eine so bedeutsame Rolle spielt. Unterstützend und vervollständigend stehen der Architektur die Malerei (Wand- und Glasmalerei) und die Sculptur zur Seite, bezüglich deren Aufgabe und Charakter im Gotteshaus und von deren Stellung zur kirchlichen Architektur schon in § 31, n. 3—5 die Rede war.

a. Durch den ganzen mosaischen Kult hin, namentlich an der Kultusstätte, begegnen wir vielen Symbolen und Typen, darunter auch einzelnen Zahlen mit entschieden symbolischer Bedeutung, nämlich: Drei ist die Zahl der concreten Einheit und als solche nicht bloß bei den Juden, sondern selbst bei den Heiden die Zahlsignatur Gottes in seinem ewigen Sein und Leben; vier die Zahl der Welt (vier Welt- und Himmelsgegenden), und zwar sofern Gott in ihr nicht bloß als Schöpfer, sondern in ganz positiver Weise inmitten des Volkes Israel sich offenbarte, unter dem er Wohnstätte genommen hat, welche zum Zeichen, daß sie Wohnung des in der Welt, inmitten Israels sich offenbarenden Gottes sei, in's Viereck gebaut war; denn die eigentliche „Wohnung" der mosaischen Stiftshütte war von Osten nach Westen 30 Ellen lang, von Norden nach Süden 10 Ellen breit; von den 30 Ellen der Länge kamen 20 auf das Heilige, welches ein längliches Viereck, 10 auf das Allerheiligste, das einen Kubus bildete. Schon die apostolischen Constitutionen (II. 57) schreiben vor: ὁ οἶκος ἔστω ἐπιμήκης, woraus ersichtlich wird, daß schon frühe die christlichen Kirchen zur Grundgestalt das

längliche Viereck hatten, eine Gestalt, die auch nachmals fort und fort im christlichen Kirchenbau die herrschende blieb[1]. Sollte dieß Zufall sein? Sollte nicht hierin die mosaische Kultstätte zum Vorbilde gedient haben? Sollte nicht auch im christlichen Kulte die Vierzahl und speciell im Kirchenbau das Viereck Symbol der Offenbarung Gottes an und in der Welt und das Kirchengebäude gerade durch seine Vierecksform als die Offenbarungsstätte Gottes unter den Menschen charakterisirt sein?[2] Von der apokalyptischen Gottesstadt, welche dem vollendeten Wohnen Gottes in der verklärten Schöpfung entspricht, heißt es: in *quadro* posita est, et longitudo ejus tanta est, quanta et latitudo (Apoc. 21, 16). Sieben ist im mosaischen Kulte Signatur des Verbundenseins Gottes (drei) mit der Welt (vier), ist die specifische Bundeszahl, als welche sie auch an mehreren Stellen der Apokalypse und öfters in der kirchlichen Liturgie erscheint. Zehn, womit die Reihe der Grundzahlen abschließt, ist im alten Bunde Symbol der Vollendung und Vollkommenheit; fünf, als die halbe Zehn, ist Signatur der halben Vollendung, d. h. der Vollendung und Vollkommenheit auf halber Stufe. In der Zwölfzahl erscheint die Vier (= Welt, Creatur) nicht bloß verbunden mit der Drei (= Gott), sondern ganz durchwaltet und durchherrscht (Multiplication, nicht bloße Addition von 4 und 3) von ihr; zwölf ist im alten Testamente die Signatur des vorbildlichen Gottesvolkes, das zwölf Stämme umfaßte, und erscheint im neuen Testamente als die Zahl des Israel der Vollendung, d. i. der Kirche Christi, die auf dem Fundamente der zwölf Apostel ruht (Offbg. 21, 14). Ueber die Zahlensymbolik des alten Testamentes, speciell der mosaischen Kultusstätte vgl. Bähr, Symbolik des mosaischen Kultus I. Buch 2. Kap. Aber nicht bloß die Zahlen an sich sind bedeutsam, sondern auch ihr Verhältniß zu einander; die vorgeschriebenen Maße für Höhe, Länge und Breite sind nicht willkürlich, sondern stehen alle zu einander in einem idealen Verhältnisse, das zuletzt in den Zahlverhältnissen der äußeren Schöpfung begründet ist.

b. Noch ungleich mehr als an der mosaischen Kultusstätte kamen Symbole an den Kultstätten der Christen gleich anfänglich in Anwendung, wie schon ein flüchtiger Blick in die römischen Katakomben[3] ersehen läßt. Symbolisch ist sodann

---

[1] Die kirchlichen Bauten in der Rotunde oder im Achteck dienten zum Oefteren für besondere kirchliche Zwecke (Taufkirchen, Grabkirchen) und waren, wenigstens im Abendlande, nur selten eigentliche Kirchen resp. Hauptkirchen; vgl. Jakob a. a. O. § 9.

[2] Im heidnischen und christlichen Alterthum galt die Vierzahl als „figura *perfectionis*". Darum sagt der hl. Augustin: *quadrati lapidis* similis esse debet christianus; in omni tribulatione non cadit, et si impellitur, et si qua vertitur, non cadit. *Nam quadratum lapidem quocunque verteris, stat* (in Ps. 86). Die einzelnen Gläubigen sind die lebendigen, von Gott auserlesenen und behauenen Steine (vgl. Kirchweih-Liturgie), aus welchen der mystische Tempel, die lebendige Kirche als habitatio Dei von der Erde zum Himmel empor sich erbaut (cf. Herm. pastor lib. I. vis. 3. n. 2). Nach Durand sinnbilden die größeren quadratischen Steine am Mauerwerk der Kirchen die viri perfectiores (= quadrati), qui suis meritis et orationibus continent infirmiores (in den lapides non quadrati gesinnbildet) in sancta ecclesia (lib. I. c. 1. n. 9). Der Grundstein, welcher bei der liturgischen benedictio et impositio lapidis primarii pro aedificanda ecclesia verwendet wird, muß nach Vorschrift des Pontificale ein *lapis quadratus* sein. Aus Quadern und in Vierecksform aufgebaut, erscheint das Kirchengebäude als domus *firmiter* aedificata et bene fundata supra firmam petram (Christus als lapis angularis).

[3] Von den reichen Katakombenmalereien, den symbolisch-allegorischen sowohl als den historischen (Bilder Christi, Mariens, der Apostel, Darstellungen alt- und neutestamentlicher Thatsachen), handelt eingehend Frantz in seiner Geschichte der christlichen Malerei (Freiburg, Herder, 1887) S. 33 ff.

schon der Grundriß und die Grundgestalt des eigentlichen Kirchengebäudes (Scheidung zwischen Chor und Schiff, Anlage in Kreuzesform, nach Osten, auf Höhen u. s. w.), und bereits an und in den altchristlichen Basiliken begegnen uns auch viele Detail-Bauformen mit symbolischer Bedeutung. Die mittelalterliche, speciell die gothische Baukunst alsdann hat an den Kirchen fast keine Bauform gebraucht, der nicht irgendwie symbolische oder typische Bedeutung beigelegt worden wäre, mochte man es nun dabei darauf abgesehen haben, den Himmel, oder die Kirche als das Reich Gottes auf Erden, oder das Reich Gottes in der Seele des Gläubigen (templum Spiritus sancti) oder alle zumal im Kirchengebäude irgendwie abbildlich zur Darstellung zu bringen. Es kann nicht Aufgabe des Liturgikers sein, näher auf die sinnigen, meist auf die heiligen Schriften des alten und neuen Testamentes, sowie auf die kirchliche Tradition sich stützenden symbolischen Deutungen aller Einzelheiten am Aeußern und Innern des Kirchenbaues einzugehen; wir verweisen deßbezüglich unter den Mittelalterlichen besonders auf Durand (l. c. 1) und Sicard von Cremona (l. c. 4), unter den Neueren auf Kreuser (a. a. O. Bd. I. S. 619—767), sowie auf Mélanges d'archéologie der Jesuiten Martin und Cahier (Paris 1847—1856), fortgesetzt von denselben in Nouveaux mélanges. Zu wünschen wäre, daß unsere dermaligen Kirchenbaumeister mit dieser ehrwürdigen Symbolik des Kirchenbaues sich wieder mehr vertraut machen würden; liegt ja gerade in der Anwendung religiöser Symbole ein Hauptmittel, das Gotteshaus von jedem profanen Bau specifisch zu unterscheiden, demselben schon an seinem Aeußern, ganz besonders aber im Innern das Gepräge des Himmels aufzudrücken[1]. Das Allerwichtigste aber für Jeden, der Kirchen zu bauen und auszustatten hat, wäre, daß er ein tiefinneres Verständniß habe vom Wesen des kirchlichen Kultes, von den Geheimnissen, die sich in den Kulthandlungen vollziehen, sowie davon, welche Kunstformen und Kunstproducte am besten zu dem Zwecke dienlich seien, der im Gotteshause sich versammelnden Gemeinde den lebensvollen Anschluß an die liturgische Thätigkeit ihres Hauptes zu erleichtern; dazu gehören fromme katholische Künstler.

c. Es dürfte hier der geeignete Ort sein, speciell eine Vorschrift des letzten Prager Provinzialconcils über die symbolisch-artistische Ausstattung der Hauptfront des Gotteshauses einzureihen; sie lautet: *Frontispicium* majores nostri *singulari* semper *ornatu* donari adamarunt, ut vel promicans eminus sacrae structurae decor egregius *domum Dei hic esse et portam coeli doceat.* A quo more cum nefas esset discedere, curabunt episcopi, ut pro ratione architecturae et facultatum *frons aedis Deo dicatae formosis ornamentis emineat.* Illud praeter alia ardenter desideramus, ut quae locantur a fronte *ostia*

[1] Freilich müßten die Symbole, welche in Architektur oder Malerei verwendet werden, dem Volke, sofern sie nicht gemeinverständlich sind, erklärt werden, was in Kirchweihpredigten u. dgl. leicht geschehen könnte. Keinenfalls ist Schultze (a. a. O. § 51) im Recht, wenn er sagt: „ganz abzuweisen sind als durchaus unverständlich der Fisch (ἰχθύς = Christus) und das bekannte Monogramm Christi; auch der gute Hirte gehört nicht in das Gotteshaus." Freilich sind diese und andere Symbole für Manche nicht mehr so verständlich, wie die aus alter Zeit „in's Mittelalter eingegangenen" Symbole (Weinstock, Lamm, Phönix, Palme, Aehre, Kelch, Lilie, Drache, Hahn, Pelikan, Hirsch), deren Anwendung Schultze empfiehlt; darum muß man sie erklären, was ja auch bezüglich der in der liturgischen Kunst so vielfach vorkommenden typologischen Darstellungen (Opfer des Abraham, Melchisedek u. s. w.) zu geschehen hat. Gerade solche Predigten, die an ein Symbol, an irgend ein Bildwerk in der Kirche anknüpfen, hören die Gläubigen sehr gerne und merken sie auch leicht; so wird die Predigt, die im Symbolischen und überhaupt im religiös-Artistischen am und im Gotteshaus schon an sich gelegen ist, erst recht verständlich und nachhaltig fruchtbar

ipso suo congruo ornatu effatum Christi quodammodo interpretentur, dicentis: *„Ego sum ostium“* [1]. *Tribus* autem, nisi alia obstent, a fronte ostiis aditum ad ecclesiam patefieri suademus, non tantum ob virorum mulierumque distinctionem ordinemque in solemnitatibus facilius servandum, sed adumbrandae praeprimis *sanctissimae Trinitatis* mysterii memores. Weiter empfiehlt das Concil nach dem Vorgang des hl. Karl Borromä, über dem Hauptportal (wohl im Tympanon) ein gemaltes oder gemeißeltes Bild Mariens mit dem Jesuskinde, das sie den eintretenden Gläubigen sozusagen darbietet, rechts davon ein Bild des Kirchenpatrons, links das eines andern in der Kirche resp. Gemeinde besonders verehrten Heiligen anzubringen.

d. Nichts trägt so wesentlich dazu bei, die Kirche als Haus Gottes, als Himmel auf Erden erscheinen zu lassen, wie die reiche und sinnige Bemalung desselben in seinem Innern, auf die man daher in alter und mittlerer Zeit, so verschieden die Baustile sonst sein mochten, ja schon in den Katakomben viel gehalten hat (vgl. Jakob § 70), bis unter dem Einfluß des Nationalismus, der für das Mysteriöse am Kulte kein Verständniß hat, die „Weißungssucht“ nicht bloß in den protestantischen, sondern vielfach auch in den katholischen Kirchen zur Herrschaft gelangte. Einige Andeutungen über die Art der Bemalung, welche um so schwieriger ist, als man zumeist das Verständniß derselben verloren hat, wurden schon S. 464 f. gegeben. Im Archiv für christl. Kunst, Jahrgang 1886 Nr. 1, hat Prof. Keppler mit Recht sehr scharf die schreiendsten Mißgriffe gerügt, welche noch in neuester Zeit bei Ausschmückung der Kirchen mit Wand- und Glasmalereien vielfach gemacht werden; gibt es ja Kirchen, auf deren Restauration ungeheure Summen verwendet wurden und deren Glasmalereien gleichwohl so dunkel gehalten sind, daß die Gläubigen kaum mehr in ihrem Gebetbuch zu lesen vermögen, all' das, weil man die Kultzwecke nicht beachtet hat.

e. Im Salomonischen Tempel waren bekanntlich nicht bloß die Wände, sondern auch der Fußboden (des Allerheiligsten und des Heiligen) mit Gold überzogen (III Kön. 6, 30); war er ja „Haus des Ewigen“ in allen seinen Theilen. Auch im Christenthum hat man schon frühe nicht bloß die Wände der basilica, des „Herrenhauses“, mit Mosaiken geschmückt, sondern selbst den Fußboden (s. Kraus, Encykl. s. v. Mosaik [nach *de Rossi*]; Euseb. K.-G. X. 4); in der romanischen und gothischen Periode sodann hatte man als Bodenbelege zumeist reich ornamentirte (farbige und glasirte), dem Gesammtcharakter der Kirche entsprechende Fliese aus gebrannten Steinen. Da mitunter an derlei Bodenbelegen der Kirchen (z. B. bei St. Gereon in Köln) auch Engel, Thatsachen aus der heiligen Geschichte u. dgl. dargestellt wurden, hat schon der hl. Bernhard sich entschieden gegen solchen Usus erklärt, da man Heiliges (auch im bloßen Abbild) nicht mit Füßen treten dürfe, eine Regel, die von den Synoden oft wiederholt wurde. Noch neuestens hat das Prager Provinzialconcil verordnet: „ne in pavimento figura vel sculptura sanctae *crucis* (auch nicht auf Grabsteinen im Estrich), *Sanctorum* imagines vel historiae *sacri cujusdam mysterii* typum

[1] Wegen ihrer Deutung auf Christus als das Ostium für die Gläubigen und als den Gründer der Kirche hat man schon in altchristlicher Zeit, besonders aber an den romanischen und gothischen Kirchen auf möglichst reiche (architektonische, symbolische und figurelle) Ausstattung der Kirchenportale sowohl als der Kirchenthüren (zweiflügelig — als Symbol der beiden Testamente) mit Recht großes Gewicht gelegt, was leider jetzt vielfach nicht mehr geschieht, weßhalb obige Mahnung des Concils sehr am Platze ist. Ueber die Kirchenthüren und ihren Schmuck vgl. Jakob § 59, und das für das Verständniß der Bildwerke an den Kirchenthüren des Mittelalters sehr beachtenswerthe Schriftchen des Hildesheimer Bischofs Jacobi „der hl. Bernward“ u. s. w., Hildesheim 1885, S. 20—40.

gerentes exprimantur[1]. Im Uebrigen schreibt das Concil vor, daß man ein des Gotteshauses würdiges Kirchenpflaster herstelle „vel silice polito, vel lateribus vitreatis aut alio solido lapide“. Jedenfalls soll auch das Bodenbelege in Rücksicht auf Material und Zeichnung die Kirche von einem gewöhnlichen und profanen Gebäude unterscheiden, mag man nun Marmor- oder Kalkstein- oder Sandstein-Platten oder die in reichster, sinniger und stilgerechter Ornamention beziehbaren, sehr zu empfehlenden Mettlacher Platten aus der Mosaik-Fabrik von Villeroy und Boch dazu verwenden (vgl. des Näheren Heckner § 61). Im Mittelalter war nicht selten auch das Kirchenbach bemalt, resp. mit farbig-glasirten Ziegeln bedeckt. Einfarbige Schieferdächer erscheinen auf großen Kirchen, weil ohne alle Gliederung, als monoton und todt, und dürften vom kirchlich-ästhetischen Standpunkt aus Ziegeldächer ihnen vorzuziehen sein.

14. Weil die Kirche Haus Gottes und als solches für die Gläubigen der wichtigste Ort auf Erden ist, darum besteht selbstverständlich für die Kirchenvorstände nicht bloß die von den Synoden unzähligemal eingeschärfte Pflicht, für Schmuck und Reinlichkeit im Innern, sondern auch dafür zu sorgen, daß das Kirchengebäude baulich in gutem Zustande erhalten wird; zu diesem Behufe muß allererst für guten Unterhalt der Dachungen, sodann für Fernehaltung des abfließenden Wassers vom Mauerwerk, speciell von den Grundmauern, und für fleißige Lüftung[2] im Kirchengebäude Sorge getragen werden; wo Schäden irgend welcher Art sich an demselben zeigen, sollen sie ohne Verzug reparirt werden.

Sehr eingehend spricht sich in obigem Betreff das oft erwähnte Prager Provinzialconcil also aus: Rector ecclesiae frequentissima inspectione providebit, ut etiam tenuiores rimulae per quas pluviarum guttulae penetrare solent, illico obstruantur, et sicubi gravius damnum in *tecto* temporis edacitate emerserit, quantocius reparetur, ne illo neglecto sensim putrescat maceries, labascant parietes, omnisque structura corrumpatur. Pari solertia prospiciet, ut prominentes parietum coronae (Friese, Gesimse) ab *herba graminis* mature depurgentur, *fruticesque et radicosae arbores* (an den Kirchenmauern) evellantur, quibus non raro ipsa aedium fundamenta paulatim gravissimis damnis afficiuntur: In eo quoque omnis cura ponenda est, ne *humorum injuria* parietes vel extrinsecus vel intrinsecus detrimentum capiant; ideoque

[1] Gegen diese Vorschrift hätten manche der figuralen, sehr tiefsinnig geordneten Darstellungen auf dem neuen Bodenbelege des Kölner Domes verstoßen, welche ursprünglich in Aussicht genommen waren. Sind Abraham, Moses, David u. s. w. nicht auch Heilige? Sind Melchisedek und sein Opfer nicht Typus eines heiligen Mysteriums? Ist die Huldigung der Magier nicht eine heilige Thatsache? Mit Recht ist man, soviel ich weiß, von diesem anfänglichen Plane abgegangen. „In die Fliese brachte man und bringt man jetzt noch allerlei Pflanzenornamente und Gewürme. Unter den Pflanzen sind zu vermeiden Weinlaub und Aehren (als geheiligte Symbole der Eucharistie). Auch Sonne, Mond und Sterne gehören nicht auf den Fußboden. Wohl aber kann man Disteln und Dornen, Gras und andere Kräuter darstellen, ferner Löwen, Drachen, Affen, Walfische, Thiere der Tiefe, Sumpfvögel, Eidechsen, Schlangen (Ps. 90, 13; 148, 1—13), an den Altarstufen auch Hirsche“ (Schultze § 53). Am meisten dürften sich in der Regel geometrische Ornamente empfehlen.

[2] Uebrigens muß man besonders im Frühjahr mit Lüftung der Kirchen auch vorsichtig sein, und darf man die warme Luft von außen nicht einströmen lassen, solange im Innern die Wände und Gewölbe noch ganz kalt sind, weil sich sonst ein feuchter Niederschlag bildet, der namentlich den Wandmalereien sehr nachtheilig ist; vgl. des Näheren Archiv f. christl. Kunst 1887, S. 25 ff.

procurandum, ut, quae diuturna stillatione *confluens aqua* basibus ecclesiae praesertim loco humido positae officeret, secura ac celeri defluxione amoveatur. Intus autem ecclesia congruis *fenestris* pro magnitudine aedificii sat longis latisque provideatur, ita tamen constructis, ut ad siccandos parietes et vapores arcendos sine difficultate *aperiri*, immo si quae fors minoris structurae et facile amovibiles fuerint, ob eundem finem quandoque amoveri possint (Coll. Lac. V. 527—528).

15. Als Haus Gottes, auf welches die Gläubigen ein Recht haben und in welchem sie am Herzen des eucharistischen Gottmenschen in jeder Noth Zuflucht und Hilfe müssen suchen und finden können, soll die Kirche (jedenfalls die Pfarrkirche) auch außer dem Gottesdienst den ganzen Tag über wenigstens insoweit geöffnet sein, daß die Eintretenden (wenn auch durch ein das Schiff abschließendes Gitter) zum Sacramentsaltar sehen und gegen denselben hin anbeten können. Wo nicht ganz besondere Verhältnisse obwalten, sollte es nicht geduldet werden, daß die Meßner gleich nach vollendetem Gottesdienst die Kirchen schließen und dann den ganzen Tag über geschlossen lassen; in vielen Diöcesen ist solcher Unfug ausdrücklich und allgemein untersagt; vgl. hierüber des Näheren Augsb. Pastoralbl. 1860. S. 182 und Archiv für christl. Kunst 1886. Nr. 10.

§ 55.

Die wichtigeren Namen des Kirchengebäudes.

1. Zahlreich sind die Namen, mit welchen man in altchristlicher Zeit das Kirchengebäude bezeichnete; da sie für das Wesen und den Zweck desselben charakteristisch sind, sollen hier wenigstens die wichtigeren besprochen werden. Die verbreitetste, in der liturgischen und in der Rechtssprache gemeinübliche Bezeichnung der kirchlichen Kultusstätte ist *Ecclesia*. Das griechische ἐκκλησία (= berufene Versammlung) bezeichnet im biblischen Sprachgebrauch bald (z. B. Matth. 16, 18. I Kor. 10, 32. Ephes. 1, 22) die Gesammtheit aller aus dem Bereiche der Sünde und des Todes heraus (ἐκ) zum Heil in Christo berufenen Menschen (κλητοί), also die ganze Kirche Gottes, bald nur die Versammlung oder Gemeinschaft der κλητοὶ ἅγιοι (Röm. 1, 7) eines engern Kreises, z. B. der Stadt Rom (Röm. 16, 1. I Kor. 1, 2 u. ö.). Da sich in ältester Zeit die Christen zum Gottesdienst vielfach in Privathäusern versammeln mußten (Apg. 2, 46; 20, 9. Röm. 16, 5), so lag es nahe, den Raum des Hauses, in welchem sich solch' eine kleinere Gemeinschaft oder Gemeinde von κλητοί zur eucharistischen Feier versammelte, synekdochisch (continens pro contento) auch als ἐκκλησία zu bezeichnen, wie denn nach Annahme mehrerer Kirchenväter (vgl. z. B. Chrysost. z. d. St.) schon der hl. Paulus im ersten Korintherbrief 11, 22 unter ἐκκλησία τοῦ θεοῦ den gottesdienstlichen Raum der korinthischen Christen verstanden haben soll. Jedenfalls bezeichnen schon Tertullian (de idol. 7), Lactantius, Ambrosius, Augustin, Cyrill von Jerusalem (cat. 18, 26) und andere Väter die christliche Kultusstätte als ecclesia, während Isidor von Pelusium ihr im Unterschied von der kultfeiernden Gemeinde (ἐκκλησία) den Namen ἐκκλησιαστήριον beilegt. Schon seit dem früheren Mittelalter ist ecclesia im Abendlande, deßgleichen bei den Griechen die gewöhnliche liturgische Bezeichnung für das gottesdienstliche Gebäude.

2. Während bei Franzosen (église) und Italienern (chiesa) die unter dem **Volk** übliche Benennung der Kultusstätte sich von ecclesia ableitet, bedient sich in Deutschland das Volk der Bezeichnung „**Kirche**“ (dialektisch: „Kilche“), die unstreitig mit dem griechischen κυριακόν oder κυριακὴ οἰκία zusammenhängt [1] und unter dem Einfluß der Gothen entstanden ist [2]. Κυριακόν heißt der gottesdienstliche Raum schon in den Synodalbeschlüssen von Ancyra (c. 15) und Laodicäa (c. 28); als synonym mit ἐκκλησία wird κυριακόν sodann bei Cyrill von Jerusalem (cat. 18, 26) und sehr oft bei Eusebius gebraucht, welcher (de laudib. Constantini 17) als Grund für diese Benennung der gottesdienstlichen Räume angibt: weil sie dem Dienste des κύριος καὶ δεσπότης τῶν ὅλων geweiht seien. In gleichem Sinne nannten die Lateiner (Cyprian, Hieronymus, Ruffin) die Kultusstätte *dominicum*, ein Wort, mit dem Cyprian auch das vom Herrn eingesetzte eucharistische Opfer bezeichnete, weßhalb es nicht unwahrscheinlich ist, daß man die Kultstätte gerade deßhalb Dominicum nannte, weil in ihr das vom Heiland, dem Κύριος im eminenten Sinne, eingesetzte Opfer und Opfermahl (I Kor. 11, 20) gefeiert wird. Schon bei Tertullian und dann häufig bei den späteren Vätern begegnen wir dem Namen *Domus Dei* [3], οἶκος vel ναὸς θεοῦ, d. i. Stätte, an welcher Gott (der Dreieinige und speciell der **Gottmensch**) in ganz besonderer Weise gegenwärtig ist; als „**Gotteshaus**“ ist die Kirche das Haus der Häuser, sie ist **das Haus**, *Domus* in sensu eminenti, und insofern ist jede Kirche Dom (von domus) oder (althochdeutsch) Tuom; doch pflegte man schon im Mittelalter nur die Kathedralkirche, weil sie die Hauptkirche der ganzen Diöcese, **die Kirche** für das ganze Bisthum ist, als Tuom, Tum oder **Dom** zu bezeichnen [4]. Wo die Septuaginta zur Bezeichnung der alttestamentlichen Kultusstätte ναὸς θεοῦ (הֵיכַל יְיָ) hat, findet sich in der lateinischen Bibelübersetzung (Itala und Vulgata) in der Regel *templum* Dei vel Domini; gleichwohl scheinen die Christen während der ersten drei Jahrhunderte ihre Kirchen nicht als templa bezeichnet zu haben, weil dieser Name für die heidnischen Kultstätten der am meisten gebräuchliche war; erst nachdem der Götzendienst überwunden und gar

---

[1] Vgl. *Walafr. Strabo* de reb. eccl. c. 7.

[2] Gothisch kyreika, englisch church, niederländisch kerk, russisch cerkovj.

[3] Tertullian (adv. Valentin. c. 3) nennt die Kultusstätte der Christen auch „domus *columbae* nostrae“, eine Bezeichnung, die sich nicht mit Sicherheit erklären läßt; vielleicht hat man unter columba die **Gemeinde** der Christen zu verstehen, welchen im Unterschiede von den Valentinianern Taubeneinfalt eigen war, und will Tertullian das Kirchengebäude als den Ort bezeichnen, wo die christliche Gemeinde (sonst ἐκκλησία genannt) sich zum Gottesdienste versammelt. Die Deutung von columba auf das taubenförmige Gefäß für die Aufbewahrung der Eucharistie scheint mir für Tertullians Zeit doch gar zu gewagt; vgl. des Näheren **Kolberg**, Verfassung, Disciplin und Kultus zur Zeit Tertullians, 1886, S. 201 ff.

[4] Die **Kathedralkirche** führt ihren Namen von der in ihr befindlichen καθέδρα (thronus) des Bischofs, welche der autoritative Lehr- und Richterstuhl für die ganze betreffende Diöcese ist, weßhalb auch die Kathedralkirchweihe in der ganzen Diöcese mitgefeiert wird; vgl. meine Abhandlung über Begriff und Bedeutung der Kathedralkirche im Eichstätter Pastoralblatt, Jahrg. 1882, S. 23 ff. Weil im früheren Mittelalter die Canoniker der Kathedralkirchen vielfach noch Mönche waren, welche in dem mit der Kathedralkirche verbundenen Monasterium (althochd. munustiri) wohnten, nannte man die Domkirchen auch **Münster** oder **Münsterkirchen** (*Sicard* I. 5), ein Name, der auch auf andere große Stiftskirchen ausgedehnt wurde.

manches heidnische templum in eine christliche Kirche umgewandelt war, kam der Name *templum* **auch für die christliche Kultusstätte** in Gebrauch, ohne übrigens jemals in christlichen Kreisen, zumal in jenen des Volkes, sich so recht einzubürgern [1], während man dagegen die von Salomon erbaute alttestamentliche Kultusstätte nach dem Vorgang der heiligen Schriften regelmäßig als templum bezeichnete und noch bezeichnet.

3. Nachdem schon Isaias (56, 7) vorausverkündet, daß in der Zeit des Messias Gott in seinem Tempel auch die Opfer der an ihn sich anschließenden Heiden wohlgefällig aufnehmen und daß dieser Tempel ein **Bethaus** (בֵּית תְּפִלָּה) heißen werde für alle Völker, werden wir uns nicht wundern, wenn die Christen — zumal im Hinblick auf Matth. 21, 13. Luk. 19, 46 — ihre Kultstätten, in welchen ja nicht bloß mittlerisch geopfert, sondern von Mittlern und Volk auch viel gebetet wird, schon frühe auch als „Bethäuser", als προσευχτήρια (Euseb. K.-G. X. 3), als οἶκοι εὐκτήριοι, als *domus orationis*, als *oratoria* bezeichnet haben. Auch im Ritus dedicationis ecclesiae wird die Kirche wiederholt „orationis domus" genannt.

a. Bereits das Concil von Laodicäa (can. 58) verbot, in Privathäusern das heiligste Opfer darzubringen; dagegen war es selbstverständlich gestattet, in den Häusern großer Familien, religiöser Genossenschaften u. s. w. einen eigenen Raum für die Verrichtung der freiwilligen und Pflicht-Gebete zu haben, auf welchen schon im vierten und fünften Jahrhundert die Bezeichnung Oratorium in einem **engeren** als ihrem ursprünglichen Sinne überging, wie aus Augustin (epist. 211. n. 7), aus Cassian (de instit. coenob. III. 7) und aus der Regel des hl. Benedict (c. 52) zu ersehen ist. Anfänglich war ausdrücklich verboten, in **solchen** Oratorien überhaupt das heiligste Opfer zu feiern (de consecr. dist. I. c. 33); aber schon das Concil von Agde (a. 506, can. 21), welches übrigens ausdrücklich die Pfarrkirche als den Ort des ordentlichen gesetzmäßigen Gottesdienstes bezeichnet, hat erlaubt, daß „propter fatigationem familiae", selbst an Sonn- und Festtagen, im Hausoratorium celebrirt und Messe gehört werde, mit Ausnahme der höchsten Feste: **Paschate vero, Natali Domini, Epiphania, Ascensione Domini, Pentecoste et Natali s. Joh. Bapt. et si qui maximi dies in festivitatibus habentur, non nisi in Civitatibus aut in parochiis (Missam) audiant**; Priester, die an solchen Tagen ohne Auftrag oder Erlaubniß des Bischofes in solchen Oratorien celebriren, verfallen der Excommunication (de consecr. dist. I. c. 35). Da sich namentlich die Adeligen, welche auf ihren Schlössern und Villen solche Oratorien errichteten und an denselben Priester hielten, immer mehr Rechte herausnahmen, war es nothwendig, daß schon seit dem frühesten Mittelalter die Synoden fort und fort ein streng wachsames Auge auf diese Hausoratorien oder, wie man seit dem achten Jahrhundert sie auch nannte, auf diese **Hauskapellen** (capellae domesticae) [2] richteten, die Erlaubniß zur Errichtung solcher Oratorien dem Bi-

[1] Sicard (Mitrale I. 5) sagt: *Majores ecclesiae dicuntur templa*, id est tecta ampla (falsche Ableitung statt von τέμενος), quia populus inibi sub *unius* tecti amplitudine adunatur. Im Ritus der Kirchweihe kehren am häufigsten die Bezeichnungen domus Dei und ecclesia wieder, während templum, das übrigens auch im Meßformular der Kirchweihe gebraucht ist, nur ein paarmal im Kirchweihritus vorkommt.

[2] *Capella* bezeichnet einen **kleinen Mantel** (cappa — quia totum capit hominem), speciell den kleinen Mantel des hl. Martinus von Tours, welchen die merovingisch-fränkischen Könige als ihr größtes Heiligthum nebst anderen Reliquien von Heiligen in einem Oratorium aufbewahrten und mit sich führten, welches man mit Rücksicht

schofe vorbehielten und zur Verhütung von Beeinträchtigungen des pfarrlichen Gottesdienstes und Einkommens ganz genaue Bestimmungen unter Androhung schwerer Strafen darüber erließen, welche Functionen und an welchen Tagen in den Oratorien der Adeligen, Spitäler u. s. w. vorgenommen werden dürfen. Als trotz alledem die Mißbräuche sich mehrten, hat der Kirchenrath von Trient (sess. 22 de observ. in celebr. Miss.) kurzweg erklärt, daß die Bischöfe die Celebration in Privathäusern resp. in Privatoratorien überhaupt nicht mehr dulden, um so weniger erlauben dürfen: ne patiantur, privatis in domibus atque omnino extra ecclesiam et ad divinum tantum cultum dedicata oratoria (= oratoria publica) ab eisdem Ordinariis designanda et visitanda sanctum hoc sacrificium a saecularibus aut regularibus quibuscunque peragi.

b. Auf dieser Bestimmung des Tridentinums beruht das gegenwärtige liturgische Recht bezüglich der Oratorien. Nur in Kirchen (consecrirten oder bloß benedicirten) und in öffentlichen Oratorien darf das heiligste Opfer ohne specielle Erlaubniß von Seiten des apostolischen Stuhles gefeiert werden; die Erlaubniß zur Opferfeier in Privatoratorien (der Laien oder Geistlichen) wird nur vom Papste, in der Regel durch Vermittlung des Bischofes und mit verschiedenen Einschränkungen (z. B. auf die Lebensdauer des Petenten, dann bezüglich der Tage[1], an denen darin celebrirt werden darf, bezüglich der Zahl der heiligen Messen — gewöhnlich nur einer —, bezüglich der Personen, welche durch Anwohnung dem Gebot, Messe zu hören, genügen) ertheilt, und der betreffende Bischof hat sodann die genaue Einhaltung des päpstlichen Indultes zu überwachen. Dagegen steht dem Bischofe jure ordinario nicht bloß zu, die Erbauung eigentlicher Kirchen[2], sondern auch die von öffentlichen Oratorien (Kapellen) zu gestatten. Das öffentliche Oratorium definirt Garbellini also: *oratorium publicum* est sacellum, in quo non ad alicujus *privatae familiae* (vel personae) commodum (tantum), sed et aliorum extraneorum utilitatem sacrum fit (Meßfeier); ideo tale sacellum vel oratorium, *quod parva ecclesia est, ostium apertum habere debet in viam publicam,* ut cunctis pateat ingressus (*Mühlb.* tom. I. pag. 269). Ganz wesentlich ist der öffentliche Eingang von der Straße (wenn auch durch einen verschließbaren Hof hindurch; Congreg. concil. 28. Maji 1853), so daß die Gläubigen zur Zeit des Gottesdienstes freien Zutritt haben; ferner daß die Kapelle für immer Gott und seinem Dienste geweiht, daher ein locus sacer ist, der nicht etwa nach Belieben wieder

auf diese kostbarste Reliquie, die es umschloß, als capella, und den Priester, dessen Dienst und Obsorge es anvertraut war, als capellanus bezeichnete. Von dieser capella S. Martini ging der Name zunächst auf die Oratorien in den königlichen und resp. (seit Karl d. Gr.) kaiserlichen Pfalzen, und im weiteren Verlaufe alsdann auf die Oratorien überhaupt über, auf die sowohl, welche in Häusern, als auf die, welche in Kirchen (z. B. zu Ehren eines einzelnen Heiligen, von dem Reliquien vorhanden waren) errichtet wurden. Auch die heiligen Gefäße, Paramente u. s. w., welche zum liturgischen Dienste an derlei Oratorien erforderlich waren, nannte man schon im früheren Mittelalter Capella, wie man jetzt noch von einer Reisekapelle redet und darunter die auf Reisen mitgeführten heiligen Geräthe, Gewänder u. s. w. versteht. Vgl. des Näheren *Du Cange* s. v. capella, und Götzinger, Reallexikon der deutschen Alterthümer s. v. Kapelle.

[1] Gewöhnlich sind ausgenommen: Weihnachten, Epiphanie, Gründonnerstag, Ostern, Christi Himmelfahrt, Pfingsten, Mariä Verkündigung und Himmelfahrt, Peter und Paul, Allerheiligen.

[2] Ecclesia intelligitur, quae eo potissimum fine aedificatur, *ut publico fidelis populi usui deserviat;* capella vero publica (= oratorium publicum), quae licet ingressum habeat in publica via, attamen non tam fidelis populi libero usui destinata videtur, quam *alicujus familiae vel collegii commoditati.* C. R. 21. Julii 1855.

für profane Zwecke verwendet werden kann [1], wie dieß beim Privatoratorium der Fall ist. Zum locus sacer aber wird das öffentliche Oratorium durch die vom Bischofe oder einem durch ihn delegirten Priester vollzogene Benediction nach dem Formulare, das im Rituale romanum für die Benediction (nicht Consecration) einer Kirche vorgeschrieben ist [2]; da bei dieser Benediction die Außenwände dreimal mit Weihwasser zu besprengen sind, sollte das Oratorium publicum von allen, wenigstens von drei Seiten frei stehen. In solch' einem öffentlichen Oratorium, für welches auch Thurm und Glocken gestattet sind, darf an allen Tagen (except. Coena Domini et Sabbato sancto) und dürfen täglich mehrere Messen celebrirt, darf auch (intra Missam) die Communion (excepta Commun. paschali) gespendet und Beicht gehört werden; auch können alle Gläubigen durch Anwohnung der heiligen Messe in demselben dem Kirchengebot genügen. In Privatoratorien dürfen zwar die filii principum getauft, darf aber ohne specielle Erlaubniß nicht Beicht gehört und nach der strengen Ansicht selbst nicht intra Missam die Communion gespendet werden. Da laut verschiedener Decrete der Ritus-congregation selbst in eigentlichen Kirchen, sofern sie nicht Kathedralkirchen oder Collegiatkirchen mit Seelsorge, eigentliche Pfarrkirchen oder andere Seelsorgekirchen [3] oder endlich Regularkirchen sind, die heiligste Eucharistie nur in Kraft apostolischen Indultes oder einer unfürdenklichen Gewohnheit aufbewahrt werden darf, so gilt das wohl auch und um so mehr von den öffentlichen Oratorien; haben dieselben ein päpstliches indultum asservandi sanctam Eucharistiam, dann kann der Bischof erlauben, daß in denselben auch exponirt und der sacramentale Segen ertheilt werde. Selbst für Privatoratorien wird dermalen die Asservatio Eucharistiae auf gewichtigen Grund hin von Rom aus unschwer gestattet, doch gewöhnlich unter der Bedingung, daß öfters darin celebrirt und die species eucharisticae erneuert werden.

c. Mit den öffentlichen Oratorien stehen auf gleicher Linie die Hauskapellen der Bischöfe, in welchen aber das Allerheiligste ohne specielle Facultät aufbewahrt werden darf, sofern nicht in deren unmittelbarer Nähe eine

---

[1] Uebrigens ist Eigenthumsentsagung nicht gefordert, sondern nur die moralische Gewißheit für den Bischof, das Oratorium werde seiner heiligen Bestimmung erhalten und zweckentsprechend unterhalten werden; vgl. Tübinger theol. Quartalschr. Jahrg. 1880, S. 197.

[2] Soll ein Privatoratorium, was übrigens nicht vorgeschrieben ist, benedicirt werden, so hat man sich der benedictio loci vel domus novae oder beider in Verbindung miteinander, nicht aber des Formulars für die benedictio ecclesiae vel oratorii publici zu bedienen, und es wird durch solche Benediction der Ort nicht zum locus sacer. Kranken Priestern kann der Bischof (dispensando a lege communi) nach der Ansicht vieler Theologen für die Zeit ihrer Kränklichkeit erlauben, daß sie in einem würdig hergerichteten Zimmer celebriren; deßgleichen kann er gestatten, daß vor kranken Klerikern oder auch Laien in einem Privathause die heilige Messe gelesen werde. Ex gravi vel justa causa die celebratio sub divo (z. B. bei Primizen, Feldgottesdiensten) zu gestatten, dürfte gleichfalls ein selbstverständliches und unveräußerliches Recht des Bischofs sein. (*Ligorio*, theolog. moral. lib. V. n. 356 sqq.; Liguori's Ansicht in dieser Sache vertheidigt auch Ballerini; vgl. übrigens eine gegentheilige Entscheidung bei *Mühlb.* Suppl. II. pag. 705.)

[3] Das Wiener Provinzialconcil von 1858 verordnet: tolerari non potest, ut in ecclesiis filialibus ss. Sacramentum asservetur, nisi sacerdotem beneficiarium apud eas residentem habeant vel quotidie in eis sacrificium Missae (etwa durch einen aus der Pfarrei excurrirenden Priester) celebretur et ab ecclesia parochiali vel quadam virorum regularium domo non ita distet, ut incendio vel inundatione superveniente sacerdos ad ss. Eucharistiam transferendam tempestive accurrere nequeat (Collect. Lac. V. 163). Vgl. des Näheren Maier, die Behandlung des Allerheiligsten S. 524 ff.

Kirche cum Sanctissimo ist; auch die Kapellen der Seminarien, der eigentlichen Klöster, der Bruderschaften, Congregationen, Spitäler, Waisenhäuser, Zuchthäuser (?) gelten als Oratoria publica und darf in denselben mit Zustimmung des Bischofes das Allerheiligste aufbewahrt werden (*Mühlb.* Suppl. II. pag. 694 sqq. 705). Das Hauptwerk über die Oratorien ist Gattico's Schrift de oratoriis domesticis et altari portatili (1746, edit. II. 1770 Romae); die zahlreichen einschlägigen Erlasse der Päpste und der Rituscongregation sind zusammengestellt bei Mühlbauer (tom. II. 448—504; Suppl. II. 687—820) und verwerthet in dem oben citirten Artikel in der Tübinger theolog. Quartalschrift.

4. Schon zur Zeit der Christenverfolgungen feierte man das heiligste Opfer keineswegs bloß in den Katakomben auf den unterirdischen Gräbern berühmter Martyrer, sondern auch über der Erde in größeren oder kleineren Kirchengebäuden, die man auf den christlichen Begräbnißplätzen (areae) außerhalb der Städte über Martyrergräbern und zum Gedächtniß derselben erbaut hatte (Cömeterialkirchen). Nicht nur die Stätte, wo ein Martyrer im Acte des Martyriums durch Blutvergießen den Glauben bekannt hatte, nannte man μαρτύριον (= Zeugniß für den Glauben, Bekenntniß, Confessio), sondern auch das einzelne Grab, in welches ein Martyrerleib gelegt wurde, ferner den Altar, in welchem oder unter welchem er ruhte, sowie das Kirchengebäude selbst, das man über solch' einem Martyrergrab erbaut hatte. Weil derlei Kirchengebäude thatsächlich auch den Zweck hatten, das Andenken berühmter Martyrer, welches ganz besonders durch Darbringung des heiligsten Opfers über ihrem Grabe geehrt wurde (vgl. oben S. 309), zu erhalten, führten dieselben auch den Namen *memoriae*. Als die Christenverfolgungen aufgehört hatten, erbaute man über den alten Martyrien große Basiliken oder man übertrug Martyrerleiber in neu erbaute Kirchen und bezeichnete diese vielfach noch als μαρτύρια (Euseb. vita Const. III. 48) oder als *memoriae* (Aug. civ. Dei XXII. 10; de cura pro mortuis c. 6). Noch Walafried Strabo erwähnt unter den verschiedenen Bezeichnungen des Kirchengebäudes den Namen Martyrium, der übrigens wohl schon damals aus dem Gebrauch verschwunden war [1]. Nach dem Caeremoniale episcoporum (lib. I. c. 12. n. 16) wird noch jetzt das Martyrergrab, welches sich in alten Basiliken, wie z. B. bei St. Peter in Rom, unter dem Hochaltar befindet, Martyrium oder Confessio genannt, während im römischen Pontificale der im Altarkörper befindliche Raum, in welchen bei der Altarweihe Martyrerreliquien gelegt werden, oder das sogenannte Sepulchrum noch den Namen Confessio führt. Sofern in jeder katholischen Kirche wenigstens im Altare Martyrerreliquien sich befinden und bei jeder heiligen Messe vor und nach der Consecration feiernd der heiligen Martyrer gedacht wird, könnte man füglich dieselben auch jetzt noch als *Memoriae martyrum* bezeichnen (vgl. oben S. 312—313); dazu kommt, daß die allermeisten Kirchen auch in ganz specieller Weise dem Andenken eines einzelnen oder auch mehrerer Heiligen geweiht sind (vgl. S. 314); „eam (sc. ecclesiam) in *memoriam* sancti N. dedicamus" heißt es im Formular für die Kirchenconsecration; nach diesem Heiligen wird die Kirche benannt, er ist *titularis* oder Namenspatron und

[1] Er schreibt: Martyria *vocabantur* ecclesiae, quae in honore aliquorum martyrum fiebant (de reb. eccl. c. 6). Sicard sagt: Dicitur (ecclesia) et martyrum locus, ubi jacent corpora martyrum (I. c. 5).

zugleich **Schutzpatron** derselben, weßhalb bei Kirchen, die zu Ehren von Heiligen eingeweiht sind, die Bezeichnungen titularis und patronus ecclesiae (ebenso Patrociniums- und Titularfest) identisch sind. Schon frühe weihte man aber auch Kirchen zu Ehren oder auf den Namen von göttlichen Personen (S. Salvatoris) oder von Geheimnissen (S. Crucis, Transfigurationis, Annuntiationis); in diesem Falle kann man **nur** von einem titulus vel titularis ecclesiae reden, da eine göttliche Person, ein Geheimniß nicht füglich als patronus bezeichnet werden kann.

5. Im römischen Pontificale gebraucht der Bischof bei seiner Ansprache vor dem Einzug mit den Reliquien in das einzuweihende Gotteshaus wiederholt für ecclesia den Namen *basilica*. In keinem vorconstantinischen Schriftsteller kommt das Wort basilica im Sinne von christlicher Kirche vor, während wir dann nachweislich seit der Mitte des vierten Jahrhunderts basilica als Bezeichnung für Kirche überhaupt ziemlich häufig gebraucht finden. Bekanntlich baute Kaiser Constantin seit dem Jahre 313 an verschiedenen Orten große und prachtvolle Kirchen, und auf diese scheint man den Namen basilica zuerst angewendet zu haben (Euseb. vita Constantini 31. 32), wohl aus dem Grunde, weil diese großartigen christlichen Kirchengebäude die **charakteristischen baulichen Eigenthümlichkeiten** jener schon seit dem zweiten Jahrhundert v. Chr. auch bei den Römern vorkommenden Profanbauten an sich trugen, die man allgemein Basiliken nannte (basilicae forenses), nämlich: längliche Hallenbauten mit mehreren (drei oder fünf) Schiffen, Ueberhöhung des breiteren Mittelschiffes, Exedra resp. Tribuna und Atrium. Der Name basilica (βασιλική sc. στοά vel οἰκία) dieser Art von Profanbauten (für Gerichtsverhandlungen, für den öffentlichen Verkehr u. s. w.) war seiner Zeit mit der Bauweise selber zu den Lateinern von Griechenland herübergekommen, wo in Athen das Gebäude, in welchem unter Vorsitz des βασιλεύς resp. des ἄρχων βασιλεύς die Gerichts- und Gesetzgebungsversammlungen gehalten wurden, die obenbezeichnete Gestalt hatte und schon zu Platons Zeit kurzweg βασιλική hieß (vgl. des Näheren **Konrad Lange**, Haus und Halle S. 60 ff.). Auf das Kirchengebäude einmal angewendet, scheint unter den Christen die Bezeichnung basilica bald erweitert resp. vertieft worden zu sein; schon bei Optatus von Mileve (de schism. Donat. I, 14; II, 4; III, 1. 4) wird der Name basilica auf vorconstantinische Kirchen angewendet, die sicherlich keine mehrschiffigen Hallenbauten waren; die Christen dachten eben, wenn sie eine Kirche basilica nannten, nicht mehr an den weltlichen ἄρχων βασιλεύς, sondern an ihren **gottmenschlichen König**, dessen Wohnung die Kirche ist, und im Sinne von **Wohnung des Gottkönigs** paßte die Bezeichnung für jede, auch die kleinste Kirche. Schon der Pilger von Bordeaux (c. 333) dolmetscht basilica mit dominicum (= domus Dei) und jedenfalls dachte man durch's ganze Mittelalter bei dem Namen basilica an den **Gottkönig**, dessen Palast das Kirchengebäude ist; mit Berufung auf Isidor (Origin. 15, 14) schreibt **Amalarius**: Βασιλεύς rex et basilicae regiae habitationes. Nunc autem ideo divina templa basilicae nominantur, quia ibi *regi Deo* cultus et sacrificia offeruntur. Unter verschiedenen anderen Namen des Kirchengebäudes führt **Walafried Strabo** auch basilica auf und erklärt: nostra domus orationis (also jede Kirche) ideo regia dicitur, quia regi regum in ea servitur, vel

quia reges et sacerdotes (I Petr. 2, 9) id est summi regis et sacerdotis membra (= die Gläubigen), qui motibus corporis imperant et spirituales hostias immolant Deo, ibi regenerantur ex aqua et spiritu et salutari nutriuntur doctrina. Im Laufe des Mittelalters scheint man den Begriff basilica wieder verengt und vielfach nur noch auf größere Kirchen (Münster) angewendet zu haben, wie auch dermalen noch geschieht, wo man gewöhnlich nur größere Kirchen, und zwar solche als Basiliken bezeichnet, die im römischen (Basiliken-) oder im romanischen Stil erbaut sind und ein überhöhtes Mittelschiff haben, das für die basilikale Bauanlage ganz besonders charakteristisch ist. Ohne Rücksichtnahme auf räumliche Größe und bauliche Anlage, sondern lediglich in Anbetracht gewisser liturgischer Vorrechte (usus conopaei, tintinnabuli, cappae magnae etc.) führen in Rom bis zur Stunde einzelne Kirchen den Ehrentitel basilicae; sie werden in majores (fünf Patriarchalbasiliken) und minores (acht) eingetheilt; auch einzelnen Kirchen außerhalb Roms, z. B. der Kirche des hl. Franziskus zu Assisi und neuestens der Wallfahrtskirche in Lourdes, wurde der Ehrentitel basilica verliehen (vgl. Kirchenlex. 2. Aufl. Bd. II. S. 20 ff.).

6. Ueberschauen wir die besprochenen Namen des christlichen Kirchengebäudes, so wird sofort klar, daß sie allzumal der Idee des christlichen Kultes entstammen, in welchem Gott, der verherrlichte Gottmensch, sich gnadenvoll zu seinem Volke herabläßt und unter ihm wohnt (Domus Dei, Basilica, Templum) und dieses als die gnadenvoll berufene Gemeinde (ἐκκλησία) zu ihm kommt, um betend und geistig mitopfernd (Domus orationis) an das gottmenschliche Haupt sich anzuschließen und dabei auch der bereits verklärten Glieder des Hauptes (Heilige) feiernd zu gedenken (Memoriae).

§ 56.

Die verschiedenen Kirchenbaustile.

1. Wo immer eine katholische Kirche gebaut wird, da muß allererst das Wesen und der wesentliche Zweck des katholischen Kultus in's Auge gefaßt und muß das Kirchengebäude so eingerichtet werden, wie die Natur und Aufgabe des katholischen Kultus es fordert. Die wesentlichen sowohl als die abgeleiteten oder secundären Principien, welche hierbei maßgebend sein sollen, haben wir in § 54 dargelegt. Die (namentlich künstlerische) Art und Weise der factischen Durchführung dieser Principien kann und muß nach Zeiten und Himmelsgegenden, nach Verschiedenheit der religiösen und artistischen Bildung der Völker u. dgl. mannigfach verschieden sein. Wie der einzelne Mensch für den Ausdruck der Gedanken seine eigenthümliche Schreibweise, seinen individuellen Stil hat, so haben auch die verschiedenen Jahrhunderte und Nationen ihre eigenthümliche Art gehabt, die Principien des Kirchenbaues bei der Herstellung katholischer Kultusstätten in Anwendung und zur Darstellung zu bringen; man bezeichnet diese verschiedenen Arten, die Principien des Kirchenbaues zu verkörpern, als Kirchenbaustile und unterscheidet deren hauptsächlich vier: den altchristlichen resp. Basilikenstil, den romanischen, den (sogenannten) gothischen und den Renaissancestil. Es

kann nicht Aufgabe der Liturgik sein, von diesen Kirchenbaustilen, von deren Geschichte und Eigenthümlichkeiten eingehend zu handeln; nur das für unsern Zweck Allerwesentlichste soll hier kurz berührt werden [1]; des Näheren verweisen wir hauptsächlich auf das mehrerwähnte Buch von Jakob, wo das für Priester Wichtigste aus der fast berghoch angewachsenen Kunstliteratur in ansprechendster Form zusammengefaßt ist; für vorwiegend praktische Zwecke kann bestens empfohlen werden das schon erwähnte praktische Handbuch der kirchlichen Baukunst von Heckner, sowie Atz, die christliche Kunst in Wort und Bild; ferner soll hier nochmals (vgl. S. 137) erwähnt werden die Formenlehre des romanischen und gothischen Baustiles von Laib und Schwarz, und für Anfänger die Stillehre der architektonischen Formen des Mittelalters von Hauser, Wien 1884, sodann der Katechismus der Baustile des Freiherrn von Sacken, Leipzig 1882, 7. Aufl., und der sehr billige (*M.* 2.50) Bilderatlas zur Geschichte der Baukunst von Seemann, Leipzig 1883.

2. Daß die Christen in der apostolischen Zeit (Apg. 2, 46; 20, 7. Röm. 16, 5. 23. I Kor. 16, 19) und so lange die Verfolgungen dauerten (apost. Const. VIII. 34; vgl. II. 57) ihren eucharistischen und anderweitig specifisch christlichen Gottesdienst vielfach in Privathäusern halten mußten, ist gewiß, deßgleichen (cf. Recognit. Clement. X. 71; Hieron. ep. 30 ad Ocean.), daß ihnen da und dort in den Häusern reicher Gläubigen als gottesdienstlicher Raum der sogenannte Oecus, die Haus- oder Palastbasilika, eingeräumt wurde, d. i. ein großer Saal, durch Säulen in drei oder fünf Schiffe getheilt, mit Vorhalle, mit erhöhtem (quadratischem oder halbkreisförmigem) Vorderraum (Apsis) und, wenigstens in der ältesten christlichen Zeit, auch mit erhöhtem Mittelschiff. Gewiß ist ferner, daß in Rom und anderwärts auch Gottesdienst in erweiterten Räumen (cubicula) der unterirdischen Katakomben und wohl noch öfter in den auf den oberirdischen Gottesäckern (S. 731) außerhalb der Stadt erbauten cellae trichorae (nach drei Seiten in Apsiden ausladende, quadratische Bauten) gefeiert wurde. Als ausgemacht wird endlich gelten können, daß die mehr als 40 Kirchen, welche es nach dem Zeugniß des Optatus von Mileve (de schism. Donat. II. 14) schon vor Constantin in Rom gab, nicht lauter Hausbasiliken und Gottesackerkirchen waren, daß vielmehr zu ihnen auch solche zählten, welche, wie anderwärts (Euseb. K.-G. VIII. 1—2; X. 2), so auch in Rom in den Zwischenpausen der Christenverfolgungen auf öffentlichen Plätzen (Lamprid. c. 49) als selbständige Gotteshäuser erbaut worden waren und welche gleich den Versammlungshäusern der verschiedenen römischen Collegien oder *Scholae* einschiffige längliche Quadrate mit Apsis gewesen sein mögen (Lange, Haus und Halle S. 289 ff.). Wiewohl es von Anfang an gewisse feststehende Normen (z. B. oblonges Viereck, Ostung, erhöhte tribuna) für die Gestaltung der christlichen Kirchen wird gegeben haben, so war doch die Erzielung einer durchgreifenderen Einheit, eines förmlichen Kirchenbaustiles während der ersten drei Jahrhunderte nicht möglich;

[1] Wenigstens in Kürze die kirchlichen Baustile und manches Andere, was eigentlich in die Aesthetik gehört, in der Liturgik zu behandeln, hat mich die seit vielen Jahren gemachte Wahrnehmung bestimmt, daß die Kandidaten des Priesterthums vielfach gar keine Vorlesungen über Aesthetik oder nur solche gehört haben, die ganz oder doch vorwiegend theoretischer Natur waren.

einem solchen begegnen wir erst seit Constantin, durch welchen und unter welchem allenthalben zahlreiche und große Kirchen neu gebaut wurden. Man nennt diesen Stil gewöhnlich Basilikenstil, weil die ihm zugehörigen Kirchengebäude die charakteristischen Eigenthümlichkeiten jener Gebäude hatten, welche bei Griechen und Römern basilicae hießen, nämlich Hallenbauten waren mit überhöhtem Mittelschiff, mit Atrium und Apsis. Constantin selber schon gebrauchte für die von ihm erbauten Kirchen den Namen basilicae (vita Const. III. 32). Dieser älteste eigentliche Kirchenbaustil, dessen Detailformen noch die antik-römischen waren, ist weder ausschließlich von der christlichen Hausbasilika herzuleiten, noch ist er bloße Nachahmung der forensen Basiliken, sondern dürfte am füglichsten als zusammenfassendes, mit specieller Rücksicht auf die Kultzwecke der nunmehr frei gewordenen Kirche gezogenes Resultat der gesammten vorausgegangenen Kirchenbauthätigkeit zu betrachten sein und ist insofern als specifisch christlich zu bezeichnen.

a. Nachdem Constantin durch das Mailänder Toleranzedict (Euseb. K.-G. X. 5) den Christen ihre Gotteshäuser und Besitzthümer zurückgegeben, erließ er ausdrücklichen Befehl an die Bischöfe, „allen Eifer auf den Bau der Kirchen zu verwenden und die bestehenden entweder wieder herzustellen oder zu erweitern, oder wo es die Nothwendigkeit erheischte, neue erbauen zu lassen" (Euseb. vita Const. II. 46). Eusebius berichtet (K.-G. X. 2), daß in Folge dessen allenthalben die größte Rührigkeit im Erbauen und Wiederherstellen von Kirchen sich bemerklich machte, daß man die zerstörten Kirchen wiederum von Grund aus bis zu einer erstaunlichen Höhe und mit einer viel größeren Pracht, als sie früher gehabt, aufgebaut habe. Ohne Zweifel wird man sich, soweit thunlich, die Kirchen zum Muster genommen haben, die Constantin selber an verschiedenen Orten[1] in prachtvoller Weise im sogen. Basilikenstil hatte erbauen lassen. Nur noch wenige Basiliken aus dieser ältesten Zeit sind erhalten.

b. Selbstverständlich wird es nach wie vor kleinere, einschiffige Kirchen mit einfacher Apsis und Vorhalle gegeben haben; die größeren Kirchen aber, an welche man gewöhnlich denkt, wenn vom Basilikenstil die Rede ist, der bis gegen Ablauf des ersten Jahrtausends der herrschende Kirchen-Baustil blieb, waren im Abendlande drei- oder fünfschiffige Oblonga, das Mittelschiff breiter als die Seitenschiffe (Abseiten) und dieselben überragend, was für den Basilikenstil als besonders charakteristisch erscheint. Die Schiffe werden durch antike Säulen (mitunter durch Säulen abwechselnd mit Pfeilern) voneinander getrennt; die Säulen des Mittelschiffes waren entweder durch wagrechtliegende, reich profilirte Steinbalken (Architrave) oder durch Rundbogen (Archivolten) miteinander verbunden und trugen die Wände des Mittelschiffes, welche über die vielfach eingewölbten Seitenschiffe mit Pultdächern sich in ungefähr doppelter Höhe erhoben und durch eine Cassettendecke oder unmittelbar durch den sichtbar gelassenen, aber im Sparrenwerk reich verzierten Dachstuhl geschlossen waren. Die halbkreisförmige, muschelartig überwölbte (daher auch concha genannt) und durch Cancellen mit den Ambonen abgeschlossene Apsis, in welcher der Altar und die bischöfliche cathedra stand, gliederte sich entweder unmittelbar dem Mittelschiff an, oder es war

[1] Zu Rom im Lateranspalast (*Hinschius*, Decret. Isidor. pag. 252), in Jerusalem über dem heiligen Grabe (Euseb. vita Const. III. 31 sqq.), bei Bethlehem und am Oelberge (l. c. 41), zu Mambre (c. 51), zu Heliopolis (c. 58), in Constantinopel (c. 48), in Nikomedien und anderen Städten (c. 50); besonders prachtvoll war die von ihm erbaute Kirche zu Tyrus, von der sich bei Eusebius (K.-G. X. 4) eine anschauliche Beschreibung findet.

noch ein Querschiff (Transept) zwischen eingeschoben, das die gleiche Höhe und Bedachung wie das Mittelschiff hatte und vielfach in Form von Kreuzesarmen nach rechts und links über die Seitenschiffe hinaus vorsprang. In den Wänden des Mittel- und Querschiffes waren die meist rundbogigen Fenster (mit durchbrochenen Marmorplatten, später Glas) angebracht. Wo zahlreicher Klerus war, befand sich in der Mitte des Querschiffes ein Unterchor (Sängerchor), rechts von diesem das Senatorium („quod est locus principum", Ordo rom. III. n. 12), links das Matroneum (für gottgeweihte Jungfrauen, distinguirte Frauen u. s. w.). Auf der Grenze zwischen Chor (Apsis) und Langhaus war der (oft auf Säulen ruhende oder doch von solchen flankirte) Triumphbogen, so genannt, weil auf der Giebelwand über ihm Christus als Triumphator (im Himmel oder als Richter) dargestellt wurde; im Mittelalter hing von diesem Bogen herab zumeist ein großes Crucifix, wohl im Hinblick auf Kol. 2, 13—14 Triumphkreuz[1] genannt. — Nach rückwärts legte sich vor das Langhaus seiner ganzen Breite nach und in der Höhe der Seitenschiffe die auf Säulen ruhende Vorhalle, aus welcher drei resp. fünf Thüren (die mittlere mit Tympanum, d. i. halbkreisrundem, mit sinnbildlichen Sculpturen ausgestattetem Giebelfeld über dem geradlinigen Thürsturz) in das Schiff führten[2]. Bei recht großen Kirchen war die Vorhalle nur eine (die östliche) der vier (Säulen-) Hallen, welche das Atrium (αἴθριον, auch paradisus genannt; Ordo XI. n. 37) umschlossen, d. i. den Vorhof unter freiem Himmel (αἴθριον), in welchem der cantharus sich befand und die öffentlichen Büßer der untersten Klasse (χειμάζοντες) sich aufhalten mußten (vgl. S. 713).

c. „Omnis gloria ejus ab intus" gilt von den alten Basiliken; nach außen hin waren sie fast ohne allen architektonischen Schmuck, dagegen im Innern reich geschmückt mit herrlichen Mosaikbildern, denen wir nicht bloß in der Apsis und am Triumphbogen, sondern in der Regel auch an der Hochwand des Mittelschiffes begegnen; selbst der Fußboden entbehrte des Schmuckes (mit Mosaiken oder Marmorplatten) nicht und in der Vorhalle, sowie resp. im Atrium waren mit Rücksicht auf Büßer und Katechumenen vorherrschend Abbildungen aus dem alten Testamente angebracht, wie die Kirche ja noch bis zur Stunde in der Quadragesima als Bußzeit bei der heiligen Messe fast lauter Lectionen aus dem alten Testamente lesen läßt, deßgleichen die sämmtlichen ehedem speciell auf die Katechumenen berechneten typischen Lesungen (Prophetien) bei der Taufwasserweihe dem alten Testamente entnommen hat. Größtmögliche Einfachheit verbunden mit ruhe- und würdevoller Erhabenheit ist der geistige Grundtypus der oblongen Basiliken; das Vorherrschen der horizontalen Richtung an denselben, ihre vorherrschende Ausdehnung in die Länge ließ sie für die Zwecke des feierlich-ernsten Kultus der Kirche als besonders passend erscheinen[3]. Wohl begegnen wir schon frühe auch im

[1] Die Kirche faßt auch in ihrem Stundengebet das Kreuz in der österlichen Zeit als Triumphkreuz auf, wenn sie in der Commemoratio crucis ruft: Dicite in nationibus alleluja, quia *Dominus regnavit a ligno*, alleluja (vgl. oben S. 287).

[2] Diese Vorhalle heißt auch νάρθηξ = ferula, vielleicht weil sie querüber laufend zwar lang, aber nur schmal und hierin einem Rohrstengel ähnlich war. Die epist. can. Gregors des Wunderthäters erwähnt einen νάρθηξ innerhalb des Kirchengebäudes, worunter man einen durch querüberlaufende Schranken vom Platz der Gläubigen abgegrenzten schmalen Raum wird zu verstehen haben; der „äußere" Narther ist sodann die Vorhalle.

[3] Man hat da und dort gemeint, daß der Centralbau sich besonders für protestantische Kirchen eigne, in welchen ja die Predigt Hauptsache ist; allein jene protestantischen Theologen, welche auch wieder auf latreutische Acte bei ihrem Gottesdienste dringen (vgl. oben S. 266—267), waren mit gutem Grunde der Ansicht, daß Centralbauten zu „betsaal- und hörsaalartig" seien und der für die Gottesdienstfeier nöthigen Würde entbehren.

Abendlande nicht nur an Taufkirchen, die ja nicht für die Feier der Opferliturgie bestimmt waren, sondern auch an anderen und eigentlichen Kirchen dem sogenannten Centralbau (im Kreis oder Achteck) mit hochstrebenden Kuppeln; allein man sah sich bald genöthigt, im Interesse der würdigeren Liturgiefeier in den Centralbau das altherkömmliche (apost. Const. II. 57) Oblongum einzugliedern (vgl. z. B. S. Vitale in Ravenna und den Münster Karls d. Gr. zu Aachen) oder für die Kuppelbauten statt des Kreises oder Polygones wenigstens ein Quadrat zur Grundlage zu machen und so dem altherkömmlichen, zweckmäßigen Oblongum wieder näher zu kommen. Das großartigste Muster eines solchen Kuppelbaues ist die von Kaiser Justinian (532) erbaute Sophienkirche in Constantinopel, die als Repräsentantin des sogenannten byzantinischen Kirchenbaustiles gilt, den wir hier lediglich erwähnen wollten; über ihn, sowie über den eigentlichen Basilikenstil verweisen wir des Näheren auf Jakob, auf Kraus (in der Encykl. s. v. Basilika), auf Frantz, Gesch. d. christl. Malerei S. 104 ff., und auf die einschlägigen Abbildungen bei Dehio, die Kirchenbaukunst des Abendlandes, 1. Lieferung mit 77 Tafeln, und besonders bei Essenwein, die Baustile, histor.-techn. Entwicklung (III. Bd. des Handbuches der Architektur, Darmstadt 1886).

3. Zu derselben Zeit und unter ähnlichen Einflüssen, unter welchen sich durch's Abendland hin aus der altrömischen Sprache heraus die sogenannten romanischen Sprachen immer reiner und reicher gestalteten, hat auf Grundlage des römisch-christlichen Baustiles (Basilikenstiles) sich sehr allmählich ein Kirchenbaustil entwickelt, den man dermalen allgemein und am passendsten als den romanischen bezeichnet (früher Rundbogenstil und ganz unpassend auch byzantinischer Stil genannt). Wie der kirchliche Kultus im Wesentlichen immer derselbe bleibt, so müssen auch Gestalt und Einrichtung der Kultusstätte sich in der Hauptsache stets gleich bleiben, und ist es daher selbstverständlich, daß auch der romanische Baustil an der Grundgestalt der Basilika, wie sie durch's ganze Abendland hin verbreitet war, principiell festhalten mußte, daß es sich also nur um eine Umgestaltung in nicht wesentlichen Dingen, um eine einheitlichere und reichere Entwickelung des traditionell im Kirchenbau Hergebrachten handeln konnte, um eine Entwickelung, wie sie dem triebkräftigen Geiste der christlichen Nationen und dem mit Ablauf des ersten Jahrtausends allüberall neu erwachten Eifer im Bauen von Kirchen entsprach. Die Blüthe und höchste Vollendung der romanischen Bauweise fällt jedenfalls erst in das 12. Jahrhundert, und zwar näher dem Ende als dem Beginn desselben. Die glänzendsten Denkmäler hinsichtlich der malerischen äußeren Architektur finden sich am Niederrhein (besonders in Köln), hinsichtlich der ausgebildeten Wölbekunst am Mittelrhein (Mainz, Worms, Speier)[1]. Vergleichen wir den romanischen mit dem altchristlichen Kirchenbaustil, so unterscheidet er sich von letzterem besonders durch größere Symmetrie in Grundriß und Aufbau, sowie durch seinen ungleich größeren Reichthum an specifisch christlichen, tiefsinnigen Detailformen,

[1] Ein Verzeichniß nebst Beschreibung der romanischen Kirchenbauten in Deutschland s. bei Otte, Hdb. d. Kunstarchäologie des Mittelalters in Deutschland, 5. Aufl. II. Bd. S. 56—254; dazu vgl. Otte's specielle Geschichte der roman. Baukunst in Deutschland, Leipzig 1874, 1 Bd. gr. 8; über romanische und gothische Kirchenbauten in Deutschland handelt auch sehr eingehend die bei Grote 1885—1886 erschienene „Geschichte der Kunst in Deutschland".

die nicht bloß im Innern der Kirchen in mannigfacher Weise allüberall zur Anwendung kommen, sondern auch nach außen treten und so schon von außen das Kirchengebäude als Haus Gottes erscheinen lassen. Die romanische Architektur vergeistigt das Materielle mehr, als die römisch-christliche, bringt das christlich Ideale adäquater zum Ausdruck und ist insofern geeigneter, dem Doppelzweck aller liturgischen Kunst zu dienen, der gloria Dei und der aedificatio hominum.

a. Schon der Grundriß von größeren romanischen Kirchen zeichnet sich in der Regel durch große Symmetrie aus. Grundmaß ist gewöhnlich[1] das inmitten des Querschiffes gelegene sogenannte Vierungs-Quadrat; an dasselbe legt sich rechts (südlich) und links (nördlich) je ein weiteres solches Quadrat an und alle drei zusammen bilden die Grundlage des Querschiffes, welches bei größeren romanischen Kirchen niemals fehlt. Um mehr Raum für den Klerus und die heiligen Handlungen zu gewinnen, gliederte man der zumeist noch runden (erst später auch polygonen) Apsis nicht unmittelbar das Querschiff an, sondern legte in gleicher Höhe mit ihr zwischen sie und das Vierungsquadrat noch ein weiteres Quadrat von gleicher Größe ein, das nun als Kopfbalken des Kreuzes erschien, dessen Querbalken das Querschiff bildete, welches fast regelmäßig über die Umfassungsmauern des Langhauses hinaus vorsprang, mitunter an den beiden Enden apsisartig zugerundet war. Das Mittelschiff hatte die Breite des Vierungsquadrates, welches im Grundriß des Mittelschiffes sich nach Westen hin vier- oder auch fünfmal wiederholte, so daß Mittelschiff, Querschiff und Apsisquadrat ein sehr symmetrisches lateinisches Kreuz bildeten. Die Seitenschiffe (meistens drei, selten fünf, mit Pultdächern) sind halb so breit und halb so hoch als das Mittelschiff und werden bald durch lauter Säulen (Säulenbasilika), bald durch lauter Pfeiler (Pfeilerbasilika), bald durch Säulen und Pfeiler (je zwei Säulen auf einen Pfeiler) vom Mittelschiff geschieden; Säulen und Pfeiler sind nur durch Rundbogen, nirgends mehr durch Architrave miteinander verbunden. Jedem Seitenschiffe entspricht nicht selten eine eigene Apsis, so daß seitwärts der Apsis des Chorraumes noch Nebenapsiden erscheinen; selbst Beispiele von Fortsetzung der Seitenschiffe als Umgang um die Chorapsis kommen vor. — Schon seit dem neunten Jahrhundert begegnete man vereinzelt einem dem Ostchor gegenüberliegenden zweiten Chore, Westchor genannt, der sodann in der romanischen Periode an ziemlich vielen Kirchen (besonders in Deutschland) vorkommt und zum Oefteren wohl die Bestimmung hatte, den Reliquien des Diöcesanpatrons oder eines andern berühmten Heiligen als distinguirte Ruhestätte zu dienen[2]. Nicht selten ist zwischen Westchor und Langhaus noch ein zweites, ein westliches Querschiff von gleicher Höhe mit dem östlichen eingeschoben, welch letzteres stets so hoch ist als das Mittelschiff und in seiner Verbindung mit diesem die Grundgestalt des Kreuzes auch im Aufbau ganz augenfällig hervortreten macht. — Specifisches Charakteristikum der größeren romanischen Kirchen ist die Krypta, meist unter dem Ostchor (hie und da auch unter dem Westchor), welcher daher in der Regel viel höher gelegen ist, als in den alten Basiliken; an

[1] Uebrigens sind der Ausnahmen von dieser Regel nicht wenige, wie ein Blick auf die zahlreichen Grundrisse romanischer Kirchen bei Dehio (Tafel 47—51; 66—68) zeigt. Selbstverständlich gab es auch zahlreiche kleinere, einschiffige Kirchen, deren ziemlich viele aus der romanischen Bauperiode bis jetzt erhalten sind.

[2] Vgl. über diesen Gegenstand Holtzinger, die Doppelchöre und ihre Bedeutung. Leipzig 1881, und meine Abhandlung über den Westchor des Domes in Eichstätt im Eichst. Pastoralbl. 1886, S. 55 ff.

Stelle der viel kleineren Confessio mancher alten Basiliken getreten, ist die romanische Krypta bald drei-, bald fünfschiffig, hat Kreuzgewölbe auf niederen Säulen (oder Pfeilern), hat Apsis und Altar und umschließt in der Regel den Leib oder doch Reliquien eines hochverehrten Heiligen. In der spätromanischen Periode begegnet man bereits dem zwischen Chor und Schiff querüberlaufenden Lettner (lectorium — Lese- und Singbühne), von dem später noch die Rede sein wird. — Während Krypten und Seitenschiffe der romanischen Kirchen schon längst und überall gewölbt waren, hatte das hohe Mittelschiff noch bis tief in's 12. Jahrhundert herein flache (Cassetten-) Decke. Zum Schutze gegen die häufigen Kirchenbrände, zur Entlastung der Hochwand durch Localisirung des Deckendruckes auf bestimmte Punkte derselben und ganz besonders, damit die Kirche in Folge einheitlicherer architektonischer Durchbildung durch die hohen, perspectivischen Kreuzgewölbe einen großartigeren, erhebenderen und sozusagen idealeren Eindruck mache, wurde nach und nach auch im Mittelschiff der die Gothik anbahnende Gewölbebau (Kreuzgewölbe mit bloßen Graten oder mit Gurten) eingeführt. Die verhältnißmäßig kleinen Fenster (durchweg aus Glas, häufig aus bemaltem), deren jetzt auch in der Apsis (gewöhnlich drei), nicht bloß in Mittel- und Seitenschiffen angebracht wurden, hatten tiefe, abgeschrägte Laibungen und nach oben durchweg rundbogigen Schluß; häufig sind zwei, ja drei Fenster durch Zwischensäulen und Blendbogen sehr zierlich miteinander verbunden. Besondere Aufmerksamkeit ist dem Hauptportale (mit tiefer Laibung, in derselben Säulen- und Figurenschmuck mit tiefsinnigen Symbolen, über dem Thürsturz im Tympanon Bilder Christi und seiner Heiligen, auch Symbole) zugewendet. Vor demselben liegt gewöhnlich noch eine Vorhalle, freilich in Folge veränderter Kirchendisciplin viel kleiner als in alter Zeit, und da wo der Thurm inmitten der Westfaçade steht, durch den Unterraum desselben vertreten. Das Atrium mit den es umschließenden Hallen, wie es vor den großen Basiliken gelegen war, verschwindet vom Eingang zur Kirche ganz, dagegen treffen wir schon zu Ende des 11. Jahrhunderts, besonders im 12. und bis tief in die gothische Periode herein bei den meisten Stifts- und Klosterkirchen den sogenannten Kreuzgang, einen aus vier romanischen oder gothischen Bogenhallen bestehenden Umgang (ambitus), welcher quadratisch einen freien, gartenartigen Raum (Klosterhof — Gras) umschließt. Dieser Kreuzgang lehnte sich mit seiner östlichen Halle zum Oestern an die Kirche an und bildete in gewissem Sinne den Krystallisationskern der Kloster- oder Stiftsgebäude (über ihm die Wohnungen der Canoniker oder Mönche, neben ihm das Refectorium, der Kapitelsaal u. s. w.), weßhalb er auch kurzweg claustrum hieß. Durch diese Hallen, mit denen nicht selten eine Kapelle in Verbindung stand, bewegte sich jeden Sonntag die mit der Aspersio aquae benedictae verbundene Procession, bei welcher das Kreuz vorausgetragen wurde; auch werden noch andere Processionen oder Kreuzgänge, z. B. an den Bittagen, darin stattgefunden haben, woher sicherlich die Bezeichnung des in Rede stehenden porticus als Kreuzgang kommt. Weil jeder Sonntag Recapitulation des Auferstehungstages Christi ist, erinnerte die allsonntägliche Procession an das Wandeln des Auferstandenen mit seinen Jüngern in Galiläa (procedam vos in Galilaeam), woher es kommt, daß der Kreuzgang sehr häufig den Namen Galiläa führt (*Rupert. Tuit.* de divin. off. lib. V. c. 8; *Du Cange* s. v. Galilaea). Im Kreuzgang fand vielfach auch das Mandatum am Gründonnerstag und die liturgische tonsura capitis et barbae (Pontif. rom.) statt, und zwar wahrscheinlich in jener Halle, in welcher ein Brunnen („Scheerbrunnen") lag; auch zum Begräbniß diente der Kreuzgang. Aus Sicard von Cremona (I. 4 sub fine) ersieht man, daß aus symbolischen Gründen die Säulen in jeder der vier Hallen des Kreuzganges wieder eine andere Gestalt hatten.

Besonders charakteristisch ist für den romanischen Kirchenbau im Unterschied vom altchristlichen der Thurmbau. Die Thürme sind mit dem Kirchengebäude nicht bloß äußerlich, sondern architektonisch verbunden und geben dem im Kult sich bethätigenden Streben nach oben, das im Kirchengebäude selber wegen des sich stets wieder zur Erde senkenden Rundbogens noch nicht so augenfällig sich kundgab, bereits deutlichen Ausdruck, wenn auch nicht so lautsprechenden, wie nachmals die Gothik. Die größeren romanischen Kirchen haben in der Regel mindestens zwei Thürme (an der Westfaçade oder rechts und links an der Chorapsis resp. am Querschiff), nicht selten vier und dazu über dem Vierungsquadrat (wo zwei Querschiffe sind, wohl auch über beiden) einen gewaltigen Kuppelthurm. Auf den Thurmbau dieser Periode hat die immer mehr steigende Bedeutung der Glocken in der Liturgie großen Einfluß geübt.

b. Galt von der altchristlichen Basilika omnis gloria ejus ab intus, so sehen wir an den romanischen Kirchen der besten Zeit den reichen Schmuck aus dem Innern auch auf das Aeußere des Kirchengebäudes sich ausdehnen; gleich den Wänden im Innern sind auch die vordem kahlen Außenwände mittelst mannigfacher Gliederung, durch Lisenen, durch Friese verschiedenster Art (Thier-, Zickzack-, Rauten-, Perl-, Laub-, Bandfries), besonders durch das sehr häufig angewendete Rundbogenfries belebt; deßgleichen ist auf architektonische Gliederung, Verbindung und Zier der Fenster viel gehalten; zu besonderem Schmuck der Westfaçade dient das große, reich ornamentirte Rundfenster über dem Hauptportal, das übrigens wohl füglicher als Rose (Sinnbild Mariens, der rosa mystica), denn als Rad (Katharinenrad) aufgefaßt wird. Die Ornamente, denen wir an den romanischen Kirchen innen und außen begegnen, und mit denen Säulen, Pfeiler, Friese, Gesimse u. s. w. wie bedeckt erscheinen, sind vielfach ganz neu, meistens tief symbolisch, und bekunden einen unerschöpflichen Reichthum an Motiven, die mit Vorliebe auch dem Thier- und Pflanzenreich entnommen sind, ohne Zweifel, um den Gedanken (Ps. 148) auszudrücken, daß nicht bloß die freie, sondern auch die gesammte unfreie Creatur dem majestätischen Gotte an seinem irdischen Heiligthume dienen solle, daß auch die Dracones und anderes Ungethüm (Ps. 148, 7. 10) ihn verherrlichen müssen. Besonders mannigfaltig sind die Ornamente an den Kapitälen der romanischen Säulen, für welch' letztere die sogenannte attische Basis (Platte, zwei Pfühle mit dazwischenliegender Kehle, an den Ecken eine Knollen-, Blatt-, Thier- oder Fratzenverzierung) und das Würfelkapitäl (in der späteren Zeit häufig auch kelchförmiges Blätterkapitäl) charakteristisch sind. Auch die Pfeiler wurden belebt, indem man ihre Ecken auskehlte und mit kleinen Säulen oder Halbsäulen füllte (Pfeilerbündel), welche zugleich den Gurten der Kreuzgewölbe als Stütze dienten.

c. Daß die romanischen Kirchen in ihrem Innern (mitunter auch außen) reich bemalt waren, ist jetzt, nachdem man viele der übertünchten alten Gemälde wieder entdeckt und hergestellt hat, männiglich bekannt; auch die kleineren und kleinsten Kirchen hatten als Himmel auf Erden damals ihren malerischen Schmuck; über den artistischen Charakter dieser Malerei vgl. S. 447.

4. Wie Alles in der Natur sich allmählich entwickelt, so auch auf dem Gebiete der Kunst. Sehr allmählich, durch verschiedene Phasen[1] hindurch,

[1] Gemeiniglich unterscheidet man den romanischen Stil in den frühromanischen (11. Jahrhundert), in den mittel- oder hochromanischen (12. Jahrhundert) und in den spätromanischen oder Uebergangsstil. Den besten Einblick in diese verschiedenen Entwicklungsstadien gewinnt man durch das Studium gründlicher Specialwerke über einzelne Kirchen, an welchen in allen drei Epochen gebaut wurde; für diesen Zweck ist besonders zu empfehlen das in historischer und artistischer Hinsicht ausgezeichnete Werk von

hat sich aus dem romanischen Kirchenbaustil der sogenannte gothische entwickelt. Schon in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts erscheinen an den romanischen Kirchen vereinzelt verschiedene Bauformen, die nachmals im gothischen Stil zu noch vollkommenerer Gestalt und allgemeiner Herrschaft gelangten. Man bezeichnet den romanischen Stil in dieser seiner letzten Periode nicht unpassend als Uebergangsstil. Die zahlreichen Kirchen, welche in diesem Misch- oder Uebergangsstil gebaut sind, haben im Großen und Ganzen noch den romanischen Typus; aber neben dem gewöhnlich noch vorherrschenden Rundbogen begegnen wir bereits dem (Anfangs noch ziemlich gedrückten) Spitzbogen sowohl an Portalen als an den Arkaden und Fenstern (besonders an den letzteren auch dem sogenannten Kleeblattbogen); die Gewölbe sind nicht mehr rundbogige Kreuzgewölbe, sondern (wenn auch mehr oder weniger gedrückt) spitzbogig; in Verbindung mit dieser wichtigen Veränderung im Gewölbebau stehen die Strebepfeiler, welche aber noch einfach gehalten sind; die Krypten verschwinden; in Folge dessen liegt der Chor niederer; er erhält jetzt vielfach polygonen Schluß und einen Umgang, oft außerdem noch einen Kranz von Kapellen.

Diese und andere neue Gestaltungen sind nicht etwa zufällig irgendwoher entlehnt und äußerlich aufgenommen worden, sondern sie sind Product eines längeren und vielseitigen Strebens, größere Einheit und Uebereinstimmung in das Ganze des Baues zu bringen, mancherlei bautechnische Schwierigkeiten namentlich im Gewölbebau zu beseitigen und so einen Kirchenbaustil zu schaffen, der für die Wohnstätte des Hocherhabenen, in den Himmeln thronenden Gottes sowohl als für die subjectiven Zwecke des Kultes, in welchem die Gläubigen immer mehr über diese Erde hinweg zum Himmel erhoben werden sollen, noch ungleich passender wäre, als der romanische Baustil es gewesen, in welchem die Mauermassen immer noch schwerfällig waren und der stets wieder zur Erde sich senkende Rundbogen den Bau in seinen einzelnen Theilen etwas gedrückt erscheinen ließ. Das Ziel dieses Strebens wurde in der bis jetzt vollkommensten Weise erreicht im sogenannten gothischen Baustil, und zwar in jener Gestalt, welche er im 14. Jahrhundert hatte.

5. Den gothischen Stil in seiner edelsten Gestalt charakterisirt allererst große Symmetrie im Grundriß und Aufbau, sowie die wundersame Harmonie der zahllosen Detailglieder unter einander und mit dem Ganzen. Nun ist aber Gott die absolute Symmetrie, die lauterste Harmonie, und erscheint eben deßhalb der gothische Stil als besonders geeignet für die Wohnstätte Gottes (S. 721); durch den Reichthum, durch die Symmetrie und Harmonie seiner Formen ist das gothische Kirchengebäude schon an sich ein sprechendes Symbol des Göttlichen, eine plastische Predigt von Gott. Charakteristisch ist ferner am gothischen Kirchenbaustil, daß alle seine Bauglieder vom kleinsten bis zum größten, soweit nur immer möglich, in die Höhe streben und dadurch die Kirche als Wohnung Desjenigen kennzeichnen, der seine eigentliche Wohnung im Himmel hat („qui habitat in coelis") und in unseren Gotteshäusern nur in Gnaden als Gast weilt. Daß Gott ein Geist sei, darauf deutet die

---

Friedr. Schneider, der Dom zu Mainz, Geschichte und Beschreibung des Baues, Berlin 1886, Fol.; vgl. auch „die Cistercienserabtei Maulbronn" von Dr. Paulus, 2. Aufl. 1884.

größtmögliche Vergeistigung der Materie (an Mauern, Fenstern, Thürmen u. s. w.) hin, wie sie der Gothik eigen ist. Als Stätte des höheren Lebens, das vom Kreuze stammt, das im Kulte durch Opfer und Sacramente vermittelt wird und selbst das Häßlichste (grinsende Gestalten als Wasserspeier) verklären und Gott dienstbar machen kann, charakterisiren den gothischen Tempelbau die fast zahllosen Ornamente aus dem Bereiche des Pflanzenlebens (an den Säulenkapitälen, dann an den Schrägen als Bossen und Krabben angebracht), ganz besonders die Kreuzblume, welche nicht bloß zu oberst auf den Thürmen mit ihren durchbrochenen, fein gegliederten Helmen prangt, sondern auch all' die zahlreichen Fialen (über den Strebepfeilern, an den Strebebogen u. s. w.) und Wimberge (über den prachtvollen Portalen, Fenstern u. s. w.) bekrönt. — Was den subjectiven Zweck der Kunst im Kulte betrifft, so ist es anerkannte Thatsache, daß der reine gothische Kirchenbaustil sowohl wegen der Symmetrie und Harmonie seiner zahllosen Bauglieder und Bauformen, als auch und insbesondere wegen seines durchgängigen Strebens in die Höhe für jeden unbefangenen Menschen und insbesondere für den gläubigen Katholiken etwas unwillkürlich und außerordentlich Erhebendes hat; darum ist er für den subjectiven kirchlichen Kult, der in erster Reihe als λατρεία sich vollzieht (vgl. oben S. 156), ganz besonders geeignet und förderlich.

a. Eine genaue Beschreibung auch nur aller specifischen äußeren Formen des gothischen Stiles während seiner verschiedenen Perioden wird in der Liturgik Niemand erwarten; wir beschränken uns auf einige Notizen, bei welchen wir nur die Gothik in Deutschland im Auge haben, wo sie (wenn auch vielleicht zuerst in Frankreich zum Vorschein gekommen) jedenfalls ihre höchste und reichste Entwicklung erhalten hat. Die frühgothischen Kirchen (13. Jahrhundert) charakterisirt das strenge Einhalten der nothwendigsten constructiven Gesetze in Beziehung auf Gewölbe- und Strebebau, sowie durchgängige Einfachheit der Formen (vgl. z. B. St. Elisabeth in Marburg). Nachdem die constructiven Schwierigkeiten (hauptsächlich im Gewölbebau) durch längere Uebung überwunden waren, konnte auch dem decorativen Streben im Innern und Aeußern und an allen einzelnen Detailformen in vollkommener Weise Genüge geschehen, wie dieß im 14. Jahrhundert, der Blüthezeit des gothischen Stiles, der Fall war, für welche größter Formenreichthum bei durchgängiger Einheit charakteristisch ist. In der Spätgothik (15., in Deutschland noch beginnendes 16. Jahrhundert) wird die constructive Nothwendigkeit zu einem mehr oder weniger reizenden, aber stets willkürlichen Spiele (Stern- und Netzgewölbe in den verschiedensten Verschlingungen; Eselsrücken, veräſtelte Fialen); über der Ausbildung der Einzelnheiten geht die Rücksicht auf das Ganze, daher die Symmetrie und Harmonie verloren, die Decoration macht sich von der Construction immer mehr unabhängig und wird in Folge dessen überschwänglich und kleinlich; Jakob bezeichnet den spätgothischen Stil als den „spielend-decorativen".

Auch die kleineren und kleinsten Kirchen wurden wenigstens in Deutschland vom 13.—16. Jahrhundert im gothischen Stile gebaut. Die größeren sind dreioder fünfschiffig, basilikenartig (mit überhöhtem Mittel- und Querschiff) oder als Hallenkirchen (alle Schiffe gleich oder nahezu gleich hoch; Chorumgang) angelegt. Das Querschiff springt zum Oestern nach außen nicht mehr vor, und es erscheint daher im Grundriß und Aufbau das Kreuz nicht mehr so betont wie bei den romanischen Kirchen; doch bietet hierin die so häufig wiederkehrende Kreuzblume eine Art von Ersatz. Der Chor ist meistens viel länger als in den romanischen Kirchen, hat durchweg polygonen (drei-, vier-, sechs- und noch mehr-

seitigen) Schluß und ist nicht bedeutend höher gelegen, als das Schiff, weil keine Krypta unter ihm sich befindet. Bei den gothischen Gewölben ist der Hauptdruck auf einzelne wenige Punkte (Dienste, Strebepfeiler und Strebebogen) fixirt; es brauchten daher die Umfassungsmauern nicht mehr massiv gehalten und es konnten in dieselben, weil sie vom Druck der Gewölbe entlastet waren, große Fenster mit Steinpfosten (1—5), mit reichem, zart aus Stein gearbeitetem Maßwerk (in der besten Zeit rein geometrisch als Dreipaß, Vierpaß u. s. w. construirt, in der Spätgothik die charakteristischen Fischblasen) und farbeglühenden Glasmalereien angebracht werden, welch' letztere zur Dämpfung des Lichtes[1] um so nothwendiger waren, als sonst durch die vielen und großen Fenster ein drückender Lichtstrom in die Kirchen sich ergossen hätte. Eine eigene Vorhalle haben die gothischen Kirchen nicht mehr, doch bildet der Thurm, wenn er am Eingang der Kirche gelegen ist, eine Art von Vorhalle. Besonders reich sind in der Gothik die Portale, speciell das Hauptportal und die Haupt- (West-) Fronte ausgestattet.

b. Bekanntlich war Göthe mit Vorurtheilen gegen den gothischen Stil erfüllt; und doch mußte er beim Anblick des Straßburger Münsters bekennen: „mit welch' unerwarteter Empfindung überraschte mich dieser Anblick! Ein ganz großer Eindruck füllte meine Seele, den, weil er aus tausend harmonirenden Einzelnheiten bestand[2], ich wohl schmecken und genießen, keineswegs aber erkennen und erklären konnte. Man sagt, daß es also mit den Freuden des Himmels sei. Und wie oft bin ich zurückgekehrt, diese himmlische Freude zu genießen!" (in der Schrift „von deutscher Baukunst"). Wenn dieser Münster schon auf einen Betrachter, der auf dem pur natürlichen Standpunkt steht, solch einen erhebenden Eindruck macht, welchen muß er erst auf den gläubigen Katholiken machen, der da weiß, daß in diesem Hause Gott wohnt, daß es bestimmt ist, für die noch unverklärten Kinder Gottes der Himmel auf Erden, die heilige Stätte zu sein, wo Gott im Kulte mit den Seinen gnadenvoll zusammenkommt, ihren Dienst entgegen-

[1] Hier sei bemerkt, daß durch die alten Glasmalereien die Kirchen doch mitunter gar zu dunkel wurden; jedenfalls sollte man dermalen, wo alle Gläubigen lesen können und in der Kirche auch lesen wollen, dafür sorgen, daß das „mystische Dunkel" nicht allzu stark werde, wie dieß z. B. in der neu restaurirten Liebfrauenkirche in Nürnberg der Fall ist, wo an trüben Tagen im Schiff der Kirche schwerlich Jemand wird lesen können. Auch für das Gemüth Solcher, die nicht lesen, aber ex abundantia cordis beten wollen, hat zu großes Dunkel in der Kirche nur zu leicht etwas Drückendes.

[2] Einen ähnlich überwältigenden Eindruck hat der Kölner Dom am Tage der Dombaufeier (15. Oct. 1880) auf einen nichts weniger als klerikal gesinnten Laien gemacht, welcher also berichtete: „Wie ein Zauber von rhythmischer Klarheit breitet sich der Grundriß des Ganzen vor uns aus, in einer Gesetzmäßigkeit der Verhältnisse, die fast über die Grenzen des in der freien Kunst Wünschenswerthen hinausgeht. Und wie ein tausendstimmiger Hymnus, so steigen die zahllosen Pfeiler mit ihren Fialen, Blumen und hundertfältigen Zierformen kühn und in stets luftigerer Gipfelung zum Himmel empor, in den beiden Kreuzblumen der riesigen Thurmzwillinge auf Erden ihren Abschluß findend. Wer aber drinnen unter den hohen Bogengängen aus der mächtigen Vorhalle in das fünfschiffige Langhaus vorschreitet, das in den dreischiffigen Querflügeln des Kreuzarmes sich in's Unabsehbare ausbreitet, um dann wieder mit zusammengeschlossener Kraft in das Allerheiligste des Chores mit seinen Umgängen und siebenfachem Kapellenkranze auszumünden, der wird erfüllt von Ahnungen des Unendlichen, den muß wie eine überirdische Musik das harmonische Zusammenklingen dieser unzähligen Formen berühren. Hier ist vollendete Schönheit, hier Majestät und Größe der Verhältnisse bei unerschöpflich reichem Leben der Tausende zartester Einzelnformen. Die durch die Glasgemälde gedämpften Fluthen der gewaltigen Lichtströme, die von allen Seiten die ehrwürdigen Hallen beleben, sind wie die Boten und Athemzüge des Himmels, die das erhabene Werk verklären."

nimmt, göttliches Licht und Leben, himmlischen Frieden in ihre erdgequälten Herzen senkt, sie die Genüsse des Himmels anticipiren läßt. Kein Wunder daher, daß gegenwärtig alle Sachverständigen, auch wenn sie bezüglich der verschiedenen Kirchenbaustile nichts weniger als exclusiv sind, doch die Ueberzeugung haben, der gothische Stil des 14. Jahrhunderts sei unter allen Kirchenbaustilen am meisten geeignet, dem oft erwähnten Doppelzwecke des katholischen Kultus zu dienen, nämlich der gloria Dei und der aedificatio hominum; selbst eifrige Lobredner der Renaissance anerkennen voll und ganz, daß die Gothik durch ihre „hehre Schönheit und vollendete Kunsttechnik" die imposantesten Wirkungen hervorbringe. Leider muß man zugestehen, daß durch die Entartungen der Spätgothik selber dem Entstehen und der großen Ausbreitung des Renaissancestiles wirksamst vorgearbeitet wurde; für Rückkehr zur geist- und lebensvollen Gothik des 14. Jahrhunderts fehlte es damals auch in Deutschland an lebensvollem Verständniß, an Glaubensinnigkeit, an der nöthigen religiösen Schwunghaftigkeit, an allseitiger, warmer Liebe zur Kirche und ihrem Kulte, ein Mangel, der sich erst beim Losbruch der sogenannten Reformationsbewegung so recht und ganz bemerklich machte.

6. Unter Einflüssen, von denen bereits (S. 448) die Rede gewesen, griff man in Italien, wo die ächte Gothik nie recht heimisch geworden war, schon in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts auf die antik-römische Kunst zurück und bezeichnete deren Wiedererweckung in stolzer Unterschätzung der specifisch christlichen (romanischen und gothischen) Kunst als Renaissance. In diesem Renaissancestil wurden in Italien schon im 15. Jahrhundert zahlreiche Kirchen gebaut, während er in Deutschland, wo die kränkelnde Spätgothik noch lange ihre Existenz fristete, erst in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts [1], und zwar anfänglich noch untermischt mit gothischen Formen (Juliusstil in Franken), für Kirchenbauten in Aufnahme kam. Man unterscheidet Frührenaissance (15. Jahrhundert), Hochrenaissance (16. Jahrhundert) und Spätrenaissance, auch Barock- oder Rococostil, mitunter Zopfstil genannt (17. und 18. Jahrhundert). Wohl hat man kein Recht, den Renaissancestil in all' seinen verschiedenen Gestaltungen kurzweg für unkirchlich zu erklären, aber gleichwohl dürfte auf Grund der eingehenden vergleichenden Studien, die man in unserem Jahrhundert der eigenen Stillosigkeit über die einzelnen Kirchenbaustile gemacht hat, unumstößlich feststehen, daß der Renaissancestil, bei Kirchengebäuden angewendet, weder der *gloria Dei*, noch der *aedificatio hominum* auch nur annäherungsweise in dem Grade dient, wie der romanische und namentlich der gothische Stil, welchen beiden man daher bei Neubauten von Kirchen den Vorzug vor dem Renaissancestil geben wird, ohne übrigens das Schöne und Zweckmäßige, was auch letzterem eignet, einseitig zu verkennen.

a. Bezüglich der Bauformen der Renaissance verweisen wir des Näheren auf Jakob, auf Burkhardt's gründliche „Geschichte der Renaissance in Italien" (1878), auf Redtenbacher, die Architektur der Renaissance (1886), und auf Ebe, die Spätrenaissance (1886; sehr eingehend Barock und Rococo behandelnd). Hier seien als Charakteristika nur erwähnt: Vorherrschen der Horizontale und

[1] Am längsten bediente man sich im Ordensland Preußen des gothischen Stiles: die noch ganz gothisch gehaltene Trinitatiskirche in Braunsberg wurde im Jahre 1681 erbaut; vgl. Dittrich, die mittelalterl. Kunst im Ordensland Preußen (Vereinsschrift der Görresgesellschaft 1887), S. 79.

im Zusammenhang damit gewaltige Architrave, Friese und Gesimse; antike Säulenform, zumeist korinthische und toskanische, und zwar auf hohen Sockeln, oft in mehreren Reihen übereinander, und vielfach nur decorativ; statt des Kreuzgewölbes gewaltige Tonnengewölbe mit Stuccaturen und theilweiser Bemalung; cylindrische Kuppeln, sehr nüchtern, mit Laternen; an den Façaden, über Thüren und Fenstern Dreiecks- oder Segmentgiebel, von Säulen oder Pilastern getragen; Ornamente (vielfach in Stuccatur) der mannigfachsten Art, Blumen- und Fruchtgewinde, Füllhörner, Vasen, Obelisken, Schilde u. s. w., auch Menschen- und Thierköpfe. Die Kirchenbauten der Frührenaissance haben immerhin noch das Gepräge würdevoller Einfachheit und machen durch Massenwirkung nicht selten den Eindruck des Großartigen; die Hochrenaissance dagegen zeigt ungleich größern Formenreichthum neben klarer und effectvoller Anlage, während als Princip der Spätrenaissance die Regellosigkeit und Ueberladung erscheint; hier wird die gerade Linie möglichst vermieden und ist die krumme, unregelmäßige (= baroque, woher Barockstil) vorherrschend; die Säulen sind vielfach gewunden (spiralförmig), haben verkröpfte Gesimse und Schneckengiebel, darüber nackte Engel, die ihre langen Beine in die Kirche hinabstrecken; als Ornament erscheint öfters auch Muschelwerk (rocaille, woher der Name Rococostil kommen soll); auch an den Fenstern, welche öfters die Form von Ochsenaugen, Baßgeigen, Segmenten haben, erscheint die krumme Linie, ebenso kommt an den Thurmkuppeln (in Form einer Zwiebel, eines Rettigs, einer Kappe u. dgl.) die krumme, geschweifte Linie überall zum Vorschein.

b. Es ist wahr, daß in den letzten Decennien unseres Jahrhunderts, seitdem die kirchlichen Kunststudien einen so gewaltigen, hocherfreulichen Aufschwung nahmen und man sich wieder gewöhnt hat, die verschiedenen Kirchenbaustile mit stetiger Rücksicht auf Wesen und Zweck der katholischen Liturgie im Zusammenhalt mit den kirchlichen Kunsttraditionen gewissenhaft zu prüfen, die Renaissance mitunter vielleicht etwas gar zu streng beurtheilt, um nicht zu sagen verurtheilt wurde. Wir unsererseits haben schon oben (S. 465) auf's Bestimmteste ausgesprochen, daß die Kunstrichtung der Renaissance nicht kurzweg als unkirchlich bezeichnet werden dürfe, daß ihre Heranziehung für die Zwecke des katholischen Kultus durch kein kirchliches Verbot untersagt und daß speciell für den Kirchenbau kein bestimmter architektonischer Stil vorgeschrieben sei. Noch das Prager Provinzialconcil von 1860, welches sehr eingehend vom Bau und von der Einrichtung der Kirchen handelt, schreibt nur im Allgemeinen vor: Architecturae forma seu dispositio cum multiplex esse possit, illa pro arbitrio episcopi eligatur, quae praesertim *repraesentandis orthodoxae fidei mysteriis et traditioni ecclesiasticae aeque ac arti duce ecclesia excultae*[1] apprime convenit ... Quicunque caeterum sit structurae modus architectonum consilio propositus, pia episcoporum solertia cavebit, *ne constructionis forma ingenio religionis catholicae et rerum divinarum indigna intrudatur*, neve adornanda domus Dei *profanis* vel imperitorum vel impiorum artificum commentis deformetur. Auszuschließen vom Kirchenbau ist hiernach nur jener Baustil, welcher mit dem Geiste der katholischen Religion und mit den Mysterien, die im Kulte sich vollziehen, im

[1] Die Kunst der Renaissance hat sich freilich in vielen Beziehungen der Leitung durch die Kirche, durch den Geist und die Traditionen der Kirche entzogen, aber doch nicht in allweg von der Kirche sich emancipirt, so daß man ihren Charakter kurzweg als „heidnisch" bezeichnen dürfte. Große Päpste, heiligmäßige Männer und namentlich der gesammte Jesuitenorden haben sie gefördert und durch die Verwerthung für die Zwecke des Kultus sie vor noch größerer Verweltlichung bewahrt; vgl. Beissel S. J., 37. Ergänzungsheft zu den Laacher Stimmen S. 143 f.

Widerspruch steht, was von der Renaissance, in welcher durch Jahrhunderte hin unzählige Kirchen gebaut wurden, doch nicht wohl überhaupt und ganz allgemein gesagt werden kann. Unläugbar ist aber gleichwohl, daß sich namentlich im Barockstil viele geist- und gedankenlose, oft sinnlich üppige Formen finden, die für das Haus Gottes schlechterdings nicht passen. Selbst die edlere Renaissance paßt jedenfalls besser für weltliche Paläste, als für das Gotteshaus. „Kein Stil", so äußert sich ein feiner Kenner (Riehl), „eignet sich trefflicher für die Wünsche und Bedürfnisse des reichen Mannes, als der Renaissance- und Rococostil. Die antike Baukunst vollendete sich im Tempel, die mittelalterliche in der Kirche. Die Architektur der Renaissance aber ging aus vom Palast und vollendete sich im Palast, selbst die Kirchen wurden zu Palästen Gottes, und in der Zeit, die auf Machiavelli's „Principe" folgte, gewannen die Fürsten unserem Herrgott sogar den Vorrang ab, wenigstens im Bau und Schmuck ihrer Paläste." Burckhardt (a. a. O. S. 96) sagt von der (besten) Renaissance: „sie konnte keinen eigenen sacralen Stil ausbilden im Sinne des griechischen Tempelstils und des nordisch-gothischen Kirchenstils. Sie wendet im Kirchenbau die antiken Formen und Anlagen an aus Bewunderung, weil sie dieselben für das Vollkommenste hält, braucht sie dann aber auch ohne Bedenken im Profanbau; das Detail ist dem Heiligen und dem Profanbau gemeinsam." Nun ist es aber doch unläugbar angemessener, daß der Palast des himmlischen Königs, daß die Kirche als der Himmel auf Erden sich nicht etwa bloß durch die bauliche Anlage im Großen und Ganzen (Vorhandensein von Schiff und Presbyterium, Platz für Nebenaltäre u. dgl.), sondern auch durch die Bauformen vom Palast des weltlichen Fürsten und des reichen Mannes unterscheide, wie das bei den romanischen und besonders bei den gothischen Kirchen augenscheinlich der Fall ist, welche gerade auch um dessentwillen als würdigere Wohnstätten des Gottkönigs erscheinen. Dazu kommt, daß die romanischen und besonders die gothischen Kirchen durch ihre Bauart unstreitig mehr geeignet sind, die Gemüther der Gläubigen mit heiliger Ehrfurcht zu erfüllen und himmelwärts zu erheben, als die Renaissancekirchen, in welchen die niederwärts drückende Horizontale vorherrscht, und „wo — wie selbst ein Vertheidiger der Renaissance (Hettinger) zugesteht — die schweren Pfeiler, die drückenden Tonnengewölbe, die getünchten, kahlen Wände uns frostig stimmen". Aber, sagt man, in den lichten, heiteren, splendiden Renaissance- und Zopfkirchen fühlt sich das Volk heimischer, kann es besser beten u. s. w. Dieß mag mitunter bei Einzelnen, sogar bei Vielen in Folge von Gewöhnung der Fall sein, aber allgemein ist das nicht; sodann bleibt es immer noch fraglich, ob nicht in diesen sogenannten „leichten" Kirchen auch die Andacht eine leichte sei, ob in ihr nicht das rein Natürliche überwiege. Doch sei dem wie immer, sicherlich meinten die Baumeister der Renaissance und die sie unterstützenden Päpste und Bischöfe durch Anwendung dieses neuen Palaststiles auf das Kirchengebäude Gott eine Ehre zu erweisen, und mögen sich vor ihm ein Verdienst erworben haben; allein damit ist nicht ausgeschlossen, daß sie unter dem Einflusse des Zeitgeistes und der allgemein herrschend gewordenen Kunstrichtung gleichwohl sich irrten, daß sie wenigstens minder Vollkommenes für das Vollkommenste hielten.

c. Im Rückblick auf unsere kurze Erörterung über die verschiedenen Kirchenbaustile dürfte wohl die schon S. 465 ausgesprochene Forderung genugsam motivirt erscheinen, daß man wenigstens in Deutschland bei Kirchen-Neubauten entweder den romanischen oder gothischen Baustil wähle; für kleinere Kirchen wird dem romanischen vor dem gothischen der Vorzug zu geben sein, solange unsere Baumeister nicht wieder gelernt haben, die Schönheit des gothischen Stiles auch in den einfachsten Kirchen lediglich durch richtige Construction und Harmonie der Verhältnisse zum Ausdruck zu bringen, wie dieß in neuester Zeit vereinzelt in

erfreulicher Weise gelungen ist (Archiv f. christl. Kunst 1886, S. 77 ff.). Im Heimathlande der Renaissance, in Italien, wo man sich auf Renaissancebauten ungleich besser versteht, als bei uns in Deutschland, wird man wohl auch in Zukunft neue Kirchen im Renaissancestil bauen, was ja gewiß nicht als unzulässig erscheint[1]. Bei Kirchenrestaurationen (vgl. oben S. 466) soll man möglichst auf Stileinheit sehen, ohne übrigens schroff puristisch zu verfahren und Rücksichtnahme auf lokale Verhältnisse, auf Gefühle der Pietät gegen die Vergangenheit u. s. w. auszuschließen; nur das, was entschieden unanständig ist, gegen die Würde des Gotteshauses und gegen die Zwecke der Liturgie verstößt, muß man unter allen Umständen zu beseitigen suchen; vgl. Archiv f. christl. Kunst 1883, S. 33 ff.; 1886, S. 16—17; 1887, S. 3 f.; Beissel im 37. Ergänzungsheft zu den Laacher Stimmen S. 145 ff.

d. Beachtenswerth ist, daß unter den orthodoxen Protestanten neuestens sich die meisten Stimmen für Anwendung des romanischen und ganz besonders des gothischen Stiles bei Kirchen-Neubauten aussprechen (vgl. die 3. These der Eisenacher Conferenz von 1861 und Harnack, prakt. Theologie II. Thl. S. 344). „Die Renaissance", sagt Victor Schultze (a. a. O. S. 29), „kann für die evangelischen Kirchenbauten in keiner Weise maßgebend werden, da ihr Ursprung in einem außerchristlichen Kreise liegt und derselbe in der thatsächlichen Erscheinung bestimmt zum Ausdruck kommt. Noch stärker als in der Basilika und im Kuppelbau tritt in den Renaissancekirchen das antik-heidnische Element hervor, und dasselbe wird hier noch mehr empfunden, weil dieser Entwickelung eine eminent-kirchliche Architektur vorausgegangen ist. Die wenigen Kirchenbauten im Renaissancestil, die in neuerer Zeit in Deutschland gewagt worden sind, haben nur dazu dienen können, die Antipathie dagegen an das Tageslicht zu bringen und zu steigern ... Der gothische und romanische Stil dagegen sind in hervorragendem Sinne kirchliche Stile, herausgewachsen aus dem Geiste der Kirche und getragen von ihrer Symbolik. Eine ernste Heiligkeit hebt sie empor aus dem Umkreise der weltlichen Architektur."

§ 57.

Die Idee und Geschichte des kirchlichen Altares.

1. Es wurde schon früher (S. 169 ff.) gezeigt, daß und warum bei Heiden und Juden das Opfer unter allen Kultacten die erste Stelle einnehme, ferner daß bei Heiden und Juden die Opferpriester als mittlerische Personen gelten, daß Opfer und mittlerisches Priesterthum Correlate seien. Wo aber ein Opfer im eigentlichen Sinne des Wortes ist (S. 169 ff.) und ein Priester, da muß regelmäßig auch ein Altar sein als specifische Stätte für die Opferdarbringung durch den Priester[2].

Es ist in einem Bedürfniß der allgemein menschlichen Natur begründet, nicht bloß die Kultusgebäude auf Anhöhen zu errichten (S. 714), sondern — wie wir dieß bei Heiden und Juden finden — auch im hochgelegenen

[1] Unter den neun vom Comité für Erbauung neuer Kirchen in München jüngsthin als preiswürdig erklärten Bauplänen (es waren 96 eingelaufen) sind auch zwei im Renaissancestil, ferner fünf gothische und zwei romanische.

[2] Offenbar inconsequent ist es, wenn in der Agende für die Protestanten in Bayern der Communiontisch in den Kirchen durchweg als „Altar" bezeichnet wird; ohne Opfer kein Altar, und wo man einen Altar hat, muß auch ein mittlerisches Priesterthum sein

Kultusgebäude selber das Opfer nicht auf ebener Erde, sondern regelmäßig über einer (natürlichen oder künstlichen) Erhöhung darzubringen. Erhebt ja gerade im Opfer als dem centralsten Acte der Gottesverehrung der erdverhaftete Mensch sich am intensivsten zu dem in der Höhe thronenden Gotte, welcher sich beim Opfer gnädiglich zum Menschen herabläßt, um ihn aus dem Erdenstaube zu erheben (Ps. 112, 5—7), und es muß daher ein erhöhter Ort als Stätte des Opfers um so passender erscheinen, als nach allgemein menschlicher Ansicht und speciell nach jüdischer Anschauung jeder Altar eine Stätte göttlicher Gegenwart, eine Offenbarungsstätte des majestätischen Gottes und eben als solche ausgezeichnet und erhaben ist. Um den Altar als Stätte göttlicher Gnadenoffenbarung zu kennzeichnen, mußten nach biblischer Vorschrift die Altäre der israelitischen Kultusstätte sammt und sonders viereckig sein (vier ist Zahl der Offenbarung; s. oben S. 721), während die heidnischen Altäre auch polygon, dreieckig oder rund waren. — Als Stätte, wo geschlachtet, resp. Geschlachtetes Gott dargebracht (vergossenes Blut an den Altar gesprengt[1], das Opferfleisch über dem Altar verbrannt) wurde, hieß bei den hebräisch redenden Juden der Altar generell Misbeach (von זבח = schlachten), während er bei den griechisch redenden (in der Septuaginta) mit Rücksicht auf das Verbrennen (θύειν) des Opfermaterials über ihm gewöhnlich θυσιαστήριον heißt (Matth. 5, 23. 24. Luk. 1, 11); βωμός (hebräisch בָּמָה; Apg. 17, 23), sowie das lateinische ara und alta ara (wovon altare) weisen auf die räumliche Erhöhung der Opferstätte hin. Den Juden war es streng vorgeschrieben, den Altar aus Erde oder aus unbehauenen Steinen zu bauen (Exod. 20, 21); zur Höhe desselben sollten nicht eigentliche Stufen, sondern nur ein schräger Ansteig emporführen (V. 23).

a. Unser deutsches Altar (ahd. altari, mhd. alter) stammt vom lateinischen altare, einer Composition aus alta ara. Ara (wohl von αἴρειν, erheben oder erhöhen) ist die Opferstätte von geringerer Höhe, wie bei den Heiden die in der Göttercella, bei den Juden die im Heiligen befindliche es gewesen, während die Opferstätte unter freiem Himmel (im Vorhof) bedeutend höher war, da ihr eigentlicher Opferherd (ara — ἐσχάρα; האריאל Ezech. 43, 15) sich auf einem hohen Unterbau (הראל; Ezech. a. a. O.) befand und sie darum passend *alta* ara, altare hieß.

b. Aus zahlreichen Stellen des alten Testamentes ersehen wir, daß man die Altäre mit Vorliebe an solchen Orten errichtete, wo Gott sich in gnadenvoller Weise geoffenbart (Gen. 12, 7; 13, 18; 26, 23—25), ein Gedächtniß sich gestiftet hatte; der mosaische Altar wird ausdrücklich (Exod. 20, 21) als eine Stätte bezeichnet, wo Gott seinem Namen ein Gedächtniß stiftete und wo er zu denen kommt, die ihn hier durch Opfer und Gebet[2] verehren, und sie segnet. Der Altar ist hiernach Stätte besonderer Gegenwart Gottes und ist eben als solche specifische Stätte der Gottesverehrung und Quellort des göttlichen

[1] Auch an den Räucheraltar und an die Kapporeth wurde bei gewissen Opfern Blut gebracht, und zwar bevor die Blutsprengung am Brandopferaltar geschah.

[2] Der Altar ist seiner wesentlichen Bestimmung nach auch specifische Stätte des Gebetes, weßhalb man von jeher an den Altären nicht bloß opferte, sondern auch betete (III Kön. 8, 22. Isai. 36, 7); und da auch der liturgische Gesang der Verherrlichung des über dem Altare gegenwärtigen Gottes geweiht ist, so standen schon im alten Testamente die Sänger vor dem Altare (Sir. 47, 11), und hat auch in der Kirche der chorus canentium Jahrhunderte lang überall seinen Platz vor dem Altare gehabt (vgl. S. 543).

Segens. Er ist die Stätte, wo der in den Himmeln thronende Gott sich gnadenvoll zur Erde herabläßt, und zwar zu ihr, wie sie das Werk seiner Hände ist; zum Zeichen dessen sollte nach mosaischer Vorschrift der Altar aus Erde oder aus Steinen, wie sie aus der Erde kommen (aus unbehauenen), aufgebaut werden. Das den Erd- resp. Steinaltar umschließende Holzgerüste (mit Kupfer oder Gold überzogen; Exod. 27, 1 ff.; 30, 1 ff. II Chron. 4, 1) war hiernach von untergeordneter Bedeutung, erschien nur als Bekleidung, als Zier-Antependium des eigentlichen Altarkörpers, das beim Brandopferaltar des Herodianischen Tempels durch Tünche an den Steinen ersetzt war. Die Hörner[1] an den vier Ecken des mosaischen Brandopfer- und Räucheraltares waren Sinnbilder der rettenden Macht, welche im Opfer der zu den hilfsbedürftigen Menschen sich herablassende allmächtige Gott bethätigt; an die Hörner des Altares sich anklammern heißt bei Gott Hilfe suchen (Asylrecht der mosaischen Altäre; III Kön. 1, 50 ff.). Der Grund für schrägen Ansteig zum Altare statt der Stufen ist Exod. 20, 23 angegeben. Die Viereckform wird für den Altar in den heiligen Schriften durchweg gefordert, und die jüdische Tradition (Sebachim fol. 62 a) erklärt dieselbe als schlechthin wesentlich; „longitudo autem ejus et latitudo et altitudo variare possunt."

c. In jeder der drei Abtheilungen der mosaischen Kultusstätte befand sich ein Altar; denn daß die Kapporeth (ganz goldene Platte auf der Bundeslade mit Cherubimsgestalten an den Enden) im Allerheiligsten unter den Begriff eines (wenn auch exceptionellen) Altares falle, läßt sich nicht bezweifeln. Ueber ihr ist Gott in ganz besonderer Weise (in der Lichtwolke thronend über den Cherubim) gegenwärtig, darum wird über und an ihr die centrale Opfersühne des jährlichen Versöhnungstages dadurch vollzogen, daß der Hohepriester das im Vorhofe vergossene Opferblut über und resp. vor ihr sprengt und so das im Blutvergießen vollzogene Opfer in feierlichster und intensivster Weise dem auf der Kapporeth thronenden majestätischen Gotte dedicirt (Lev. 16, 14 ff.), an welchen dieses eine und selbige Opfer sofort auch durch die Blutsprengung am Räucher- und Brandopferaltar als Stätten der göttlichen Gegenwart hingegeben wird, ähnlich, wie in den katholischen Kirchen das eine Kreuzes- resp. eucharistische Opfer auf mehreren Altären dargebracht wird. Die Kapporeth (= Sühnegeräth, ἱλαστήριον) war der Hauptaltar der mosaischen Kultusstätte; ihr entspricht das altare majus vel summum unserer Gotteshäuser, das stets im Allerheiligsten des Gotteshauses (Presbyterium) seinen Platz hat. Das, was den innersten Raum der Stiftshütte eigentlich zum Allerheiligsten machte, war gerade die Kapporeth als specifischer Thron der majestas Dei (Schechina), und analog ist es, wie schon S. 707 bemerkt wurde, auch der neutestamentliche Altar als Stätte der persönlichen Gegenwart des Gottmenschen, welcher den Raum, wo er steht, zum Sanctum Sanctorum macht; ja zunächst ist der Altar selber das Allerheiligste, wie denn auch die Kirche uns beim Besteigen des Altares beten lehrt: ut ad Sancta Sanctorum puris mereamur mentibus introire. Mit richtigem Gefühle hat man, seitdem auch Altäre außerhalb des Presbyteriums im Schiff der Kirchen errichtet wurden, dieselben nicht bloß, sofern es thunlich war, durch höhere Lage, sondern auch durch

[1] Mit den Hörnern schützt sich das Thier siegreich wider seinen Angreifer; sehr natürlich ist daher das Horn Symbol der Stärke, der rettenden Macht („cornu salutis" Ps. 17, 3. Luk. 1, 69). Es ist wahrscheinlich, daß die Altarhörner die Gestalt von Thierhörnern (Stier- oder Widderhörnern) und nicht die von viereckigen Pfosten oder von pyramidenförmigen Obelisken hatten. Daß man in der Kirchensprache die vier Ecken unserer Altäre als cornua bezeichnet (Pontif. rom.), geschieht sicherlich im Hinblick auf die cornua der biblischen Altäre.

abgrenzende Cancellen als Adytum, als Sanctum Sanctorum charakterisirt, wie ja höhere Lage und Cancellen auch die Charakteristika des Presbyteriums sind (S. 707). Die Stufen, denen man nachweislich seit dem früheren Mittelalter (bald mehreren, bald nur einer oder zweien) an den christlichen Altären begegnet, sind zunächst Folge der Erhöhung des Altares, diese selber aber drückt, wie schon gesagt, die erhabene Würde des Altares als das solium Dei aus; „altare est *editum* splendidumque *ut solium Dei*" (Simeon Thessal. apud *Goar* p. 182). Der Altar für eine Missa solemnis soll außer dem Suppedaneum (= oberste Stufe) wenigstens noch eine Stufe für den Diakon haben, während der Subdiakon in plano steht. Uebrigens ist, namentlich für den Hochaltar, eine größere Anzahl (in numero impari) von Stufen zulässig, in denen schon die Mittelalterlichen Sinnbilder der Tugenden erblickten, durch welche man zum heiligen Berge, zum erhabenen Gezelte Gottes, zu Christus, welchen der Altar abbilde, emporsteigen müsse (*Durand* I. c. 2. n. 17). Das neueste Prager Provinzialconcil schreibt für den Hochaltar drei, oder wo die Größenverhältnisse es fordern, fünf Stufen vor, „cum econtra unus gradus (Suppedaneum) in altaribus minoribus sufficiat" (Coll. Lac. V. 531).

2. Alle Opfer der vorchristlichen Zeit (heidnische und jüdische, blutige und unblutige) haben ihre Erfüllung[1] in dem Lebensopfer des gottmenschlichen Mittlers erhalten. Der materielle Altar bei Darbringung dieses Opfers war factisch der Golgotha-Felsen sammt dem Kreuze, an welchem die Verbrennung des im Kreuzigungsacte hinaufgehobenen (Joh. 3, 14; 8, 28; 12, 32) Opfers im Feuer der glühenden Schmerzen des Erlösers sich vollzog und welches daher so recht als die ara (ἐσχάρα; Feuerherd) erscheint, welche in Verbindung mit dem hochragenden[2] Golgotha-Felsen zur *alta* ara, zum Altar des neuen Bundesopfers geworden ist. Es ist daher gewiß motivirt, wenn Väter und mittelalterliche Schriftsteller und nach ihrem Vorgang das Tridentinum (sess. 22. c. 1. de sacrif. missae) von einer *ara crucis* reden; übrigens wird das Kreuz des Erlösers, wiewohl es Altar in sensu eminenti, der neutestamentliche Altar κατ' ἐξοχήν ist, doch im neuen Testament selber nirgends ausdrücklich als Altar bezeichnet; denn Hebr. 13, 10 ist θυσιαστήριον nicht auf das Kreuz, sondern auf die mensa eucharistica zu beziehen[3], welche den Namen Altar ohne Zweifel deßhalb führt, weil das über ihr gefeierte δεῖπνον κυριακόν (I Kor. 11, 20) Opfer, und zwar wesentlich eines und dasselbe ist mit dem Kreuzesopfer (vgl. S. 222 ff.), wie ja auch die Consecration durch Christus im Cönaculum Opfer und der Abendmahlstisch, auf welchem sie geschah, factisch Altar gewesen (vgl. S. 211 ff). Als Ort des Opferactes (in der Consecration) heißt die eucharistische Stätte bei Paulus θυσιαστήριον, als Ort, von dem aus und an dem das „Mahl des Herrn" (in der Communion) genossen wird, heißt sie τράπεζα κυρίου (I Kor. 10, 21).

Die beiden Paulinischen Bezeichnungen des christlichen Altares als θυσιαστήριον und als τράπεζα κυρίου gebrauchen promiscue auch die älteren griechi-

---

[1] Den näheren Nachweis bezüglich der Erfüllung aller einzelnen Hauptmomente der vorchristlichen, speciell der mosaischen Opfer im Kreuzesopfer des Herrn habe ich in meiner Schrift „Das Opfer des alten und neuen Bundes" S. 155 ff. geliefert.

[2] Der Felsen Golgotha (so genannt nach seiner schädelähnlichen Gestalt — Calvaria) erhebt sich noch jetzt 35 Fuß über der Bodenfläche der sogenannten Auffindungskapelle.

[3] Vgl. den Beweis dafür in meiner oben citirten Schrift S. 235 f.

schen Väter[1], während sie das für die Götzenaltäre gemeinübliche βωμός auf den christlichen Altar in der Regel nicht anwenden. Analog den griechischen bezeichnen die lateinischen Väter und Schriftsteller die christliche Opferstätte bald als altare, bald als mensa Dominica (so besonders häufig Augustin), während sie ara (ohne Zusatz) fast nur vom Götzenaltar gebrauchen (s. die Stellenbelege bei Schmid, der christl. Altar, Regensbg. 1871, § 4; vgl. dazu Aug. ep. 36. n. 24). Schon im früheren Mittelalter kam im Abendland der Name altare (auch altarium) in fast ausschließlichen Gebrauch; die Bezeichnung mensa erhielt sich (im kirchlichen Rechtsbuche und im Pontificale) für die steinerne Platte (tabula), welche auf den eigentlichen Altarstock (stipes) gelegt und mit ihm zu einem Ganzen verbunden wird; übrigens bestand im Mittelalter der Altar nicht selten aus einem einzigen großen Stein und hatte sonach keine eigene tabula vel mensa (*Durand* I. c. 2. n. 1). Die Bezeichnung ara wird in den Generalrubriken des Meßbuches (tit. 20) nicht unpassend auf den im Vergleiche mit der *alta* ara allzeit kleinen Tragaltar (Portatile) angewendet. Daß und warum schon in frühester Zeit nicht bloß Kirchen, sondern auch Altäre (Carthag. V. c. 14) den Namen *memoriae* (sc. martyrum) erhielten und warum bis zur Stunde das Reliquiengrab im Altare den Namen confessio (= μαρτύριον) führt, wurde schon oben S. 731 erörtert.

3. Das eucharistische Opfer ist als Latrie des verklärten gottmenschlichen Hohenpriesters der erhabenste Kultact (§ 15, n. 4); die bei seiner Feier von den Liturgen als sichtbaren Stellvertretern Christi am Altare verrichteten Gebete sind objectiv wirksam (§ 15, n. 5) und der ganze subjective Kultus der Gläubigen hat im Opfer seinen tragenden und belebenden Mittelpunkt (§ 15, n. 4); das geheimnißvolle Brod, welches zum ewigen Leben nährt (Joh. 6, 51 ff.) und die köstlichste Frucht des Opfers ist, wird auf dem Altare bereitet, vom Altare aus gespendet und heißt deßhalb Altarssacrament; auch die übrigen Sacramente, deßgleichen die Sacramentalien haben ihren Gnadenquell im eucharistischen Opfer[2], weßhalb sie auch äußerlich thunlichst an die Opferliturgie herangezogen und ihr eingegliedert wurden; über dem Altare persönlich in seiner Kirche fortlebend, erweist sich der verherrlichte Heiland als das unverrückbare, lebensvolle Centrum unitatis seiner Kirche auf Erden, als deren lapis angularis. Sehr natürlich daher, daß man seit ältester Zeit den Altar, als die Stätte, an welcher so erhabene, central bedeutsame Mysterien sich vollziehen, für den wichtigsten Einrichtungsgegenstand des gottesdienstlichen Raumes hielt[3], daß man ihn als Opfer- und Sacramentsstätte durch einen eigenen Weiheact aus dem Kreis des Profanen ausschied und für die über ihm sich vollziehenden

---

[1] Die bei den dermaligen Griechen üblichste Bezeichnung ist ἁγία τράπεζα; sie erscheint um so passender, als die Altäre der Griechen gewöhnlich Tischform haben.

[2] Ueber die Beziehung der Sacramente und Sacramentalien zum Opfer vgl. oben S. 209—210; Amberger, Pastoraltheologie 4. Aufl. Bd. I. S. 372 f.; Probst im „Katholik" Jahrg. 1885, 2. Bd. S. 492, bes. 497 ff.

[3] „Mensam sacris eucharisticis dicatam praecipuum ecclesiarum decorem constituere, partemque sibi vendicare *principalem*." Concil. Prag. 1860. Coll. Lac. V. 530.

Mysterien vorheiligte; daß man ihn als „sedes corporis et sanguinis Domini" *(Optat. Milev.)*, als Thron des Königs der himmlischen Glorie hoch in Ehren hielt, als den *thronus* gratiae et misericordiae Christi (Hebr. 4, 16) durch das Asylrecht auszeichnete und, wo es thunlich war, auch durch symbolische und artistische Mittel reichlich ausstattete, eine Ausstattung, die im Einzelnen nach Zeiten und Ländern mannigfach verschieden war, wie der kurze Ueberblick über die Geschichte des christlichen Altares wird ersehen lassen, den wir im Nachstehenden geben werden; des Näheren verweisen wir, wie auf Jakob, so auf die vortrefflichen einschlägigen Arbeiten von Laib und Schwarz, „Studien über die Geschichte des christlichen Altares", 1857; von Dr. Andreas Schmid „der christliche Altar und sein Schmuck", 1871; von Stadtpfarrer Münzenberger „zur Kenntniß und Würdigung der mittelalterlichen Altäre Deutschlands", 1885 (noch im Erscheinen begriffen, mit zahlreichen Phototypien). Kurz und gut handelt vom Altare Dr. Rösen in seinem Schriftchen „der Altar und der Chorraum nach den liturgischen Vorschriften und den Anforderungen der Kunst", Münster 1885.

a. Schon der hl. Paulus hat die Christen auf ihren Altar als die Stätte des unendlich gnadenreichen Opfermahles in triumphirendem Tone hingewiesen (Hebr. 13, 10); der hl. Vater Ignatius sodann erklärt den Altar, auf welchem der eine Christus in der einen Eucharistie fortlebt, als symbolum und sozusagen als vinculum *unitatis* ecclesiae (ad Trallian. 7; ad Philad. 4; cf. Trident. sess. 13. cap. 1). Wohl am öftesten unter den griechischen Vätern kommt in seinen verschiedenen Schriften der hl. Chrysostomus auf den Altar zu sprechen, auf die φοβερὰ καὶ μυστικὴ τράπεζα, auf die ἱερά, βασιλική, φρικτή, ἀθάνατος, θεία τράπεζα, auf den schauererregenden Tisch, der wunderbar ist wegen des Opfers, das auf ihm liegt (hom. 20 in II Cor. n. 3), über den der heilige Geist herabkommt, um das Opfer zu vollenden (hom. I. in Pent. n. 4), der von Engeln bedient wird, die auf ihn herniederschweben und ihn umgeben (hom. 3 in Ephes. n. 5). Die Rede des Heiligen an den unglücklichen Eutrop, der vor der Wuth des Volkes sich in die Kirche geflüchtet hatte und dort den Altar umklammert hielt, ist das gewaltigste Zeugniß für das Asylrecht der Altäre, welches Chrysostomus auch einem so großen Verbrecher gegenüber von Kaiser und Volk geachtet wissen wollte und das er als eine „wahre Zierde für den Altar" bezeichnet, welcher hierin als Abbild Christi erscheint, der auch von einem lasterhaften Weibe seine Füße umklammern ließ und ihr Vergebung gewährte. Am Altare zu freveln, galt stets als arger Gottesraub, und es ruft daher Optatus von Mileve (co. 370) den altarschänderischen Donatisten zu: „was ist so gottesräuberisch, als die Altäre Gottes, auf welchen ihr selbst einst geopfert habt, zu zerschlagen, abzuschaben und zu entfernen? Altäre, auf welche Gelübde (die man am Altare machte) und Glieder Christi (Martyrer-Reliquien) niedergelegt sind, wo der allmächtige Gott (bei der Liturgie) angerufen wird, wo der heilige Geist auf Bitten (Epiklese) herabsteigt und woher so Viele (in der Communion) das Unterpfand des ewigen Heiles, den Schirm des Glaubens (cf. Cyprian. ep. 57. n. 3) und die Hoffnung der Auferstehung empfangen? Ich sage Altäre, auf welche die Gaben der Brüder (beim Offertorium) nach des Heilandes Gebot nur gelegt werden dürfen, wenn sie in Frieden (Matth. 5, 23—24) gebracht werden" (de schism. Donat. VI. 1). Das Asylrecht der Altäre (und resp. der Kirchen), welches seit der Mitte des vierten Jahrhunderts von der Kirche bis in die neueste Zeit herab (Bulle Sedis apostolicae 12. Oct. 1869, II. n. 5), wenngleich mit mancherlei Einschränkungen, geltend gemacht wurde und frühere

hin auch in allen weltlichen Gesetzgebungen anerkannt war, hat seinen tiefsten Grund in der Würde des Altares als der Stätte göttlicher Versöhnung und Barmherzigkeit.

b. Im alten Bunde war ausdrücklich vorgeschrieben, daß die Altäre vor ihrem Gebrauche durch Salbung geheiligt werden (Exod. 30, 28 ff.). Was ist nun wahrscheinlicher, als daß seit Apostelzeiten auch die christlichen Altäre durch Salbung wenigstens mit Chrisam, dessen Weihe wohl der Heiland selber bei der Abendmahlsfeier eingesetzt hat [1], oder wenigstens durch Kreuzeszeichnung eingeweiht wurden, die bekanntlich von Anfang im ausgedehntesten Gebrauche stand (vgl. S. 629 ff.). Ein dem Papst Evaristus (100—109) beigelegtes Decret (*Mansi* I. pag. 631), dessen Aechtheit freilich zweifelhaft ist, schreibt für die Altarweihe Salbung mit Chrisma und Segnung vor, die in der That zu Evarist's Zeit schon beide mögen in Gebrauch gewesen sein. Die Weihe des Altares durch Chrismation bezeugt auch der (Pseudo-) Areopagite (de eccl. hier. IV. 12), und bei Gregor von Nyssa, welcher die Altarweihe in Parallele mit der Taufe stellt, lesen wir: „dieser heilige Altar, an dem wir stehen, ist seiner Natur nach ein gewöhnlicher Stein, der sich in nichts von den übrigen Steinplatten unterscheidet, aus denen unsere Wände gebaut werden und mit denen man unsere Fußböden schmückt; da er aber dem Dienste Gottes geheiligt ist und die Segnung erhalten hat, so ist er ein heiliger Tisch, ein makelloser Altar, der nicht mehr von Allen, sondern nur von den Priestern und auch von diesen nur mit Scheu berührt wird" (Rede auf Epiphanie). Was schon Papst Evarist und nach ihm Papst Sylvester angeordnet haben sollen, schreibt unzweifelhaft das Concil von Agde (506) vor: **altare placuit non solum unctione chrismatis, sed etiam sacerdotali benedictione consecrari** (c. 14). Daß diese benedictio *sacerdotalis* Segnung durch den Bischof bedeute, erhellt aus dem 43. Canon des gleichen Concils, welcher ausdrücklich verbietet, daß ein Presbyter Altäre consecrire, wie denn auch bis zur Stunde sowohl im Orient als im Occident das Recht der Altarweihe (auch der Weihe von Portatilien und Antimensien) ein specifisch bischöfliches ist, das an einfache Priester fast nie delegirt wird [2]. Der Altar ist symbolum et quasi centrum unitatis ecclesiae (cf. sub a), und darum ist es nach uraltem kirchlichem Brauch nur Sache des in seiner Diöcese die kirchliche Einheit repräsentirenden Bischofs, in seinem Sprengel Altäre zu errichten und zu weihen (D. I. de consecr. 25) und, wenn es zweckdienlich erscheint, abbrechen zu lassen (Concil. Carthag. V. c. 14); ohne Zustimmung des Bischofs, gegen seinen Willen einen Altar errichten, hieße „Altar gegen Altar" aufstellen (Greg. Naz.) und wäre Zeichen des Schisma oder der Häresie. Vom Ritus der Altarweihe, wie er im Laufe der Zeit zu seiner jetzigen Gestalt sich entwickelte, wird füglich erst in der speciellen Liturgik im Abschnitt von den verschiedenen Weihen des Näheren und zusammenhängend die Rede sein.

4. Im Hinblick auf den ersten eucharistischen Altar im Cönaculum zu Jerusalem gab man anfänglich, zumal solange die Agapen dauerten, der christlichen Opferstätte wohl in der Regel die Gestalt des (tragbaren)

[1] Vgl. das interessante Schriftchen „die Weihe der heiligen Oele" von Dr. Eduard Löffler, Mainz, Kirchheim, 1886.

[2] Innerhalb ihres Jurisdictionskreises dürfen dermalen auch Aebte, welche bischöfliche Rechte (usum pontificalium) haben, Altäre consecriren. Den alten Chorbischöfen war, wie ein dem Papste Leo I. beigelegter Brief (*Hinschius* pag. 628) ersehen läßt, die Weihe von Altären strengstens untersagt. Kraft ganz specieller Delegation des Papstes, die aber nur selten ertheilt wurde, können auch Priester Altäre consecriren (*Mühlb.* Suppl. I. pag. 28).

Tisches, mochte nun dessen Platte aus Holz oder (in den Oeci der Reichen) aus Marmor oder aus (edlem) Metall sein. Doch begann man schon frühe, um das Andenken der Martyrer zu ehren und den tief inneren Zusammenhang des Martyriums mit dem Opfer des Herrn anzudeuten, die Eucharistie über Martyrerleibern oder Martyrerreliquien zu feiern, was nicht bloß in den Katakomben auf sogenannten Arcosolienaltären, sondern auch in oberirdischen Gotteshäusern, ja selbst unter freiem Himmel (Carthag. V. c. 14) geschah und was nachmals zur allgemeinen Regel geworden ist. Für Altäre nun mit Martyrerleibern eignete sich am besten die Sarkophagenform, die neben der Tischform (mit Platte auf einer, zwei, drei, fünf Säulen) als die zweite Grundform in der Geschichte des christlichen Altares erscheint und im Laufe des Mittelalters die vorherrschende wurde. Wohl im Hinblick auf das alte Testament (vgl. oben S. 748) wurde schon frühe vorgeschrieben, die christlichen Altäre aus Stein zu bauen; die Gestalt des Viereckes resp. Quadrates war gleichfalls durch das alte Testament nahegelegt und für die Sarkophagenaltäre war die Form des viereckigen Oblongums (arca) durch die Natur der Dinge gefordert. Jedenfalls schon in der Basilikenperiode pflegte man den steinernen Altar mit Metall oder kostbaren Stoffen zu bekleiden (Antependien). Ueber dem (Haupt-) Altar erhob sich bis herab in die romanische Periode ziemlich regelmäßig das zelt- und himmelartige Ciborium. Hatte anfänglich jede Kirche nur einen Altar gehabt, denjenigen nämlich, welcher frei (noch nicht an der Wand) im Oberchor stand, so wurden jedenfalls schon im früheren Mittelalter mehrere, oft zahlreiche Altäre in größeren Kirchen errichtet. Die heiligste Eucharistie bewahrte man in der Basilikenperiode schon regelmäßig im Kirchengebäude, wohl zum Oeftern in einem Gefäße (Pyxis, Taube) auf, das im Ciborium über dem Altare hing.

a. Der in der Lateransbasilika aufbewahrte Altar, über welchem der Heiland im Cönaculum consecrirte, ist ein einfacher hölzerner Tisch (ca. 12 Fuß lang, 6 Fuß breit), deßgleichen der Altar des hl. Petrus, welcher den Hochaltar der Lateransbasilika bildet. Während die in den Häusern und in den Kirchen der vorconstantinischen Zeit gebrauchten Altäre wohl zumeist Tragaltäre waren, sind wenigstens die Hauptaltäre in den Kubikeln der Katakomben (vgl. S. 734) oder die sogenannten Arcosolienaltäre fix und aus Stein gewesen. Die Leichname berühmter Martyrer wurden nicht in den einfachen loculi der engen Katakombengänge, sondern in den geräumigeren Grabkammern (cubicula) in steinernen Sarkophagen beigesetzt, welche öfters thronartig (solium) von der Wandfläche vorsprangen und über denen sich eine in die Wandfläche eingehauene, bemalte Bogennische mit gleichfalls bemaltem Hintergrunde wölbte, weßhalb sie passend *Arcosolia* hießen. Auf dem mittelst einer Stein- oder Marmorplatte geschlossenen Martyrersarkophag nun wurde das eucharistische Opfer gefeiert, theils um so den innigen Zusammenhang des Martyriums mit dem Opfer Christi anzudeuten, theils um den Martyrer, dessen Leichnam der Sarkophag umschloß, durch die Opferfeier über seinen Gebeinen in außerordentlicher Weise zu ehren (vgl. oben S. 309). In der geheimen Offenbarung (6, 9 f.) sieht Johannes die Seelen der Martyrer unter dem himmlischen Altare, womit unzweifelhaft die nahe Beziehung angedeutet werden will, in welcher das blutige Martyrium zu dem einen bis an's Ende der Tage, bis zur Vollendung aller Heiligen (6, 11) fortdauernden Opfer Christi steht. Im Kreuzesopfer, mit welchem das himmlische und das eucharistische

Opfer wesentlich identisch ist, hat das Martyrium der Heiligen seinen Ursprung und sein erhabenstes Vorbild; sehr bündig sagt daher die Kirche (in Secreta fer. V. post Dom. III. Quadrag.) vom eucharistischen Opfer: de quo martyrium sumpsit omne principium. Durch den Genuß des eucharistischen Opfermahles, durch das Trinken des am Kreuze und mystisch über dem Altare vergossenen Opferblutes stärkten sich die Gläubigen für's Martyrium, weßhalb der hl. Cyprian es tadelt (ep. 57. n. 2), Solchen, denen die Gefahr des Martyriums droht, die heiligste Eucharistie zu verweigern; quomodo docemus, so schreibt er, aut provocamus eos, in confessione nominis (Christi) sanguinem suum fundere, si eis militaturis Christi sanguinem denegamus? aut quomodo ad martyrii poculum idoneos facimus, si non eos prius ad bibendum in ecclesia poculum Domini jure communicationis admittimus? Und anderwärts (ep. 58. n. 1), wo er die Gläubigen auf noch blutigere Verfolgungen als die bisherigen vorbereitet, ruft er ihnen zu: gravior nunc et ferocior pugna imminet, ad quam fide incorrupta et virtute robusta parare se debent milites Christi, considerantes, idcirco se *quotidie calicem sanguinis Christi bibere, ut possint et ipsi propter Christum sanguinem fundere;* hoc est enim velle cum Christo inveniri, id quod Christus et docuit et fecit imitari. In Kraft des Opfers Christi sind die Martyrer auch die getreuesten Nachbilder ihres auf den Altären der Kirche geheimnißvoll sein Blut vergießenden Hauptes, und darum glaubte man sie seit ältester Zeit besonders dadurch ehren zu sollen, daß man beim Opfer (im Canon) feierlich ihre Namen nannte und über ihren Opferleibern das heiligste Opfer feierte (Chrys. hom. 21 in act. apost. n. 4). Als der hl. Ambrosius den neuaufgefundenen Leibern der Martyrer Gervasius und Protasius unter dem Altare ihren Platz angewiesen hatte, schrieb er an seine Schwester Marcellina: Succedant *victimae* triumphales (die Opferleiber der Martyrer) in locum, ubi Christus *hostia* est; sed ille (Christus) *super* altari, qui pro omnibus passus est, illi *sub* altari, qui illius redempti sunt passione; locus iste martyribus debebatur. Wie tiefsinnig! Christus, als Erlöser und Haupt der Kirche, seines mystischen Leibes, auf dem Altare, die Martyrer, als erlöste Glieder, unter dem Altare! Nur aus solch' inneren Gründen erklärt es sich, daß man schon zur Zeit der Christenverfolgungen nicht etwa bloß in den Katakomben, sondern auch in den überirdischen Kirchen und auf freien Plätzen mit Vorliebe über Martyrerleibern, über Martyrerreliquien das heiligste Opfer feierte, und daß man an diesem tiefsinnigen Brauche im Orient und Occident festhielt, als die Christenverfolgungen längst aufgehört hatten und der Gottesdienst überall öffentlich in den großartigsten Basiliken gehalten wurde. Uebrigens gab es trotz der in's kirchliche Rechtsbuch aufgenommenen Vorschrift des fünften Concils von Karthago (401), alle Altäre ohne Martyrerleiber oder ohne Martyrerreliquien abzubrechen, bis in's 10. Jahrhundert herab nicht selten Altäre (s. die Belege bei Schmid, Geschichte des Altares S. 95 ff.), in welchen bei der Consecration wegen Mangels der Reliquien (nach Vorschrift der Synode von Celchyt) die heiligste Eucharistie (gewöhnlich drei consecrirte Hostien) war recondirt worden (*Durand*, Ration. I. 7, 23); auch schloß man, da heilige Leiber und Reliquien *de corpore* wenigstens im früheren Mittelalter nicht sehr leicht zu bekommen waren, mitunter nur secundäre Reliquien in den Altar ein, z. B. ein Stückchen seidenes Tuch (brandeum), das mit einem Martyrerleib oder Martyrergrab in Berührung war gebracht worden (vgl. oben S. 318 u. 320). Neben den Martyrerreliquien auch solche von heiligen Bekennern (als unblutigen Martyrern) für die Kirchen- und resp. Altarweihe zu verwenden, gilt noch jetzt, wie schon im Mittelalter, als zulässig; doch dürfen die eigentlichen Martyrerreliquien de corpore nicht ganz fehlen (C. R. 6. Oct. 1837). Wiewohl nach der sententia communis der Theologen das Einlegen von Reli-

quien in den Altar nicht de essentia der Consecratio altaris ist[1], so darf doch nach jetzigem liturgischem Rechte kein Altar ohne Reliquien consecrirt werden; und es sollen dieselben nicht bloß von einem, sondern von mehreren Heiligen sein, weil der Priester bei Besteigung des Altares und beim Kuß auf dessen Reliquien betet: *quorum* reliquiae hic sunt. Die drei Weihrauchkörner, welche zu den Reliquien gelegt werden, deuten an, daß die Leiber der Heiligen, speciell die der Martyrer, Opferleiber seien (thus, θύειν, aufflammen im Opferfeuer), ein Opferwohlgeruch („odor suavitatis") nach Christi Vorbild vor dem dreieinigen Gotte (vgl. Lev. 1, 17. Ephes. 5, 2).

Wie viel man im Mittelalter darauf hielt, möglichst viele Reliquien und darunter besonders Martyrerreliquien in die Altäre zu legen, möge man aus dem nachstehenden authentischen Verzeichnisse[2] der Reliquien ersehen, welche Bischof Gundekar II. von Eichstätt im Jahre 1060 bei der Consecration seiner Domkirche in deren Hochaltar recondirt hat: „Reliquiae hic positae sunt: de arbore palmae, quam *Dominus* portavit. De mensa Domini. De fragmentis Domini. De praesepio Domini. De linteo, quo erat praecinctus, quando discipulis pedes lavit. De monte, quo coelum ascendit. De *ligno* Domini. De sepulchro Domini. De capillis et veste sanctae *Mariae*. Reliquiae *apostolorum:* Petri. Pauli. Andreae. Jacobi. Johannis baptistae. Johannis evangelistae. Marci evangelistae. Matthaei evangelistae. Reliquiae sanctorum *martyrum:* Innocentum. Stephani protomartyris. Laurentii. Viti. Pancratii. Nerei. Achillei. Marcelli. Bonifacii. Kiliani. Georgii. Ciriaci. Lamberti. Adriani. Sebastiani. Gervasii. Crispini. Crispiniani. Cornelii. Cipriani. IIII Coronatorum. Cesarii. Dionisii. Adalberti. Abundii. Smaragdi. Johannis. Pauli. Floriani. Leodegarii. Victoris. Longini. Primi. Feliciani. Alexandri. Mauritii. Constantii. Cosmae. Damiani. Sixti. Blasii. Faustini. Domnini. Feliciani. Donati. Emerammi. Vincentii. Zenonis. Vigilii. Ursicini. Eustachii. Jacobi. Elari. Daciani. Primi. Samsonis. Ligeri. Meginradi. Ermogenis. Januarii. Ellarii. Danielis. Antonii. Servatii. Fortunati. Reliquiae S. *Confessorum:* Vuillibaldi. Wunnebaldi. Martini. Nicolai. Gregorii. Benedicti. Ambrosii. Materni. Coelestini. Paulini. Ermagorae. Galli. Otmari. Corbiniani. Amantii. Colomanni. Peregrini. Adalharii. Erhardi. Oudalrici. Marci. Justini. Deocari. Antonii. Flori. Gaudentii. Fortunati. Floridi. Partemii. Anatholoa. Magni. Petri. Ticiani. Laurentii. Wolfkangi. Mimonis. Ysaac. Simeonis. De costa epiphanii. De sudore camitrii (?). Reliquiae S. *Virginum:* Vualdburgae. Agnetis. Columbae. Margaretae. Scholasticae. Barbarae. Erasmae. Luciae. Betilae. Otiliae. Caeciliae. Gerdrudis. Birgidae. Helenae. Radegundae. Agathae. Gunthildis. Dignae. Emeritae. Rufinae. Coronae. Secundae. Euphemiae. Crisantiae. Flaviae. Eugeniae. Genovefae. Dorotheae. Priscae. His igitur omnibus in unum collectis pro portionibus fiunt *centum quinquaginta sex.*" Unter diesen Reliquien ist auch eine particula S. Crucis, deren Vermischung mit Heiligenreliquien nach jetzigem liturgischem Recht aus Ehrfurcht vor dem heiligen Kreuze nicht mehr erlaubt ist (Annal. jur. pontif. ser. II. p. 2439).

b. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß — wie berichtet wird — schon Papst Evaristus († 109) und nach ihm Papst Silvester († 335) die Vorschrift gegeben, nur Altäre aus Stein zu erbauen; hatte man ja hierin das Vorbild im

[1] Vgl. *Mühlb.* Suppl. tom. I. pag. 26. Das Gelasianum und das Gregorianum in seinen älteren Bestandtheilen erwähnen bei der Altarweihe der reconditio reliquiarum noch nicht, sie begegnet uns aber schon in den Documenten des früheren Mittelalters.

[2] Es steht in dem handschriftlichen Pontificale Gundekars II., das ca. 1071 geschrieben wurde und sich in Eichstätt befindet.

alten Testamente (oben S. 749). Keinenfalls gab es in alter Zeit bloß in den Katakomben Steinaltäre, sondern begegnen wir (vgl. die Belege bei Schmid S. 84 f.) nachweislich schon im vierten Jahrhundert sowohl im Orient als Occident zahlreichen Altären aus Stein, neben welchen es damals und noch geraume Zeit darnach allerdings auch solche aus Holz gab. In den constantinischen und nachconstantinischen Basiliken standen nach Angabe des Papstbuches auch Altäre aus Gold und Silber, was wohl soviel ist, als mit Gold oder Silber überkleidete Altäre, wie auch der mosaische Räucheraltar (altare aureum) ein solcher gewesen. Erst seitdem das Concil von Epaon (517) die Vorschrift erlassen: altaria, si non fuerint lapidea, chrismatis unctione non consecrentur" (c. 26), wurde es im Lauf des früheren Mittelalters nach und nach allgemeine Regel, wenigstens die fixen Altäre nur aus Stein zu bauen; nach Vorschrift des Meßbuches und des römischen Pontificale muß dermalen auch der Tragaltar[1] von Stein sein. Für den Stein als Material des Altares sprechen außer dem alttestamentlichen Typus auch gewichtige symbolische Gründe. Schon der Areopagite (hier. eccl. IV. 3; 12) sieht im Altare Christum abgebildet, wie ja in der That Christi menschliche Natur, sein mit der Gottheit (Schechina über dem Altare) hypostatisch verbundener menschlicher Wille das eigentliche Bereich seiner Opferdarbringung war und ist, das Kreuz aber und die mensa eucharistica nur als die sinnenfällige Stätte für diese innere Opferung des Gottmenschen erscheint. Schon im alten Bunde war der Messias unter dem Bilde eines Steines angekündigt, den Gott auf Sion (Kirche) als neuen Grund- und Eckstein legen werde, für alle, die da glauben, als einen lapis probatus, angularis, *pretiosus* (Isai. 28, 16; cf. Ps. 117, 22)[2]. Der Heiland selber sodann wendet unzweideutig dieses sinnige Bild auf sich an (Matth. 21, 42), der Apostel Petrus nennt Jesum ausdrücklich den Eckstein, welchen die Bauleute (Juden) verworfen haben (Apg. 4, 11), bezeichnet Christum anderwärts (I Petr. 2, 4 ff.) als den lebendigen, kostbaren Stein, welchen Gott auserwählt und verherrlicht, den er als Grundstein gelegt hat für die Gläubigen, auf daß er für sie das feste und rettende Fundament sei, über dem sie, selbst auch zu lebendigen Steinen geworden, sich als geistlicher Bau erheben und gottgefällige Opfer bringen könnten (vgl. Röm. 9, 32. 33. Ephes. 2, 20). Nun erweist sich Christus gerade im eucharistischen Opfer, in welchem er persönlich unter uns fortlebt bis an's Ende der Tage, als den unzerstörbaren Grund- und Eckstein seiner Kirche, als den kostbaren, von Gott verherrlichten und lebendigen Stein, von dem durch's Opfer, welches ja der Quell aller Gnade ist, göttliches Leben auch auf die Gläubigen überströmt, die gerade bei der Opferfeier sich mit ihm als ihrem Haupte auf's Innigste zusammenschließen, um in solcher Vereinigung auch ihrerseits Gott einen würdigen Kult weihen zu können (vgl. oben S. 242). Wie nahe lag es da

[1] Auch die kleinen Tragaltäre (altaria portatilia, gestatoria), deren es in der Kirche von jeher gab, stellte man im Abendlande schon im Mittelalter zumeist aus Stein, nicht selten aus edlem Stein (Jaspis, Porphyr, Marmor) her, der in Holzrahmen eingefaßt wurde, die man vielfach mit figurenreichen, auch emaillirten Platten aus getriebenem Gold oder Silber überzog (Schmid S. 251 ff.). Was im Abendlande der Tragaltar, das ist bei den Griechen das Antimensium (= Surrogat für die *mensa* sacra), ein viereckiges, vom Bischof geweihtes (cf. *Goar* pag. 517 sqq.) Seidentuch, in welches Heiligenreliquien eingenäht sind, und an dessen Ecken vielfach die vier Evangelisten abgebildet sind, während in der Mitte die Grablegung des Herrn dargestellt ist.

[2] Auch bei Daniel (2, 34 ff.) wird der Messias und sein Reich unter dem Bilde eines Steines dargestellt, und zwar eines solchen, der ohne Zuthun einer Menschenhand vom Berge sich ablöst, ähnlich wie die Steine zum Brandopferaltar nicht von Menschenhand bearbeitet sein durften. Wie nahe liegt es da, an die ohne Zuthun eines Menschen in's Dasein getretene menschliche Natur Jesu zu denken!

schon von Anfang, aus symbolischen Gründen als materielles Substrat der Opferfeier Stein zu wählen und im Altar aus Stein ein Abbild, einen sinnenfälligen Repräsentanten Christi selber zu erblicken, eine Anschauung, welcher wir schon beim Areopagiten und sodann durch's ganze Mittelalter herab begegnen; so lesen wir z. B. bei Sicard von Cremona: *nostra altaria lapidea Christum significant*, qui est lapis de monte sine manibus excisus, lapis quadratus, stabilis, super quem nostrarum orationum vota congerimus, unde orationes per Jesum Christum Dominum terminamus (Mitrale I. c. 3); die Kirche selber nennt den steinernen Altar kurzweg „figura Christi" (2. Noct. 9. Nov.), und im Formular für die Weihe der Subdiakonen heißt es: altare sanctae ecclesiae ipse est Christus. Wie nahe lag es ferner, nachdem Christus in der heiligen Schrift als lapis honorificatus, electus, *pretiosus* dargestellt worden, den ihn sinnbildenden Altar mit Gold oder Silber, mit Edelsteinen und kostbaren Stoffen zu bekleiden (vestire), wie das schon frühe mittelst der sogenannten Antependien geschehen ist, die, wie oben erwähnt (S. 749), bereits im alten Bunde ihr Vorbild hatten, und die unter anderen auch die passenden Namen pallia, coopertoria führen. Während der Basilikenperiode waren die Antependien oder Frontalien (so genannt, weil zunächst und zumeist als Schmuck der Stirn- oder Vorderseite des Altares erscheinend) wohl zum Oeftern aus Metall, seit dem 12. Jahrhundert kommen auch auf Holz gemalte, daneben seit dem 13. gestickte und gewobene in Aufnahme (Münzenberger S. 12 ff.). In der Gothik wurde die frons altaris (deßgleichen die beiden Seiten) der Steinaltäre durch architektonische Gliederung des Steines selber, nicht selten mit figuralen Darstellungen und durch Anwendung von Polychromie reich geschmückt und auf solche Weise ein eigenes Antependium entbehrlich gemacht. Weil man den Altarstein als figura Christi, als Symbol des im Opfer unter uns fortlebenden Erlösers betrachtete, empfahl es sich von selbst, auf den Antependien Christum in seiner Herrlichkeit oder als den Gekreuzigten, Auferstandenen, sowie andere einzelne Züge aus dem in der Messe geheimnißvoll sich vollziehenden Erlösungswerke nebst den auf dasselbe hinweisenden Propheten und Evangelisten, deßgleichen Heilige, welche ja der splendor Christi (Ps. 109, 3), die duftigste Frucht seines Opfers sind, abzubilden, wie dieß auf den Antependien oder Frontalien des früheren oder späteren Mittelalters geschehen ist (vgl. den Nachweis bei Münzenberger S. 13 ff.).

c. In den alten Basiliken stand der (Haupt-) Altar regelmäßig im Oberchor und zwar in dessen Mitte (Euseb. K.-G. X. 4), nicht selten noch weiter gegen die Cancellen hin, so daß man rings um ihn herumgehen und ihn von allen Seiten incensiren konnte (S. 694). In geosteten Kirchen stand der Celebrans wohl schon in alter Zeit zum Oeftern so am Altare, daß er dem Volke den Rücken kehrte und nur bei dessen liturgischer Begrüßung sich ihm zuwendete (vgl. S. 607). Das Reliquiengrab befand sich im Altar, oder unmittelbar unter ihm (im Estrich) oder in einem eigenen unter dem Altare befindlichen Raume, der kryptenartig gewölbt und oft sehr reich ausgestattet war (s. Belege bei Schmid S. 88 ff.). Wie lang jede Kirche nur einen einzigen Altar hatte (was im Orient noch jetzt so ist), an welchem die Priester mit ihrem Bischof und resp. Kirchenoberen concelebrirten (wie dermalen noch bei der Priesterweihe) und aus dessen Hand die Communion empfingen, läßt sich nicht genau bestimmen. Nachweislich hatten schon einzelne cubicula der Katakomben mehrere Arcosolienaltäre; Constantin sodann soll in der Lateransbasilika bereits sieben Altäre haben aufstellen lassen, und aus einem Briefe (op. 49) Gregors I. an den Bischof Palladius von Saintes im südlichen Gallien erfahren wir, daß dieser Bischof in einer von ihm erbauten Kirche dreizehn Altäre errichten ließ. Seitdem gar manche Priester täglich nicht bloß einmal, sondern mehrmal celebrirten, ergab sich ein dringendes Bedürfniß nach

zahlreichen Altären, zumal an den Stifts- und Klosterkirchen. Bezüglich der öfteren Celebration an einem und demselben Tage berichtet uns in der ersten Hälfte des neunten Jahrhunderts Walafried Strabo Folgendes: Diversitas quaedam inter sacerdotes oboriri solet, quia est talis, qui semel tantum in die Missam celebrare velit, nimirum credentes, idem mysterium passionis Christi cunctarum necessitatum esse generale subsidium, quia unus, qui dominator et judex est vivorum ac mortuorum, *semel* pro peccatis nostris mortuus est ad multorum exhaurienda peccata. Alius vero *bis*, *ter*, vel *quoties libet* eadem mysteria in die iterare congruum putat, credentes, tanto amplius Deum ad misericordiam flecti, quanto crebrius passio Domini commemoratur. Et fortasse consuetudinem suam inde confirmandam existimat, quia Romanorum usus habet, duas vel tres interdum unius solemnitatis facere Missas, ut in Nativitate Domini et *aliquorum festis Sanctorum*. Beiderlei Praxis hält Walafried für zulässig; habe ja Papst Leo (III.) täglich sieben- bis neunmal, dagegen der hl. Bonifatius täglich nur einmal das heiligste Opfer gefeiert (de rebus eccl. c. 21; cf. *Durand* IV. c. 1. n. 25). Dazu kam die Stiftung zahlreicher Beneficien und die steigende Verehrung zahlreicher Heiligen und ihrer Reliquien, zu deren Ehre man Altäre erbaute. Die Victorskirche in Xanten hatte schon 1128 sieben Altäre, deren Zahl nach und nach auf 27 anwuchs; der Dom in Magdeburg zählte deren 48.

d. Charakteristikum der Altäre (nicht aller, sondern nur der Hauptaltäre) in der Basilikenperiode ist das Ciborium, für den frei stehenden Altar im Wesentlichen dasselbe, was für den Arcosolienaltar die gewölbte Bogennische war. Als kapellenartiges Gezelt, das zum Oeftern auf vier, selten auf sechs (hölzernen, marmornen, silbernen) Säulen ruhte und mittelst der Vorhänge (Tetravelen), wo solche zwischen den Säulen hingen, völlig abgeschlossen werden konnte, charakterisirte das Ciborium den Altarraum so recht augenfällig als das neutestamentliche Allerheiligste, in welchem wahrhaft himmlische Geheimnisse gerade in dem Theile der Liturgie sich vollziehen, während welchem die Vorhänge des Ciboriums vorgezogen wurden [1]. Wie in das typische Sanctum Sanctorum nur der Hohepriester ein-

[1] Chrysostomus erwähnt in der dritten Homilie über den Epheserbrief (n. 5) wie folgt: „sobald du bei der Opferfeier hörst: ‚laßt uns Alle gemeinschaftlich beten‘, sobald du siehst, daß die Vorhänge (τὰ ἀμφίθυρα) zugezogen werden, so stelle dir vor, als öffne sich der Himmel oben und als stiegen die Engel herab. Wie nun (in der Gläubigenmesse) kein Ungetaufter zugegen sein darf, so auch kein Getaufter, der nicht rein ist.“ Man beruft sich (z. B. Laib und Schwarz) auf diese Stelle, um zu beweisen, daß auch bei den Griechen an den Ciborien sich Tetravelen befunden haben. Allein die Bezeichnung „ἀμφίθυρα“ legt nahe, an Thür-Vorhänge zu denken und anzunehmen, schon zu des hl. Chrysostomus Zeit seien an den Thüren, welche durch die κιγκλίδες (Cancellen) in den Priester- und Altarraum führten, Vorhänge angebracht gewesen und diese habe man bei der Missa fidelium vorgezogen, wie noch dermalen bei den Griechen zu Beginn des mysteriösen Theiles der Liturgie der Vorhang an der Mittelthüre der Bilderwand (S. 708, Anm. 2) vorgezogen wird. Nach Vorschrift der Liturgie des hl. Jakobus hat der Celebrans die schöne εὐχὴ τοῦ καταπετάσματος zu sprechen, welche aber nicht auf das Vorziehen mehrerer Vorhänge (Tetravelen), sondern eines einzigen (Singular) hinzudeuten scheint. Wie das erwähnte Gebet erschließen läßt, betrachten die Griechen überhaupt den Raum hinter dem Vorhang (resp. hinter der Bilderwand), d. i. den Altarraum, als Allerheiligstes, als ἅγια τῶν ἁγίων, als τόπος σκηνώματος δόξης θεοῦ. Weder Germanus von Constantinopel (8. Jahrhundert) noch Simeon von Thessalonich (15. Jahrhundert) wissen etwas von Vorhängen am Ciborium, wohl aber von solchen an den Thüren der Bilderwand. Auch im Abendlande, wo es unstreitig Ciborien mit Tetravelen gab, scheinen letztere gleichwohl nicht allgemein üblich oder gar vorgeschrieben gewesen zu sein, sonst wären die Ordines romani und die Liturgiker des früheren und

treten durfte, so tritt nach dem zehnten römischen Ordo (n. 8) in actu sacrificii auch nur der Pontifex in das Ciborium hinein: „Pontifex ad sacrificandum intrat solus infra arcam (= ciborium), ut siguificetur, quod in veteri testamento scriptum est: quia solus Pontifex intrabat semel in anno in Sancta Sanctorum.“ Das in Rede stehende Gezelt, für welches ein eigenes Segnungsformular vorhanden war (Ordo rom. vulg.), wird schon von lateinischen und griechischen Schriftstellern des siebenten und achten Jahrhunderts unter dem Namen Ciborium erwähnt, der unzweifelhaft vom griechischen κιβώριον abzuleiten ist, das ursprünglich die becherförmige Fruchthülse der Kolokasia, in erweitertem Sprachgebrauch jedes becherartige Gefäß und Geräthe bezeichnete. Da nun die Altargezelte vielfach ein becherförmiges, muschelartiges (κόγχη — τρούλλιον) Dach hatten, nannte man sie κιβώρια. Im Abendlande waren neben den Bezeichnungen Ciborium und arca noch verschiedene andere im Gebrauch, z. B. umbellum, umbraculum, tegimen, tugurium, da ja das Ciborium in der That ein Schutz- und Schattendach für den Altar war und diesen als Thron des gottmenschlichen Königs charakterisirte. Schon im früheren Mittelalter errichtete man in signum majestatis wie über den Thronsitzen weltlicher Fürsten, so auch über den Bischofsstühlen auf Säulen ruhende Bedachungen; um wie viel mehr mußte dieß über dem Gnadenthron des eucharistischen Gottmenschen geschehen! Erblickte man, wie Paulus Silentiarius andeutet, in dem gewölbten Ciboriumsdach ein Abbild des Himmels (Himmelsgewölbes)[1], in den vier Säulen ein Sinnbild der vier Weltgegenden, resp. der Welt (vgl. Kraus, Encykl. I. 290), so erschien der auf dem im Ciborium befindlichen Altare sich opfernde Heiland so recht als Mittler zwischen Himmel und Erde (vgl. Germanus v. Constantinopel bei Goar S. 12); das Kreuz oben auf dem mit allerlei Zierat (Kraus S. 290 f.) geschmückten Ciboriumsdach kennzeichnete das Ciborium als geheimnißvolles Golgotha, und seine Bezeichnung als turris hat es wohl kaum aus dem Grunde, weil manche Ciboriendächer thurmartig ausliefen, sondern weil man die eucharistische Stätte als turris a facie inimici betrachtete. Das war sie in ganz besonderem Sinne, wenn an ihr die Speise der Starken nicht bloß in der Consecration bereitet und dann gespendet, sondern für die Kranken und Sterbenden auch ununterbrochen aufbewahrt wurde[2].

---

späteren Mittelalters sicherlich auf dieselben zu sprechen gekommen, was meines Wissens nicht der Fall ist. Nach Durand (IV. 39. n. 1) wurden in einigen (quibusdam) Kirchen bei Beginn des Canon rechts und links vom Priester Vorhänge vorgezogen um der Mysterien willen, die im Canon sich vollziehen; es waren diese zwei Vorhänge wohl noch ein Rest der alten Tetravelen, die eben auch nur „in *quibusdam* ecclesiis“ werden im Gebrauch gewesen sein.

[1] Mit dieser Auffassung hängt es wohl zusammen, daß man die nachmals an Stelle der Ciborien getretenen Baldachine, welche im Caeremoniale episcoporum „umbracula vel umbellae“ heißen und deutlich als Surrogate der Altarciborien erscheinen (I. 12 n. 13. 14), kurzweg „Himmel“ (coelum, supercoelum) nennt. Wenn der König Himmels und der Erde in Monstrantia ausgesetzt wird, soll über dem Aussetzungsthron ein (weißer) Baldachin sich befinden; auch wenn der Tabernakel geschlossen ist, sollte sich allzeit über ihm ein Baldachin befinden (23. Mai 1846). Wo immer man die Eucharistie in Procession trägt, wird über ihr auch der „Himmel“ (vorschriftsgemäß von weißer Farbe, an vier oder zwei Stangen, den Ciboriumssäulen entsprechend) getragen, der eine Art wandernden Ciboriums ist. Auch die Heiligen hat die mittelalterliche Kunst gewöhnlich unter kleinere Baldachine gestellt, ohne Zweifel, um auszudrücken, daß sie im Himmel mit Christo herrschen, in Herrlichkeit thronen (Offbg. 3, 21).

[2] Bekanntlich hatten die Gefäße, in welchen die heiligste Eucharistie für die Kranken aufbewahrt und zu ihnen getragen wurde (Ciborien), noch in der Periode der Gothik zumeist die Thurmform. Wie noch gegenwärtig in manchen Diöcesen, wurde früherhin

e. Die Eucharistie als Opfermahl ist der fructus specialissimus des eucharistischen Opfers und wurde daher bei der Messe stets vom Altare, von der Opferstätte aus gespendet. Weil Opfer und Opfermahl zusammengehören, ist es gewiß am passendsten, die Eucharistie für den Zweck der Spendung extra Missam an Kranke u. s. w., sowie für den Zweck der Adoration auf dem Altare aufzubewahren, wie das römische Ritual im Jahre 1614 definitiv vorgeschrieben hat; übrigens war die Eucharistie schon lange zuvor auf oder über dem Altare oder doch in dessen nächster Nähe aufbewahrt worden.

Zur Zeit der Christenverfolgungen war es allen Gläubigen gestattet, die heiligste Eucharistie von der Opferfeier weg mit nach Hause zu nehmen, sie dort in einem Kistchen (arca: Cypr. de lapsis 13) oder in einem Weidenkörbchen (Hieron. ep. 125 ad Rustic. n. 20) aufzubewahren und nach Bedürfniß zu genießen; den Kranken brachte sie der Diakon (Justin. Apol. I. 65). Gleichwohl ist es nicht unwahrscheinlich, daß die Eucharistie für Fälle plötzlicher Todesgefahr, wie sie zur Zeit der Verfolgung auch über Gesunde jeden Augenblick hereinbrechen konnte, in den gottesdienstlichen Räumen (Kirchen) aufbewahrt wurde; doch wissen wir hierüber nichts Sicheres. Auch noch im vierten und bis herab in's sechste Jahrhundert nahmen die Gläubigen nicht selten die Eucharistie nach Hause, und brachten Laien sie den Kranken und Sterbenden (cf. Greg. dial. II. 24); statt vieler Belegstellen möge nur eine aus Basilius hier mitgetheilt werden, der in einem seiner Briefe (ep. 93) unter Berufung auf eine „alte Gewohnheit" also schreibt: „Alle, die in den Einöden leben, wo kein Priester ist, haben die Communion zu Hause und empfangen sie aus eigener Hand. In Alexandrien ferner und in Aegypten hat größtentheils jeder Laie die Communion in seinem Hause und nimmt sie, so oft er will." Uebrigens wurde seit Constantin die Eucharistie regelmäßig auch in den Kirchen aufbewahrt, um von da aus jederzeit den Sterbenden das ἀναγκαιότατον ἐφόδιον (Nicaen. can. 13) spenden zu können. Der Ort dieser Aufbewahrung ist während des ersten Jahrtausends nicht überall derselbe gewesen; bald wurde die Eucharistie im Pastophorion (Const. apost. VIII. 13), im Abendlande Sacrarium oder Secretarium genannt (S. 712) — wahrscheinlich in nischenförmigen Kästen — aufbewahrt (Ordo rom. I. 8), bald am Altare selber (Chrys. ep. ad Innoc. I. n. 3; Greg. Naz. in Gorgon. n. 18), wo das eucharistische Gefäß vom Ciboriumsdach herabhing oder auch auf den Altar gestellt wurde, sofern es nämlich beim Beginn der Opferfeier aus dem Sacrarium zum Altar getragen und beim Pax Domini eine particula praeconsecrata in den Kelch gesenkt wurde (cf. Ordo rom. I. 8. 19. 22). Das Gefäß, in welchem man den Leib des Herrn (wahrscheinlich in Linnen eingeschlagen) liturgisch aufbewahrte, hatte nachweislich seit dem vierten und fünften Jahrhundert bald die Gestalt einer Büchse (πύξις — capsa, aus Holz, Elfenbein oder edlem Metall; *Durand* I. 3. n. 25), bald einer goldenen oder silbernen Taube, deren Rücken geöffnet werden konnte, und die auf einem Teller (Patene) stehend vom Ciboriumsdach herabhing, bald eines Thurmes[1]. — Bezüglich der Lichter am

---

auch in Rom (Sacerdotale rom. 1567) bei Spendung der Eucharistie an Kranke und Sterbende gefleht: Esto ei, Domine, (in Eucharistia) *turris fortitudinis* a facie inimici.

[1] Es ist schwer, aus den zahlreichen einschlägigen Stellen (vgl. Schmid a. a. O. § 17) ein klares Bild von den verschiedenen Aufbewahrungsarten der Eucharistie während des ersten Jahrtausends zu gewinnen. Jedenfalls war die eucharistische Taube (vgl. Kraus, Encykl. s. v. Taube) im Orient und Occident sehr verbreitet; sie sollte, mochte nun die Eucharistie unmittelbar in ihr oder in einer in sie hineingestellten Pyxis liegen, Sinnbild des heiligen Geistes sein, welcher nach allgemein kirchlicher Ueberzeugung

Altare in actu sacrificii wurde schon in § 52 das hier Einschlägige bemerkt; in Betreff des Altarkreuzes in alter Zeit vgl. oben S. 286 f.

5. In der Periode des romanischen Stiles (11.—13. Jahrhundert) waren die Altäre bereits überall aus Stein, hatten bald Tisch-, bald Sarkophagenform, welch' letztere aber in Deutschland (nicht so in Frankreich) schon im Laufe dieser Periode die nahezu allgemein übliche geworden ist. Das Reliquiengrab (welches fast nirgends mehr fehlte) befand sich bald oben im Stipes (unter der tabula), bald vorn, bald rückwärts in demselben. Bezüglich der Antependien vergleiche n. 4. Die Altarciborien, deren übrigens immer noch einige — und zwar in romanischen Formen — gebaut wurden, verschwanden seit dem 11. Jahrhundert mehr und mehr. Zunächst zum Schutze des Altares gegen abfallenden Staub wurde jetzt über demselben — seiner Länge und Breite nach — gemäß Vorschrift zahlreicher Synoden eine Decke aus Zeugstoff (*Durand* I. c. 3. 50) angebracht. Diese war anfänglich nur aus Linnen (pannus lineus albus), wurde aber nachmals aus schweren Seiden- und Goldstoffen verfertigt, da ja der Altar Thron der höchsten Majestät ist (Baldachin — Thronhimmel)[1]. Wie für den Altar der Basilikenperiode das Ciborium charakteristisch gewesen, so ist es für die romanische Periode der Altaraufsatz, welcher nur sehr allmählich in Aufnahme kam und rückwärts auf die (sehr breite) Mensa des Altares gestellt wurde, welch' letzterer seit dem 11. Jahrhundert mehr und mehr gegen die Ostwand des Presbyteriums hingerückt erscheint, so daß nunmehr der bischöfliche Thron und resp. der Sitz des Celebrans auf die Evangelienseite zu stehen kommen. Dieser in der Regel nicht sehr hohe (in der Mitte vielfach etwas überhöhte) Altaraufsatz präsentirte sich als Rückwand des Altartisches, woher seine Benennung *retro*frontale kommt, wofür auch zum Unterschied vom Antependium die Bezeichnung *superfrontale* gebräuchlich war. Diese Altaraufsätze waren anfänglich Holztafeln (tabulae — retrotabulae) mit Gold und Edelsteinen belegt, oder bemalt, oder mit kostbaren Stoffen und Stickereien überzogen; später begegnet man

bei der Consecration (Epiklesis) und bei der Communion wesentlich mitthätig ist (vgl. oben S. 16). Die Thurmform betreffend, so gab es nicht bloß thurmförmige Büchsen, in welchen unmittelbar die Eucharistie lag, sondern auch größere, thurmartige (ciborienartige) Gezelte, in welche die eucharistische Taube oder Büchse gestellt und in denen sie, wo dieß üblich war (Greg. Turon. de glor. martyr. I. c. 86), zur Opferfeier getragen und auf den Altar gestellt wurde. Solch ein tragbares, ciborienähnliches Gezelt wird unter dem ciborium minus vel itinerarium zu verstehen sein, für welches der Ordo romanus vulgatus ein Benedictionsformular enthält (*Hittorp* de div. off. pag. 89); ein Muster findet sich in der „reichen Kapelle“ zu München. Die Griechen bewahren noch jetzt in solch' einem auf dem Altare stehenden thurmförmigen Gezelte, welches κιβώριον heißt, und in welchem die pyxis eucharistica steht, das heiligste Sacrament für Kranke und Sterbende auf.

[1] Schon im früheren Mittelalter und namentlich seit den Kreuzzügen bezog man im Abendlande die kostbaren Seiden- und Goldstoffe über Byzanz her aus Syrien und Persien, wo Bagdad, das auch Baldak hieß, ein Haupthandelsplatz war. Nach dieser Stadt nannte man zunächst die betreffenden Stoffe *baldakini* (baudekini), und sofort ging diese Benennung auf die aus ihnen gefertigten Bedachungen der Altäre, der kirchlichen (sedes episcopalis) und weltlichen Throne über. Die Altarbaldachine waren ursprünglich viereckig, wie noch jetzt das Ceremoniale es vorschreibt; später kamen auch runde und ovale mit rechts und links herabwallenden Vorhängen (Conopäen) in Gebrauch.

auch steinernen Altaraufsätzen. Von diesen charakteristischen Rückwänden führen die Altäre der romanischen Periode den Namen Retable-Altäre[1].

Hatte man Jahrhunderte lang strengstens daran festgehalten, daß die Heiligenreliquien unter (resp. in) dem Altare liegen müssen, so begann man, seit Leo IV. dieß erlaubt hatte, auch auf den Altar Reliquien zu stellen (vgl. oben S. 320—321), wo sie den Augen der Gläubigen sich so recht als die köstlichsten Blüthen und Früchte darstellten, die aus dem Opfer des Altares hervorgesproßt sind. Anfänglich stellte man die Reliquien in den kostbarsten Gefäßen verschiedenster Form (Schmid S. 199 f.), besonders gerne in kleineren und größeren Schreinen[2], die theils sarkophag-, theils domförmig waren, unmittelbar auf den Altar, nachmals aber in Nischen, die im Altaraufsatz angebracht waren; für die größeren Reliquienschreine wurde nicht selten ein eigener, den Altaraufsatz überragender Hinterbau mit Ciboriumsdach, resp. Baldachin aufgeführt. Und so ergab sich als ein weiteres Charakteristikum für die Altäre der romanischen Periode, daß sie vielfach Reliquienaltäre in einem ganz specifischen Sinne waren. Durand (I. 3. n. 26) zählt die Reliquiengefäße (phylacteria; Gefäße zur Aufbewahrung der reliquiae Sanctorum) zum regelmäßigen ornatus altaris; an der soeben citirten Stelle erwähnt er auch ein *tabernaculum*, das in manchen Kirchen auf den Altar gestellt war und in welchem nach seiner anderweitigen (lib. I. c. 2. n. 5) Angabe der Leib des Herrn und (wie es scheint) zugleich Heiligenreliquien aufbewahrt wurden. Anderwärts hing die Eucharistie in tauben-, büchsen- oder thurmförmigen Gefäßen an einem Krummstab über dem Altar, während sie in vielen Kirchen in einem Kästchen (armariolum) seitwärts vom Altare oder in der Sacristei aufbewahrt wurde. Das vierte Lateranconcil (1216) und nach seinem Vorgang zahlreiche Synoden des 13. Jahrhunderts hatten nur verordnet, daß die Eucharistie behufs Sicherung gegen Mißbrauch in den Kirchen unter sicherem Verschluß aufbewahrt werde „sub fideli custodia clavibus adhibitis“, was auf armariola oder tabernacula hindeutet, über deren Ort aber nichts bekannt ist.

6. Es war selbstverständlich, daß die Gothik ihre herrlichen constructiven und decorativen Formen auch auf das Wichtigste im Gotteshause, auf den Altar, anwenden werde; wie der Stipes (gewöhnlich aus Haustein) so bot ihr namentlich der Altaraufsatz hiezu Gelegenheit, den sie aus der romanischen Periode überkommen hatte. Diesen Altaraufsatz (aus Holz oder Stein) erhöhte sie unter Anwendung ihrer Formen zu einem rückwärts über die ganze Mensa hin laufenden, verhältnißmäßig immerhin noch niedrigen Schreine, der oben ganz eben, nur in der Mitte hie und da überhöht war und in dessen kästchenartigen Nischen Reliquien und Heiligenbilder aufgestellt werden konnten. Als seit dem 14. Jahrhundert die Sculptur und Malerei sich immer herrlicher entfalteten, da erbaute man, um ihnen ein möglichst großes Feld für ihre

[1] Sehr eingehend handelt von den verschiedenen Arten der Altaraufsätze in der romanischen Periode Münzenberger a. a. O. S. 18 ff.; nach ihm wären die Altaraufsätze lange Zeit beweglich (nur an hohen Festen aufgestellt) gewesen, feste Altaraufsätze aber erst gegen Ende der romanischen Periode aufgekommen.

[2] Vgl. die Aufzählung der in Deutschland noch vorhandenen Schreine bei Münzenberger S. 37, Anm.

Schöpfungen zu Gottes Ehre und der Gläubigen Erbauung einzuräumen, über dem bisherigen Altaraufsatz noch einen zweiten und höheren Schrein, den man mit Sculpturen oder mit Malereien ausfüllte, und der anfänglich nach obenhin auch noch einen geradlinigen Schluß hatte, aber seit dem 15. Jahrhundert mit formenreichen Fialen bekrönt wurde, die mannigfach durchbrochen waren und für figurelle Sculpturen neuen Raum boten. So war nun der Altaraufsatz zur Basis (= Staffel), zum Fuß (piéde) oder Fundament für den Mittelschrein geworden, woraus des ersteren Bezeichnung als Staffel oder Piedrella (Predella) sich erklärt. Am Mittelschrein (da und dort auch an der Piedrella) brachte man Flügel (auch Doppelflügel) an, die wiederum mit Sculpturen (Reliefs) oder mit Malereien geschmückt waren, so daß man den Schrein schließen oder öffnen, nach Verschiedenheit der Tage und Zeiten des Kirchenjahres den Gläubigen verschiedene Bildwerke, z. B. in der Fasten Scenen aus dem Leiden Jesu, zu Gesicht bringen und auf diese Weise eine ebenso wohlthuende als segenbringende Abwechslung oder Veränderung erzielen konnte, von welcher die Flügelaltäre den Namen Wandelaltäre (wandelen mhd. = verändern) erhalten haben. Wegen ihrer vielen — sei es gemalten, sei es geschnitzten — Bilder hat man sie auch Bilderaltäre genannt.

Gewiß in manchen gothischen Altären der früheren Zeit wurde auch die Eucharistie aufbewahrt, und zwar im mittleren Armariolum des Aufsatzes und resp. der Piedrella; daß man sie vielfach auch noch in der Sacristei und wohl noch öfter in Wandkästchen in der Nähe des Hochaltares aufbewahrte, unterliegt keinem Zweifel. Charakteristisch für die Gothik sind die herrlichen (meist auf der Nordseite des Presbyteriums angebrachten) Sacramentshäuschen, anfänglich niederer gehalten (Fronwalme = Bau mit Giebel für den frono, d. i. den Herrn κατ' ἐξοχήν), später in den reichsten architektonischen Formen sehr hoch (im Münster zu Ulm 90 Fuß) gebaut, mit dem Sacramentsschrein, zu dem Stufen führen, als Mittelpunkt. Sie legen ein lautes Zeugniß dafür ab, daß man in der Gothik die Bedeutung der Eucharistie als *turris* fortitudinis a facie inimici vollauf zu würdigen wußte. Auch die (auf der Nordseite des Hochaltares befindlichen) Wandkästchen für Aufbewahrung des heiligsten Leibes Christi in kleineren Kirchen hatten vielfach architektonischen, in die Höhe strebenden Schmuck, waren jedenfalls mit einem schönen, wohl verschließbaren Eisengitter und seidenem Vorhange versehen.

Man macht der Gothik den Vorwurf, daß sie die Reliquien, welche in der romanischen Periode auf den Altar waren erhoben worden, von demselben wieder verdrängt habe. Was ist daran Wahres? In den frühgothischen Retable-Altären und resp. hinter ihnen auf eigenem Unterbau hatten die Reliquien nach wie vor ihren Platz, ja vielfach noch geeigneteren als in der romanischen Periode; allein aus den Schreinaltären, an welchen Sculptur und Malerei die Hauptrolle spielten, verschwanden sie allerdings nach und nach ganz, wurden aber wenigstens an Festtagen in eigenen stilgerechten Monstranzen unmittelbar auf die Altarmensa gestellt. Ein unläugbarer Gewinn war darin gelegen, daß durch die reichen Bildwerke (Malereien und Sculpturen) an den Piedrellen, in den Schreinen, an den Flügeln und in den Bekrönungen der gothischen Altäre das geheimnißvolle Wesen des eucharistischen Opfers mit seinen Wirkungen in concretester Weise veranschaulicht werden konnte. Sehr häufig ist nämlich an den gothischen Altären (im Schrein oder in der Bekrönung) der Kreuzestod des Herrn auf Golgotha dargestellt, der

eben im Opfer unserer Altäre geheimnißvoll erneuert wird; an den Flügeln sodann kommen aus dem Leben und Leiden des Herrn verschiedene Thatsachen zur Darstellung, die mit zum einen opus redemptionis gehören, das in jeder heiligen Messe sich vollzieht, wie ja die Kirche betet: quoties hujus hostiae commemoratio celebratur, opus nostrae redemptionis exercetur (Secret. Dom. 9. p. Pent.). Niemand war an dem Opfer, welches der Heiland in den Tagen seines Fleisches brachte und das er auf den Altären erneuert, mehr und innerlicher betheiligt, als die jungfräuliche Gottesmutter, deren daher bei jeder heiligen Messe im Canon an erster Stelle gedacht wird und die an den gothischen Altären in ihren verschiedenen Beziehungen zum Werke unserer Heilsbereitung namentlich als Schmerzensmutter unter dem Kreuze sehr oft abgebildet erscheint. Die zahlreichen Heiligen sodann, denen wir an den gothischen Altären — in den Schreinen und außerhalb derselben — begegnen, sind so recht der odor suavitatis, der süße Wohlgeruch des Opfers Jesu, das sie in ihren Entsagungen, Kämpfen und Leiden in sich subjectiv werden ließen und dessen volle Frucht sie als ewiges Opfermahl nunmehr im Himmel [1] genießen; daß man den Bildern der Schutzheiligen des betreffenden Gotteshauses und resp. der Titularheiligen des einzelnen Altares die ersten Plätze einräumte, war selbstverständlich. Wer möchte nun läugnen, daß die gothischen Altäre mit ihren Bildwerken in hohem Grade geeignet waren und seien, den Gläubigen die andächtige Anwohnung bei der heiligen Messe zu erleichtern und die Ehre Gottes, die Verherrlichung des gottmenschlichen Opfers zu fördern? Gerade weil schon die Bildwerke den Altar als Thron der göttlichen Barmherzigkeit und als den Himmel auf Erden charakterisirten, konnte der Baldachin, der Thronhimmel („umbella, quam coelum vocant"; Prag. 1605 c. 12), für welchen über den gothischen Altären mit Schrein kein rechter Platz mehr war, um so leichter entbehrt werden. Ueber Nebenaltären mit bloßen Retabeln oder ohne solche hat die Gothik noch vielfach Ciborien — mitunter in den reichsten architektonischen Formen — wie z. B. im Dom in Regensburg erbaut, damit diese Altäre an den Wänden der Seitenschiffe nicht als kleinlich und armselig, vielmehr augenfällig als Gezelt des himmlischen Königs und als Adytum für die Laien erscheinen.

7. Wie in der Architektur überhaupt, so war auch im Altarbau der Uebergang von der Gothik in die Renaissance bei uns in Deutschland ein sehr allmählicher. Noch in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts baute man bei uns Altäre, deren Anlage und Gliederung (Piedrella, Schrein, Bekrönung, selbst Flügel) ausgeprägt die des gothischen Bilderaltares, deren Detailformen aber schon die der Renaissance waren; wir brauchen hierfür nur an den berühmten Hochaltar der Liebfrauenkirche zu Ingolstadt und an den Hochaltar nebst den beiden vorderen Nebenaltären bei St. Ulrich in Augsburg zu erinnern; im Dom zu Eichstätt befinden sich zwei steinerne Seitenaltar-Ueberbauten, von denen das Gleiche gilt. Aber nach und nach brach man immer gründlicher mit dem hergebrachten Altarstil und baute Altäre, „welche ihrer Construction nach von den gothischen so weit abwichen, daß eine Verwandtschaft zwischen beiden Altarformen nur mehr an den Hauptbestandtheilen zu erkennen war. Diese Differenz nahm in der Zeit des Rococo noch zu und

[1] Um die Heiligen so recht im Glanze ihrer himmlischen Glorie erscheinen zu lassen, wendete man bei Polychromirung der Heiligenfiguren für die gothischen Altäre überaus viel Gold und zwar Glanzgold an; nicht nur wurden fast ausnahmslos die Gewänder, sondern vielfach auch Haare und Bart vergoldet, und von der Farbe vielleicht doch gar zu wenig Gebrauch gemacht.

wurde am größten, als auch der Zopf am größten war" (Schmid 325 f.). Der Stipes hat zwar gewöhnlich noch Sarkophagenform, ist aber (wie auch sein vielfach hölzernes oder stuckmarmornes Antependium) wenigstens in der Rococozeit zum Oeftern nicht mehr geradlinig, sondern (selbst an den Ecken) geschweift, nach obenzu ausgebaucht, nach unten eingezogen. An Stelle der gothischen Altarschreine, die verhältnißmäßig noch bescheidene Dimensionen hatten und darum auf die Altarmensa oder einen mit ihr einheitlich verbundenen und gleich hohen Hinterbau gestellt werden konnten, traten für die Hauptaltäre schon in der Renaissance, besonders aber im Rococo kolossale Hochbauten, welche häufig vom Stipes räumlich getrennt stehen, die ganze Chorbreite ausfüllen, bis an den Plafond reichen und das, was doch die Hauptsache ist, die Altarmensa, als ein unbedeutendes, vernachlässigtes Miniaturstück erscheinen lassen. Von einer Predella im Sinne der Gothik ist nichts mehr zu finden, höchstens eine Art Retable zwischen den Säulen, wo diese auf dem Altare stehen. Zwischen diesen Säulen, angelehnt an die Retabeln, sind mitunter in Glassarkophagen ganze Heiligenleiber ausgestellt, oder es sind Reliquien ornamentartig in der Retable angebracht, oder es stehen solche in pyramidenförmigen Gefäßen zwischen den Leuchtern. An Stelle des gothischen Bilderschreines erscheinen die sogenannten „Altarblätter", Oelgemälde oft von gewaltigen Dimensionen; ihnen zur Seite stehen auf hohen, verkröpften Postamenten antik geformte, selbst gewundene Säulen, oft vier bis sechs, die nichts zu tragen haben als verkröpfte Kranzgesimse von gewaltiger Dimension, auf welchen an Stelle der gothischen Altarbekrönung ein Dreiecksgiebel, oder ein Paar sich correspondirender Schneckenhalbgiebel ruhen, wohl auch Engel stehen oder sitzen; dazwischen inmitten geschnitzter Wolken erscheint der Name Jesu, oder ein farbiges Rundfenster, oder ein kleines Gemälde, oft von Dutzenden halb oder ganz nackter Engelchen umlagert. Mitunter stehen die Säulen wie in einem Halbkreise gegen die Mensa her und tragen oben eine durchsichtige, blumenartige Krone, die als Reminiscenz an das alte Ciborienbach und resp. an den Altarbaldachin erscheint, der zu diesen Altären so wenig als zu den gothischen paßt. Es läßt sich nicht läugnen, daß diese Altäre, die mitunter aus wirklichem (nicht bloß imitirtem) Marmor und mit großem Kostenaufwand hergestellt wurden, vielfach einen ganz imposanten Eindruck machen, woraus psychologisch erklärlich wird, wie in der Zeit, wo auf dem Gebiete der Architektur die Renaissance und der Zopf allgemein herrschten, sich in den weitesten Kreisen auch die Ansicht geltend machen konnte, durch das Erbauen solcher Altäre, die dem Volke imponirten und gefielen, werde Gott eine besondere Ehre erwiesen und der doppelte Zweck aller kirchlichen Kunst, die gloria Dei et aedificatio hominum, gar sehr gefördert. So ist es gekommen, daß selbst fromme hochgebildete Bischöfe aus ihren gothischen Kathedralen die schönsten mittelalterlichen Flügelaltäre entfernen und an deren Stelle „hohe altär auf die neueste façon" aufstellen ließen, wie dieß z. B. im Dom zu Eichstätt geschah, wo im Jahre 1749 aus Anlaß der Priestersecundiz des ausgezeichneten Bischofes Johann Anton II. der schöne gothische Choraltar entfernt und an dessen Stelle ein gewaltiger Marmoraltar gestellt wurde, der als ein wahres Prachtstück des edleren Zopfstiles erscheint, aber jüngsthin bei der Restauration dieses gothischen Domes entfernt werden mußte, weil man sonst überhaupt auf

die Restauration hätte verzichten müssen. Für die Pfarrkirche zu Deggendorf, in welche dieser herrliche Zopfaltar kam, ist er eine wahre Zierde, weil er zum Stil derselben paßt. Das neueste Prager Concil schärft den Pfarrern nicht bloß ein, bei Altarneubauten, sondern auch bei Altarrestaurationen möglichst darauf zu sehen, daß Stil der Kirche und des Altares zusammenpassen. Es wäre die größte Thorheit, aus Renaissance- oder Zopfkirchen Altarbauten, welche dem architektonischen Stil der Kirche entsprechen, zu entfernen, um sie durch sogenannte neuromanische Altäre zu ersetzen, was sich weder vom historischen, noch vom artistischen, noch vom liturgischen Standpunkte aus rechtfertigen läßt. Wohl aber mag und wird man purificirend an allzu üppige Zopfaltäre Hand anlegen, wird anstößige Nuditäten, unvernünftige Schnörkeleien, komisch wirkende Figuren u. dgl. von ihnen entfernen. Edel gehaltene Renaissance-altäre mögen als Seitenaltäre selbst in gothischen und romanischen Kirchen belassen werden, namentlich wenn die Geldmittel zur Herstellung von solchen stilgerechten Altären fehlen, die streng liturgisch und wahrhaft schön sind (vgl. Archiv f. christl. Kunst 1883 S. 42 ff., und Jahrg. 1887 S. 3 ff.).

a. Ein entschiedenes Verdienst der Renaissance ist es, daß sie mit der Verlegung der Sacramentsstätte auf den Altar vollen Ernst machte und gegenüber der „deutschen Sitte", die Eucharistie in einem vom Altar getrennten Sacramentshäuschen aufzubewahren, den römischen im Rituale romanum (1614) gesetzlich fixirten Brauch, das heiligste Sacrament durchweg auf dem Altar (auf dem Hochaltar, in Kathedralkirchen auf einem andern) aufzubewahren, nach und nach zu allgemeiner Geltung bringen half. Mag man an den Tabernakelbauten der Renaissance und des Rococo noch so viel tadeln, namentlich daß sie vielfach im Verhältniß zum Hochbau allzu klein und unbedeutend erscheinen, das muß anerkannt werden, daß sie am passendsten Platze stehen, sofern Opfermahl und Opferact, Sacramentsstätte und Opferstätte zusammengehören. — In Deutschland kamen die vom Altar getrennten Sacramentshäuschen allerdings nur sehr allmählich außer Brauch, doch konnte schon Benedict XIV. die Aufbewahrung der Eucharistie über dem Altar als consuetudo vigens erklären. In der Kirchenprovinz Köln scheint sich die frühere Praxis am längsten erhalten zu haben, da noch das Provinzialconcil von 1860 (Coll. Lacens. V. 374) neben dem Altar als Aufbewahrungsstätte das Sacramentshaus (turris sacramentalis) als gleichberechtigt erwähnt, während im gleichen Jahr das Prager Provincialconcil, obgleich es ausdrücklich auf pietätsvolle Erhaltung der altehrwürdigen Sacramentshäuser bringt (Coll. Lacens. V. 533), mit Berufung auf das römische Ritual nur die Aufbewahrung auf dem Altar als zulässig bezeichnet. Durch Decret vom 21. August 1863 hat die Ritenscongregation im Namen des Papstes entschieden erklärt, daß die Eucharistie nicht mehr in Sacramentsbehältern rechts oder links vom Altar, sondern lediglich nur „in tabernaculo in medio altaris posito" aufbewahrt werden dürfe.

b. Ein weiteres Verdienst hat die Renaissance sich dadurch erworben, daß sie in ihren Kirchen (wenigstens in den größeren) für zweckmäßige Lage der Seitenaltäre (in etwas höher gelegenen, abschließbaren Kapellen und nach Osten) gesorgt hat. Nicht löblich aber ist es, daß die Seitenaltäre, welche noch in der Gothik regelmäßig altaria fixa waren, in den Renaissance- und namentlich in den Rococokirchen schon öfters nur mehr Portatilien sind, resp. solche umschließen. Selbst an den Hochaltären hat man nicht selten auch insofern geknausert, als man keine tabula herbeischaffte, welche den ganzen Stipes bedeckt hätte, sondern sich damit begnügte, mehrere Steinplatten dem Stipes aufzumauern, von denen nur die mittlere (oft bloß circa 20 Zoll lang und 16 Zoll breit) consecrirt und durch

Chrismation mit dem Stipes liturgisch verbunden werden konnte. Zwar ist diese Praxis von einzelnen Synoden und für den Nothfall selbst von der Ritenscongregation (17. Juni 1843) als zulässig erklärt, aber löblich wird sie dermalen kaum Jemand finden.

§ 58.

Der Altar und seine Ausstattung nach jetzigem liturgischem Rechte.

1. Nachdem wir nun die Geschichte des christlichen Altares in ihren Hauptzügen überschaut haben, wird es leicht sein, die kirchlichen Vorschriften zu verstehen und gehörig zu würdigen, welche nach jetzigem liturgischem Rechte in Beziehung auf den Bau und die Einrichtung des Altares gelten. Diese Vorschriften haben ihren kürzesten Ausdruck gefunden in Nr. XX der Generalrubriken des Meßbuches, wo von dem, was man vielfach beim Altar als die Hauptsache betrachtet, vom Altaraufsatz nämlich und resp. vom Altarhochbau, mit keinem Wort die Rede ist, weil derselbe laut Zeugnisses der Geschichte accidenteller Natur und nur die consecrirte Altarmensa und resp. der Altarstock wesentlich ist, weßhalb man stets auf diese und ihre würdige Ausstattung das Hauptgewicht legen sollte. Bezüglich des eigentlichen Altares nun schreibt das Missale vor: *Altare*, in quo sacrosanctum Missae sacrificium celebrandum est, debet esse *lapideum*, et ab Episcopo sive ab Abbate facultatem a Sede apostolica habente *consecratum:* vel saltem *ara lapidea*, similiter ab Episcopo vel Abbate ut supra consecrata, in eo (sc. in altari ad modum fixi altaris erecti) inserta, quae tam ampla sit, ut hostiam et majorem partem calicis capiat. Selbstverständlich darf der Altar nicht exsecrirt sein.

a. Schon seit den ersten christlichen Zeiten gibt es zweierlei Altäre, feststehende und tragbare (vgl. S. 753), ein Unterschied, welcher auch in obigem Texte der Generalrubriken zum Ausdruck kommt, wo altare den fixen, ara den tragbaren Altar (Portatile) bezeichnet. *Altare fixum* im stricten Sinne des liturgischen Rechtes ist jener Altar, welcher als unbeweglich immer an seinem Platze bleibt und dessen Mensa mit dem Altarstock (stipes) physisch durch Ausmauerung und liturgisch durch die bei der Consecration geschehene Zusammensalbung zu einer Einheit verbunden ist, deren Lösung (durch Losreißung der Mensa vom Stipes) die Exsecration des Altares zur Folge hat. Sowohl der Stipes als die Platte (mensa) des fixen Altares müssen steinern sein aus Gründen, welche bereits früher (S. 757) erörtert wurden. Wohl ist es zulässig, daß der Stipes (stets auf festem Fundament) aus Ziegelsteinen aufgemauert werde, aber in Rücksicht auf die symbolischen Gründe ist dringend zu wünschen, daß man ihn überall, wo es nur immer möglich ist, aus soliden quadratischen Hausteinen aufführen lasse. Weil die Mensa bei der Altarweihe mit dem Stipes an den vier Ecken zusammengesalbt werden muß („conjunctiones mensae et stipitis"; Pontif. rom.), darum sollte, wenn der Stipes ein Ziegelsteinbau ist, dieser wenigstens an den vier Ecken hausteinerne Pfeiler haben, sowie auch das Sepulchrum stets in einem Haustein, und zwar in einem einzigen, nicht in mehreren neben einander liegenden sich befinden soll. Falls die Altarplatte behufs Erzielung der Tischform nach vorn auf steinernen Säulen (zwei, drei) ruht und hinter diesen Säulen ein offener, leerer Raum, z. B. für einen Reliquienschrein, sich findet, so kann solch ein Altar gleich-

wohl als altare fixum im strengsten Sinne des Wortes consecrirt werden, zumal wenn die Platte auf der Rückseite, und den beiden Nebenseiten auf solidem Mauerwerk ruht und aufgemauert ist. Uebrigens ist letzteres nicht streng gefordert, sondern laut einer neuesten Entscheidung[1] nur verlangt, daß die Platte wenigstens von allen Seiten auf steinernen Stützen ruhe, und es könnte hiernach ein Altar, der nach allen Seiten hin nur auf steinernen Säulen resp. Pfeilern ruht, gleichwohl als altare fixum consecrirt werden. Das für die Altarstirne (frons altaris) vorgeschriebene Salbungskreuz wäre in diesem Falle auf die Vorderseite der Altarplatte zu machen. Uebrigens ist im Interesse größerer Sicherung gegen die Gefahr des Losgerissenwerdens der aufgemauerten Platte gewiß zu wünschen, daß dieselbe auch beim tischförmigen Altar in der Regel wenigstens rückwärts und wenn thunlich auch seitwärs auf einem eigens (wenn möglich aus Haustein) aufgeführten Mauerwerk ruhe. Der Stipes des Hochaltares soll nicht an die Frontwand des Chores angebaut sein, sondern schon aus dem Grunde in einiger Entfernung (wenigst 1 m) von ihr stehen, damit er bei der Consecration ringsum aspergirt und incensirt werden kann, wie es für die Weihe des fixen Altares, was der Hochaltar allzeit sein soll, vorgeschrieben ist. Die Stipites der Seitenaltäre werden füglich an eine Wand, und zwar soweit nur immer möglich, in der Richtung nach Osten angebaut. Die Gesammthöhe des Altares ist durch die Zahl und Höhe der Stufen (jede füglich circa 15 cm hoch und circa 35 cm tief) bedingt; vom Suppedaneum (oberster Stufe) an soll Stipes sammt Mensa circa 1 m hoch[2] sein.

b. Was nun speciell die Mensa betrifft, so ist in hohem Grade wünschenswerth, daß sie aus einem einzigen, und zwar festen Stein bestehe, welcher, falls in ihm das Sepulchrum anzubringen ist, eine Dicke von 15, mindestens 12 cm haben sollte; zweckmäßig ist es, wenn diese Altarplatte nicht bloß den Stipes deckt, sondern vorn und auf den Nebenseiten über ihn heraus noch so weit auslabet, daß unter dieser Auskragung das Antependium angebracht werden kann und somit die Altarplatte nach oben hin vollkommen frei baliegt. Ihre Länge ist selbstverständlich

---

[1] Consecrari potest (altare) ut altare fixum, dummodo omni ex parte stipitibus lapideis (nach dem Zusammenhang der Entscheidung auch auf Säulen, nicht bloß auf „sustentacula de *pleno* muro" beziehbar) adhaereat; crux quoties commode et convententer signari nequeat oleo in posteriori stipite (d. i. wenn die Platte nicht wenigstens nach rückwärts auf einer zugänglichen Mauer als festem Stipes ruht), erit signanda in *crassitie anteriori tabulae*, quae altaris mensam constituit (C. R. 16. Januar. 1880). Gemäß der gleichen Entscheidung (ad num. 4) dürfte auch ein Altar, der innen hohl, aber von allen vier Seiten ummauert ist, durch Aufmauerung der Mensa als altare fixum consecrirt werden. Im Mittelalter hatten die Altarstöcke bekanntlich nicht selten Höhlungen, zu welchen von rückwärts oder (wenn sie nicht frei standen) von seitwärts Thürchen führten. Diese Räume sub mensa altaris waren weder Kämmerlein zu besonders eifrigem Beten (Münzenberger), noch wurden allzeit Reliquien, sondern vielfach Kirchenutensilien, ja Gerümpel aller Art in ihnen aufbewahrt, was die Synoden oft genug verboten haben (*Hartzheim* tom. VIII. pag. 689; X. 148. 251. 283. Coll. Lacens. V. 530).

[2] Nach Schwarz nicht unter 0,95 und nicht über 0,96 m; die Höhe des neuen Choraltars im Dom zu Eichstätt, der sehr bequem ist, beträgt vom Suppedaneum an 0,99 m; die Altarmensa aus einem Stück ist 3½ m lang, bis zur Leuchterbank 80 cm tief und durchaus 18 cm dick. Das Suppedaneum ist 1,34 m tief, die einzelnen Stufen sind 16 cm hoch, 46 cm tief. Für das Suppedaneum reichen, um bequem genuflectiren zu können, schon 1,05—1,10 m und für die Tiefe der einzelnen Stufe 35—40 cm vollkommen aus; für deren Höhe sind 15 cm am bequemsten. Empfehlenswerth ist es, die Stufen auch an den Nebenseiten, beim Hochaltar — wenn thunlich — selbst auf der Rückseite, herumlaufen und deren Ecken (behufs Schonung der Teppiche) etwas abschmiegen zu lassen.

durch die erforderliche Größe des betreffenden Altares bedingt, sollte aber nie (auch nicht bei Nebenaltären) unter 1,70 bis 1,80 m [1], ihre Tiefe bis zur Leuchterbank zwischen 65—70 cm, und wenn die Leuchter auf dem Altare selber stehen sollen, circa 90 cm betragen; noch besser ist es, wenn die Platte so tief ist, daß auch Leuchterbank, Altaraufsatz und Tabernakel noch auf ihr zu stehen kommen. Schon oben (S. 767 f.) wurde bemerkt, es sei zulässig, in Ermangelung einer einzigen, den ganzen Stipes deckenden Steinplatte deren mehrere (z. B. drei) zu verwenden, von denen aber nur die mittlere, auf welche Hostie und Kelch kommen, consecrirt und durch Salbung mit dem Stipes verbunden wird. Auf der zu consecrirenden Altarplatte werden fünf gleicharmige Salbungskreuze eingemeißelt, eines in der Mitte (gewöhnlich auf dem sigillum sepulchri) die anderen in der Nähe der vier Ecken, die zur Schonung der Altartücher ein wenig abgerundet sein dürfen.

c. Wem die Vollmacht der Altarweihe zustehe, wurde schon oben (S. 753) erörtert. Nach jetzigem liturgischem Recht bildet die reconditio reliquiarum einen wesentlichen Bestandtheil der Altarconsecration. Das **Reliquiengrab** (sepulchrum — confessio) befand sich in älterer Zeit zum Oestern im Stipes, und zwar entweder in der Mitte oben [2], in welchem Falle die während des Consecrationsactes aufgemauerte Mensa zugleich auch das beste sigillum sepulchri bildete; oder vorn, oder aber (wie nur bei freistehenden Altären möglich) rückwärts im Stipes; in den beiden letztgenannten Fällen mußte das Sepulchrum bei der Consecration durch eine eigene kleinere Steinplatte (sigillum — tabula) geschlossen werden. Dermalen ist es allgemein üblich, das **quadratförmige Reliquiengrab oben in der Mensa**, und zwar genau im Mittel der Altarlänge anzulegen. Je nach der Größe des einzulegenden (zinnernen, bleiernen, silbernen, füglich noch von einer Glaskapsel umschlossenen) Reliquiengefäßes muß auch das Sepulchrum bald größer, bald kleiner sein. Unmittelbar unter der Grabeshöhlung sollten der Mensa noch 3—4 cm Dicke verbleiben; an und über der Höhlung ist ein Falz einzumeißeln für die oben in ihrer Mitte mit einem Kreuz [3] zu versehende kleinere Steinplatte (aus dem Gestein der Mensa oder aus Marmor), mit welcher (unter Anwendung von Portlandcement) bei der Consecration das Grab geschlossen wird (daher sigillum) und die (behufs Fernhaltung der Gefahr des Zerbrechens) 4 cm dick sein sollte, was bei einer Dicke der Mensa von 15 cm leicht erzielbar ist. Wird der Altar nicht alsbald consecrirt, sondern besteht die Nothwendigkeit, sich über ihm noch längere Zeit eines Portatile zu bedienen, so kann man den Falz für das sigillum des Sepulchrums so groß aushauen lassen, daß in denselben vorläufig ein genau einzupassendes Portatile gelegt werden kann [4].

[1] Hier ist vorausgesetzt, daß die Mensa frei daliegt und nicht von einem so weit ausladenden Holzantependium eingeschlossen wird, daß die heilige Hostie gar nicht auf die steinerne Mensa, sondern auf das Antependium zu liegen kommt, was ein arger Mißstand ist; das Antependium soll am untern Rand der Mensa hinlaufen, oder wenigstens ganz dünn sein.

[2] Vgl. im Pontificale den eigenen Ritus pro consecratione altaris, cujus sepulchrum reliquiarum est in *medio summitatis stipitis*.

[3] Dieses Kreuz gilt auch als mittleres der fünf **Mensa-Kreuze**, welche bei der Weihe zuerst mit Gregorianischem Wasser, dann zweimal mit Katechumenenöl und einmal mit Chrisam bestrichen werden. In der Eigenschaft als *sigillum sepulchri* wird der in Rede stehende Schlußstein schon bei der Einlegung der Reliquien in's Grab wie unten, so auch oben mit Chrisam in Kreuzesform gesalbt.

[4] Vgl. darüber eingehend das Archiv für christl. Kunst Jahrg. 1883, S. 5 und S. 62 ff. Im erwähnten Falle müßte das Sepulchrum, statt genau in der Mitte, etwas mehr nach vorn angelegt werden, damit Hostie und Kelch sicher auf das Portatile kämen. Wenn dann später bei der Altarconsecration an Stelle des Portatile das sigillum eingefügt wird, kommt freilich das Kreuz auf dem sigillum nicht genau in die Mitte

d. Wie schon oben angedeutet wurde, soll in jeder Kirche wenigstens der Hochaltar ein altare fixum im stricten Sinne des Wortes sein und mit der Kirche consecrirt werden (C. R. 19. Sept. 1665; 12. Aug. 1854)[1]. Seine Exsecration tritt ein, wenn die mit dem Stipes zur Einheit (vgl. S. 768) verbundene Mensa von demselben losgerissen, ferner wenn das Reliquiengrab (durch Zerbrechen oder Losreißen des Schlußsteines) erbrochen, wenn die Mensa in zwei oder mehrere Stücke gespalten, oder wenn ein Stück derselben, worauf ein Salbungskreuz („locus unctionis" 6. Oct. 1837) sich befindet, weggebrochen, kürzer ausgedrückt, wenn etwas von der wesentlichen Form des Altares, die er in der Consecration erhielt, zerstört wird. Die Ansicht von Schwarz (Archiv für christl. Kunst, Jahrg. 1883, S. 10 f.), nach welcher auch schon das Abkratzen oder oberflächliche Abmeißeln des Stipes, da er mit Gregorianischem Wasser besprengt und in der Mitte mit Chrisam gesalbt wurde, die Exsecration des Altares zur Folge hätte, dürfte sich vom canonistischen Standpunkte aus nicht halten lassen und hat den unanimis consensus theologorum, sowie auch Entscheidungen der Rituscongregation (z. B. 3. März 1821) gegen sich. Die Exsecration des Altares zieht selbstverständlich nicht auch die der Kirche nach sich, und umgekehrt kann die Kirche (z. B. durch Destruction eines größeren Theiles ihrer Mauern) exsecrirt werden, ohne daß es auch ihre Altäre werden. Dagegen zieht die Pollution der Kirche auch die ihrer Altäre nach sich, weßhalb Kirche und Altäre zumal reconciliirt werden. Auf einem exsecrirten oder polluirten Altare zu celebriren, kann (von wirklichem Nothfall abgesehen) nur der Bischof und auch dieser nur vi Quinquennalium (n. 15) erlauben. — Noch sei hier bemerkt, daß es auch einen weiteren, als den bisher erörterten Sprachgebrauch von *altare fixum* gibt; wenn es sich nämlich um das Altarprivilegium handelt, gilt im Sinne der Congregatio indulgentiarum auch ein solcher Altar als fix, dessen Stipes (oft nur aus Holz) wohl bleibend und fest am gleichen Platze ist, aber nur ein Portatile umschließt (vgl. Rescript Pius' IX. vom 26. März 1867); genauer wäre die Bezeichnung: altare portatile in modum fixi.

e. Auch das Portatile, für welches das Pontificale einen eigenen Weiheritus enthält, muß aus Stein sein (ara lapidea). Weil nicht fix, ist es der Gefahr des Zerbrochenwerdens ungleich mehr ausgesetzt, als die aufgemauerte Altarmensa und muß daher für dasselbe ein sehr fester Stein (am besten Marmor oder Syenit) verwendet werden. Es ist in solcher Größe herzustellen, daß die heilige Hostie und wenigstens der größere Theil des Kelches darauf Platz hat, was gewiß der Fall sein wird, wenn der Portatilestein 30, besser 36—40 cm lang und breit ist. Beträgt seine Tiefe (Dicke) 4 cm, so läßt sich in ihm das Reliquiengrab sehr gut anbringen, und zwar am füglichsten oben, wiewohl es durchaus nicht

---

zwischen den vier Eckkreuzen der Mensa zu liegen, was aber nicht von wesentlichem Belang ist. Fraglich jedoch bleibt, ob die Dimensionen eines Portatile für ein sigillum nicht allzu groß seien. Im citirten Jahrgang des Archives, ebenso bei Jakob (§ 37) und Schmid (S. 386) finden sich mehrere Abbildungen, durch welche die Structur des Altares und die verschiedene Lage der Reliquien sehr klar veranschaulicht wird. In allen Klerikalseminarien sollte man für den Unterricht über den Altarbau liturgisch genaue Modelle haben, dann wird, wenn es sich um den Neubau eines Altares handelt, der gründlich unterrichtete Seelsorger gewiß auch mit Erfolg darauf dringen, daß Alles so hergestellt werde, wie es den kirchlichen Vorschriften und den Zwecken der Liturgie entspricht.

[1] Es ist unzulässig, daß der Bischof eine Kirche consecrire, deren Hochaltar kein altare fixum ist; „altare enim majus est principale, et si hoc tantum sit in ecclesia sufficit" (C. R.) Ist ein altare fixum da und noch nicht consecrirt, so muß es zugleich mit der Kirche consecrirt werden. Zulässig ist, daß am Hochaltar einer Kirche (die etwa noch nicht ausgebaut oder bloß benedicirt ist) die Consecration vollzogen werde, ohne daß auch zugleich die Kirche geweiht wird (C. R. 12. Sept. 1857).

verboten ist, es auf der unteren Seite einzumeißeln. 2 cm Tiefe und 4 cm Breite sind für die Grabeshöhle mehr als ausreichend; das steinerne sigillum sepulchri, welches 6—8 mm dick sein und auf der oberen Fläche ein eingemeißeltes Kreuz haben soll, befestige man (mit Portlandcement) in einem entsprechend tiefen Falz; bei 4 cm Dicke hat dann die Steinplatte, an deren oberen vier Ecken gewöhnlich Kreuze für den Consecrationsact eingemeißelt sind, unmittelbar unter dem Sepulchrum immer noch eine Stärke von etwas mehr als einem Centimeter, so daß die früher sehr häufige Verschalung der ganzen unteren Fläche mit Holz[1] als überflüssig erscheint, deßgleichen die Einfassung des ganzen Portatile mit einem Holzrahmen, der nur zu oft Ursache ist, daß die heilige Hostie gar nicht oder doch nicht ganz auf den geweihten Stein zu liegen kommt. Wie aus zahlreichen Entscheidungen der Ritusscongregation hervorgeht, wird das Portatile exsecrirt durch Erbrechen des Sepulchrum, durch Abbrechen eines Stückes mit Salbungskreuz und durch Zerspaltung der Platte in zwei oder mehrere Stücke. Ist das Grab erbrochen worden, so dürfen nicht etwa von einem einfachen Priester die Reliquien wieder hineingelegt und verschlossen werden, sondern ist stets eine neue Consecration erforderlich, wie die Ritusscongregation gegenüber einem weitverbreiteten gegentheiligen Usus wiederholt erklärt hat. Weil das bischöfliche Siegel am Sepulchrum nicht erforderlich ist, zieht dessen Entfernung noch nicht eo ipso Exsecration nach sich, die nur eintritt, wenn das Sepulchrum thatsächlich erbrochen, das Schlußplättchen losgerissen oder zertrümmert ist (C. R. 15. Dec. 1851). Das Portatile in modum altaris fixi füge man im Altarstock oder Altargerüste so weit nach vorn ein, daß Hostie und Kelch sicher auf den geweihten Stein kommen. Weil die Generalrubriken ein Portatile nur für die Opferfeier fordern, so folgert man mit gutem Grund, daß für jene sogenannten Altäre (Caerem. episc. II. c. 33. n. 22), auf welche (wie z. B. bei der Frohnleichnamsprocession) das Allerheiligste bloß vorübergehend hingestellt wird, ein Portatile nicht nothwendig sei; wo es aber zu haben und unschwer anzubringen ist, dürfte dessen Anwendung wenigstens de convenientia sein.

2. Das heiligste Opfer wird nicht unmittelbar auf der steinernen Mensa gefeiert, der Altar ist vielmehr seit ältester Zeit bei der Opferfeier mit Linnen (Altartüchern) bedeckt und resp. bekleidet; zur linnenen Altarbekleidung kommt als kostbareres Gewandstück für den Altar als die figura Christi noch das *Pallium* oder sogenannte Antependium hinzu. Die einschlägigen Vorschriften der Generalrubriken (l. c.) lauten also: Altare operiatur *tribus mappis* seu tobaleis mundis, ab Episcopo vel alio habente facultatem *benedictis*, superiori saltem oblonga, quae usque ad terram pertingat, duabus aliis brevioribus vel una duplicata. *Pallio* quoque ornetur coloris, quoad fieri potest, diei festo vel officio convenientis. Zum Altarlinnen gehört auch das — jetzt freilich sehr klein gewordene — Corporale, von welchem, sowie von der zugehörigen Palla daher des Zusammenhanges wegen gleich hier die Rede sein wird.

a. Die hebräische Bezeichnung des Tisches als Schulchan (= Ausgebreitetes) läßt erschließen, daß die Juden bei Herrichtung der Mahlzeit (Ps. 22, 5) den Tisch bedeckten. Ohne Zweifel war auch der Abendmahlstisch (mit Byssus oder Linnen) bedeckt, und da die eucharistische Feier erneuerte Abendmahlsfeier ist, so lag es für die Christen, zumal so lange die Eucharistie im unmittelbaren Anschluß an das

[1] Eine solche war zweckdienlich, wenn man das Sepulchrum unten anbrachte und es nur mit einem Holztäfelchen schloß, auf welches das Siegel des Consecrators gedrückt wurde oder das man mit einem gedruckten Instrumentum consecrationis überzog.

Liebesmahl (Agape) gehalten wurde, von Anfang an nahe, den eucharistischen Tisch (mit Linnen) zu bedecken und dadurch als *mensa* dominica (I Kor. 10, 21), die eucharistische Feier als δεῖπνον κυριακόν zu charakterisiren. Der erste Grund für die Bedeckung des Altares mit Linnentüchern war von Anfang an sicherlich darin gelegen, daß die über ihm gefeierte Eucharistie Opfermahl, daß sie das stetig sich wiederholende Abendmahl des Herrn ist; dazu kam wohl gleich anfänglich noch der weitere Grund, daß die von der hochheiligen Opferspeise abfallenden Fragmente auf einem bedeckten Tisch leichter zu sammeln sind als auf einem unbedeckten und daß eine schöne Tisch- resp. Altarbedeckung zur Erhöhung der Würde des Tisches resp. Altares und der über ihm vollzogenen Feier beiträgt; auch symbolische Rücksichten mögen von vornherein mitgewirkt haben.

b. Da schon Optatus von Mileve den Donatisten fragend zurufen konnte: „Quis fidelium nescit, in peragendis mysteriis ipsa ligna (der hölzerne Altar) *linteamine* cooperiri?“ so ist klar, daß es in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts schon allgemeiner Brauch war, den Altar für die Opferfeier mit einem Linnentuch zu bedecken, und wenn auch unwahrscheinlich ist, was ein dem Papste Pius I. fälschlich beigelegtes Decret (de consecr. dist. II. c. 27) voraussetzt, daß nämlich schon zu Anfang des zweiten Jahrhunderts bei der Opferfeier vier Linnentücher (einschließlich des Corporale) auf dem Altare gelegen haben, so dürfte doch über allen Zweifel erhaben sein, daß seit Apostelzeiten wenigstens ein solches in allgemeinem Gebrauche war. Ein Grund, mehrere Linnentücher auf den Altar zu legen, dürfte einmal darin zu suchen sein, daß man für den Fall unvorsichtigen Verschüttens vom heiligen Blute dem Durchsickern bis auf die mensa altaris möglichst vorbeugen wollte (cf. Missale de defectibus X. n. 12), dann aber auch darin, daß bei Johannes (20, 5—7) von den Grabtüchern des Herrn, als deren Nachbild man das Altarlinnen betrachtete, in der Mehrzahl die Rede ist. Das dem Papste Pius I. beigelegte Decret reicht jedenfalls über das siebente Jahrhundert hinauf und ist ein Beleg dafür, daß man um jene Zeit schon in manchen Kirchen vier Altartücher hatte, während man freilich anderwärts noch zu Ende des Mittelalters mit zwei resp. drei sich begnügte (vgl. Schmid S. 291 f.). Im Ordo Missae des Burchard von Straßburg, welcher 1502 erschien und nachmals in's officielle Meßbuch überging, sind außer dem Corporale drei Altartücher vorgeschrieben, wobei es nach römischem Ritus verblieb.

c. Schon Papst Sylvester (de consecr. dist. I. c. 46) soll unter Verbietung seidener oder farbiger Altartücher angeordnet haben, daß die Opferfeier in „*puro linteo* ab Episcopo consecrato“ stattfinde, daß also die Altartücher linnen seien, was auch durch's ganze Mittelalter Regel blieb, von der nur vereinzelte Ausnahmen (Verwendung von Seiden- oder Goldstoffen, Perlstickereien) vorkommen. Wohl aber hat man das (obere) Altartuch schon im Mittelalter mit Besatzstücken (praetextae, listae, aurifrisia) aus Gold, Seide, oder mit einem bunt gewirkten oder gestickten Saume verziert (tobaleae frisatae), an dessen Stelle seit Anfang des 17. Jahrhunderts allmählich die Spitzen traten, welche anfänglich noch sehr werthvoll und solid waren, aber schon im Laufe des 18. Jahrhunderts mehr und mehr entarteten, bis endlich in den ersten Jahrzehnten unseres Säculums die flitterhaften Tüllspitzen mit eingesteppten und eingestickten modernen Mustern und mit unterlegtem (durch die C. R. 1833 ausdrücklich verbotenem) rothen Perkal an den Altären sich so übermäßig breit machten, daß die Erinnerung an den ursprünglichen Charakter eines Altartuch-Saumes verloren ging.

d. Von den verschiedenen Namen[1], welche die Altartücher schon in alter

[1] Dermalen sind in unseren liturgischen Büchern die gebräuchlichsten Namen: tobalea, eine Bezeichnung, der wir erst im späteren Mittelalter begegnen (Ordo rom. XII.

Zeit führten, ist die Bezeichnung *palla* besonders charakteristisch. Die Palla oder das Pallium war bei den Römern bekanntlich ein mantelartiges Gewand, und da man nun das Altartuch als palla altaris bezeichnete, so sind wir um so mehr zu dem Schlusse berechtigt, dasselbe habe ursprünglich gleich einem Gewande den ganzen Altar (usque ad terram) bedeckt, als es beim hl. Ambrosius den Namen *velamen* dominicae mensae führt. Noch jetzt wird im römischen Ritus der Altarweihe das schließliche Ausbreiten der Altartücher über den neuconsecrirten Altar als *vestire* altare vestibus albis, als Bekleiden (induere) mit der tunica jucunditatis bezeichnet. Da nun, wie früher gezeigt, der steinerne Altar stets als figura Christi, als sinnenfälliges Abbild des für uns geopferten Heilandes galt, so lag es nahe, in dem den Altar umhüllenden Linnentuch ein Abbild des linnenen Grabtuches Christi zu erblicken, eine Deutung, welcher wir schon in dem bereits erwähnten Decret des Papstes Sylvester begegnen; und da Christi Leib auf dem Altare nicht bloß wesentlich identisch ist mit dem am Kreuze gebrochenen und darnach in's Grab gelegten, sondern auch mit dem in Glorie erhöhten, anders ausgedrückt, da Christus im Opfer der heiligen Messe nicht bloß als der einstmals unscheinbare, sondern auch als der verklärte Hohepriester, umgeben von den Engeln und Heiligen des Himmels, unter uns zugegen ist, so mußte sich von selbst der Gedanke nahe legen, wenigstens an Festtagen dem Altare als der figura Christi statt des einfachen Linnenkleides (um nicht zu sagen Todtenkleides) oder wenigstens über und resp. neben demselben ein Prachtgewand anzulegen, wie die aus Gold oder Silber, aus kostbaren Zeugstoffen, aus Marmor u. dgl. gefertigten Antependien, von welchen schon oben (S. 758) die Rede war, als ein solches Prachtgewand (pallium) für den Altar erscheinen. Sie stehen mit den Altartüchern unter der einen Idee des indumentum, der palla, des pallium altaris, welch' letzteren Namen sie in den liturgischen Büchern gewöhnlich führen. Bei den Griechen liegt stets über dem an das Grabtuch erinnernden sogenannten κατάσαρκα (Leichentuch) aus Linnen ein zweites, den ganzen Altar bedeckendes Tuch aus kostbarem Stoffe, welches den Namen ἐνδυτόν (Kleid, Prachtanzug) führt und im Wesentlichen unseren sogenannten Antependien entspricht, welche bekanntlich im Mittelalter auch den Namen endothes (von ἐνδύτης = ἐνδυτόν) führten. Ueber dem ἐνδυτόν liegt dann bei den Griechen das εἰλητόν (Wickeltuch), welches nach ihrer Deutung Abbild des um das Haupt des Herrn gewickelten Sudarium ist, das nach Johannes 20, 7 gesondert von den Linnentüchern im Grabe lag. Seine ursprüngliche Bestimmung, nicht bloß die Mensa, sondern den ganzen Altar mantelartig zu bedecken, ist dem Hauptaltartuch[1] noch gewahrt durch die Vorschrift des

---

n. 66 toatia, auch tualia; im Ordo XIV. n. 23 ein Handtuch, Tvelle, Handtvelle) und mappa; im Weiheritus der Subdiakonen kommen die Altartücher unter dem Namen pallae altaris vor im Unterschied von den pallae *corporales* (Corporalien).

[1] Die beiden unteren Altartücher, die übrigens auch aus Linnen (wenngleich etwas gröberem) sein müssen, brauchen nur die ganze Oberfläche der Mensa zu bedecken. Statt zwei gesonderter solcher Linnentücher darf man eines von solcher Länge gebrauchen, daß man es doppelt über die ganze Mensa legen kann. Das unterste dieser beiden Linnentücher braucht nicht unmittelbar auf der steinernen Mensa zu liegen, diese kann und resp. soll (um die Altartücher gegen Feuchtigkeit zu schützen) vielmehr mit dem sogen. Chrismale (auch Substratorium genannt; Pontif. rom. in ordinat. Subdiacon.) bedeckt sein, d. i. mit einem „pannus lineus ceratus (gewächstes Linnen) ad mensuram altaris (sc. mensae) factus“, wie seine nähere Bestimmung im römischen Pontificale lautet, welches vorschreibt, daß dieses Chrismale nach vollendeter Altarweihe vor den Altartüchern und zu deren Schutz über die Mensa ausgebreitet werde, welche kurz zuvor reichlich mit Katechumenenöl und mit Chrisma (daher a potiori Chrismate genannt) gesalbt und über welcher Wachs mit Weihrauch verbrannt worden ist; zwar wird die

römischen Missale und des Caeremoniale episcoporum (lib. I. c. 12. n. 11), gemäß welcher wenigstens die beiden Nebenseiten des Altares usque ad terram vom Altartuch bedeckt sein sollen. Bezüglich der Antependien selber lautet die Vorschrift des Caeremoniale episcoporum (I. c. 12. n. 11) wie folgt: quod si (altare majus) a pariete disjunctum et separatum sit, apponentur tam a parte anteriori quam posteriori illius pallia *aurea* vel *argentea* (getriebene Arbeit) aut *serica* auro perpulchre contexta (Goldbrocat) coloris festivitati congruentis, eaque sectis quadratisque lignis munita, quae telaria vocant, ne rugosa aut sinuosa, sed extensa et explicata decentius conspiciantur. Die Vorschrift[1], das Antependium an einem Holzrahmen (telare = lignum, cui telae affiguntur) zu befestigen, kann sich selbstverständlich nur auf Stoffantependien beziehen, sowie auch nur von ihnen die keineswegs streng verpflichtende („quoad fieri potest"; Missale) Forderung gilt, daß sie die liturgische Tagesfarbe haben sollen. Erstreckt sich das Antependium, wie es bei denen aus getriebenem Metall (mit Email), aus Stein (mit Reliefs), aus bemalten Holztafeln oder aus ornamentirten Holzverkleidungen dermalen gewöhnlich der Fall ist, auch auf die Nebenseiten, so daß also auch diese gleich der Vorderseite schon ihre Bekleidung haben, dann ist es sonder Zweifel zulässig, daß gerade so wie in parte anteriori auch auf den Nebenseiten das Altartuch nicht usque ad terram, sondern nur einige Finger breit über den unteren Rand der Mensa herabgehe, so daß nach allen Seiten hin der Rahmen des beweglichen und resp. die Anschlußfuge des fixen Antependiums an die Mensa durch das Altartuch noch vollständig verhüllt wird[2]. Das Altartuch resp. seinen gestickten Saum oder seine Spitzen am Antependium weit, z. B. bis

Mensa nach vollendetem Salbungs- und Verbrennungsact abgewischt, was aber nicht so vollkommen geschehen kann, daß die Altartücher, wenn sie sofort unmittelbar auf die Mensa zu liegen kämen, nicht mehr befleckt würden. Obschon das Chrismale, wie mir scheint, nur für die Altarweihe ausdrücklich und rechtsverbindlich vorgeschrieben ist, so haben doch manche Synoden aus Utilitätsrücksichten angeordnet, daß man sich desselben für immer bediene. — Um die Altartücher von oben her gegen Staub u. dgl. zu schützen, haben viele Synoden nach dem Vorgang des hl. Karl Borromä vorgeschrieben, daß über der Mensa zur Zeit, wo auf dem Altare nicht functionirt wird oder das Allerheiligste ausgesetzt ist, eine Schutzdecke ausgebreitet sei; so verordnet das Prager Concil von 1860: „altartum mensae, ne sordibus pateant, mundo panno (nicht nothwendig Linnen, keine bestimmte Farbe vorgeschrieben, selbst ungebleichtes Linnen, mit passender Stickerei verziert, ist zulässig) operiendae sunt; quod tegumentum autem, *quando sacra fiunt* (Messe, Benedictionen), *non ex parte tantum* replicetur, sed semper *omnino* tollatur. Während der feierlichen Vesper aber darf es auf dem Altare liegen bleiben und muß nur durch zwei Akolythen pro incensatione altaris ad Magnificat zurückgeschlagen werden (Caerem. episc. II. c. 1. n. 13). Vielleicht hat man es mit Rücksicht auf diese Vorschrift in neuerer Zeit Vespertuch genannt. Muster zu Verzierungen im „Kirchenschmuck" Jahrg. 1859—1862; vgl. Augsb. Pastoralbl. 1862, S. 70 f.

[1] Das Aufspannen des Stoffantependiums auf Holzrahmen kam erst seit Ende des 16. Jahrhunderts nach und nach in Gebrauch; die kostbaren Stoffantependien des früheren und späteren Mittelalters hatten, wie es dem Begriff des „Pallium" entspricht, die Form von Vorhängen mit Faltenwurf. Bock (Gesch. der liturg. Gewänder des Mittelalters Bd. III. S. 76 f.) hat die Wiedereinführung dieser älteren Form warm befürwortet, und zwar nicht ohne Erfolg; Schwarz dagegen (Archiv 1883, S. 26) meint, „das würde heute wie eine Neuerung erscheinen", die er eben als solche nicht empfiehlt, worin er mir — zumal im Hinblick auf obige Stelle des Caeremoniale episcoporum — Recht zu haben scheint.

[2] Daß ein sogenanntes „Mittelstück", nicht viel größer als das Corporale, das obere Altartuch (auch ein unteres) nicht ersetzen könne und darum füglich vom Altare ganz wegbleiben sollte, ist wohl von selbst klar.

gegen dessen Mitte herabgehen zu lassen, ist entschieden unschön und ein Verstoß gegen die Idee des Antependiums als der eigentlichen Hülle für den Altarstipes. Einen bekrönungsartigen (coronis) Leisten (aus Holz, Messing u. dgl.) zu dem Zweck am oberen Rand der Mensa ringsherum laufen zu lassen, um so einen möglichst engen Anschluß des Altartuches an den Altar und beziehungsweise auch an das Antependium zu erzielen, ist sowohl durch Entscheidungen der Ritușcongregation als durch das Caeremoniale episcoporum (l. c.) ausdrücklich verboten, in dessen Sinn auch das Prager Concil von 1860 (Coll. Lacens. V. 531) verordnete: circa angulos altaris nullae *coronides*, nec ligneae nec utcunque pretiosae ducantur, sed earum loco apponi poterunt fasciae (Besatzstreifen) ex auro (Goldborten) vel serico confectae aut variegatae (buntgestickt). Diese Besatzstreifen oder Säume sind am oberen Altartuch anzubringen, und zwar in mäßiger Breite, damit sie, wie schon gesagt, das Antependium nicht zu weit herab verdecken. Gestickte Säume in kirchlichen Mustern[1] sind den Spitzen durchschnittlich vorzuziehen; wählt man letztere, so nehme man wenigstens keine luftigen Tüllspitzen, sondern kräftig gehaltene Linnenspitzen mit ernsten, stilgerechten Musterungen (vgl. Bock a. a. O. S. 17 ff.). Was die figürlichen Darstellungen an den Antependien betrifft, so nimmt man sich füglich hierin das Mittelalter zum Muster (vgl. oben S. 758). Der Altar sinnbildet Christum, der im Opfer unter uns lebt und wirkt; was ist daher natürlicher, als daß am Antependium, dem Kleid für die figura Christi, etwa Nachgenanntes dargestellt werde: in der Mitte[2] desselben der Heiland selber (als Opferlamm auf dem himmlischen Altare [Offbg. 5, 6], als verklärter Hoherpriester, die Hände zur mittlerischen Opferfürbitte [Hebr. 7, 25] oder auch zum Segen erhoben, als künftiger Richter mit den verklärten Wundmalen) oder die Trinität, wie sie am Opfer betheiligt ist (der Vater in Majestät den am Kreuze hängenden Sohn in den Opfertod hingebend, zwischen beiden der heilige Geist [II Kor. 5, 19]), oder auch die Mutter Gottes mit dem Jesuskinde, das sie der Welt als Erlösungsopfer darbietet; rechts und links vom Mittelbild in Compartimente vertheilt je nach der Größe des Raumes die Apostel oder Evangelisten als Zeugen des Opfers Christi und als Koryphäen der Selbstopferung, oder andere Heilige als flores sacrificii, oder alttestamentliche Typen des neutestamentlichen Opfers (Opfer Abels, Melchisedeks, Abrahams, Mannaregen), oder alttestamentliche Propheten, welche direct oder indirect vom neutestamentlichen Opfer geweissagt haben. Am neuen Hochaltare des Domes zu Eichstätt sind am Antependium in 16 Compartimenten (10 vorn, je drei auf den Nebenseiten) sämmtliche große und kleine Propheten dargestellt; sie sind sehr schön auf Holz gemalt und jeder hat ein Spruchband mit Worten aus seiner Prophetie, die sich in sensu literali oder in sensu accommodato auf das eucharistische Opfer beziehen und ungefähr folgenden Gedanken zum Ausdruck bringen: Im Opfer kommt der „von den Völkern Ersehnte" fort und fort auf den Altar hernieder, um die zürnende

[1] Solche finden sich im alten (Jahrg. 1860, 1862, 1863) und neuen „Kirchenschmuck", ferner in den bei Cazin (jetzt Aschendorff) in Münster erschienenen „Musterblättern nebst Anleitung zur Anfertigung des Weißzeuges" und in den von H. A. Bersteyt herausgegebenen „Musterblättern" (Düsseldorf, Schwann, 1879—1883). Empfehlenswerth sind auch die „Stickmuster" von Pfr. Stiff (Aachen, Barth, 1884).

[2] In der Mitte des Antependiums das Kreuz (ohne Crucifixus) abzubilden, kam erst spät in Gebrauch, wohl um daran zu erinnern, daß der Altar vorn in der Mitte des Stipes in Kreuzesform mit Chrisam gesalbt wurde. Hat das Antependium keine figürlichen Darstellungen, so ist ein Kreuz in seiner Mitte ganz am Platze, obschon keinerlei Vorschrift hierüber besteht; sind aber rechts und links Figuren, so darf auch in der Mitte ein figürlicher Schmuck nicht fehlen; ein bloßes Kreuz, und sei es auch groß und reich vergoldet, erscheint in diesem Fall zu leer.

Majestät Gottes zu versöhnen, um die Menschen mit seinem heiligsten Fleisch und Blut zu sättigen und zu erquicken und um bleibend über dem Altar, als dem solium gloriae, unter ihnen zu wohnen. Gewiß mit Unrecht will Rösen (S. 12 Anm.) alttestamentliche Abbildungen, z. B. des Opfers Abrahams, Melchisedeks u. dgl. vom Altare gänzlich ferngehalten wissen. Wie sehr verwerthet Paulus die Typen des alten Testamentes im Hebräerbrief! Derselbe hl. Thomas, welcher (worauf Rösen sich beruft) gesungen hat: „Vetustatem novitas, umbram fugat veritas", singt im nämlichen Lauda Sion: „In figuris praesignatur, cum *Isaac* immolatur, *agnus Paschae* deputatur, datur *manna* patribus."

Wie man in späterer Zeit für den Altar (Mensa und Stipes) vielfach kein rechtes Verständniß mehr hatte und ihn vernachlässigte, so folgerecht auch für dessen Bekleidung, das Antependium. „Möge mit der neu erwachten alten Kunst auch die alte Sorge und Pietät für den so bedeutungsvollen Hauptschmuck des Altares, die Bekleidung desselben, wieder zu neuer Thätigkeit und zu neuer Hingebung erwachen! Von Neuem muß wieder der Grundsatz maßgebend werden, daß für das Altarantependium im Grunde nichts zu kostbar und nichts zu schön sein kann. Es ist die höchste Zeit, daß wir in Deutschland endlich auch diesem Theil des Altares die gebührende Beachtung schenken. Wieder muß die Malerei, die Goldschmiedekunst, die Weberei und die Stickerei es sich zur Ehre anrechnen, mit ihren schönsten Erzeugnissen den Altar in würdiger Weise zu bekleiden und mit der Architektur und Sculptur in der Verherrlichung des Gottesdienstes durch ihre Fürsorge für den Altar und seinen Schmuck zu wetteifern" (Münzenberger S. 18). Möge man aber doch hierbei stets und allererst darauf sehen, daß durch das Antependium der volle Gebrauch des Altarsteines für das Hinstellen von Kelch und Hostie in keiner Weise und nicht im Mindesten beeinträchtigt wird! Und möge man noch größeres Gewicht darauf legen, daß der Altar selber, dessen bloßes Kleid das Antependium ist, in solidester Weise und wo nur immer möglich als altare fixum und aus Haustein hergestellt werde!

e. Außer dem Altartuch und resp. den Altartüchern, welche die ständige Bekleidung des Altares ausmachen, begegnen wir schon frühe noch einem weiteren Linnentuch, das von jeher erst beim Offertorium auf den Altar kam und alsbald nach der Communion wieder entfernt wurde. Dasselbe führt schon in der kurzen Meßerklärung, welche dem Bischof Germanus von Paris beigelegt wird (vgl. S. 59) und die jedenfalls in's früheste Mittelalter hinaufreicht, im Unterschied von der palla altaris oder dem gewöhnlichen Altartuch den Namen palla *corporalis*, ohne Zweifel weil auf dieses Tuch unmittelbar der sacramentale Leib des Herrn zu liegen kam, welcher durch die Consecration der beim Offertorium auf dieses Tuch gelegten Opfergaben der Gläubigen gegenwärtig wird. Bei Rhabanus Maurus (de instit. cler. I. 33) heißt das in Rede stehende Tuch corporalis *pallium*, in den römischen Ordines kurzweg Corporale; Amalarius sagt: *Sindon*, quam solemus corporale appellare, und in der Ambrosianischen Liturgie führt es ausschließlich den Namen Sindon, ohne Zweifel weil man gerade in diesem obersten Altartuch wegen seiner unmittelbaren Berührung mit dem sacramentalen Opferleib des Herrn das vollkommenste Abbild jener reinen „Sindon" (Matth. 27, 59) erblickte, in welche der vom Kreuz abgenommene Leib des Herrn war gewickelt worden (Ordo rom. VI. 7). Nach Angabe der älteren römischen Ordines brachte vor Beginn der Oblation ein Akolyth (Ordo I. 12; III. 1) oder ein Subdiakon (II. 9) das unverhüllt auf dem Kelch[1] liegende Corporale zum Altar herzu,

[1] Mit den heiligen Gefäßen wurde das Corporale in einem nächst dem Altare befindlichen Armarium aufbewahrt. Der Brauch, das Corporale in einer eigenen Hülle (pera, *bursa* — βύρσα — Tasche) zum Altar zu tragen, scheint erst im Lauf des

wo der auf der rechten Seite des Altares stehende Diakon es in Empfang nahm, das eine Ende desselben bei sich auf den Altar legte und das andere Ende desselben dem auf der entgegengesetzten Seite stehenden Diakon zuwarf, worauf sie es gemeinsam über dem Altar ausbreiteten [1]. Im sechsten römischen Ordo (n. 7) ist ausdrücklich bemerkt, dieses Tuch ex *puro lino* müsse so groß sein, daß es die ganze Oberfläche des Altares decke. Auf dasselbe wurden, nachdem Volk und Klerus ihre Naturaloblation abgegeben hatten, die zur Consecration ausgewählten Brode gelegt und der mit dem geopferten Wein gefüllte Consecrationskelch gestellt, und zwar letzterer in der römischen Kirche nicht, wie es zu Durands Zeit schon in den meisten Kirchen üblich war (lib. IV. c. 30. n. 22), hinter die Opferbrode, sondern auf deren rechte Seite, um anzudeuten, das im Kelch geheimnißvoll vergossene Opferblut des Herrn sei am Kreuze aus der durchstochenen rechten Seite seines heiligsten Leibes geflossen (Microlog. 10). Wahrscheinlich schon vor, jedenfalls nach der Consecration wurden die „munera altaris“, Hostien und Kelch, mit dem Corporale zugedeckt, und zwar (wenigstens der Kelch, in welchen Fliegen fallen konnten) non tam causa mysterii quam cautelae (Microlog. 10). Weil das Corporale sehr groß war, konnte mit demselben auch der Kelch zugedeckt werden, was um so leichter ging, wenn der Kelch nicht hinter dem sacramentalen Opferleib, sondern rechts von ihm stand. Waren wie in der feierlichen Messe Leviten („duo ministrantes“; *Radulph. Tungr.* prop. 23) dabei, so hatte es keine Schwierigkeit, das eine Corporale über den Kelch zu dessen Bedeckung heraufzuschlagen, auch wenn er hinter der Hostie stand. Wohl zunächst aus Zweckmäßigkeitsrücksichten und für die Privatmesse kam für den Kelch eine eigene Bedeckung in Gebrauch, die — als Ableger von dem einen Corporale (filiola in der mozarabischen Liturgie) — gleichfalls aus Linnen und ein zusammengelegtes kleineres Corporale („corporale *complicatum*“) war, das den Namen *palla* (= pallium calicis) führte, auch kurzweg corporale oder „corporale, quod *non* explicatur“ hieß (*Durand* IV. 29; *Innoc. III.* de altaris mysterio 56; Ordo XIV. ed. *Mabill.* pag. 302). Damit nun diesem Corporalableger auch die mystische Bedeutung nicht fehle, bezog man es auf jenes linnene Sudarium, welches (Joh. 20, 7) gesondert vom Leichentuche (= Corporale) im Grabe des Herrn gelegen war. Daß man schon im 12. Jahrhundert vielfach („diligentiores“; *Rupert. Tuit.*) zur Bedeckung des Kelches ein eigenes Corporale, somit zwei Corporalien hatte, ersieht man aus Rupert von Deutz (de off. div. II. 23), aus Sicard von Cremona u. A.; übrigens hielten wenigstens für die missa solemnis die Cluniacenser, die Hirschauer und

---

späteren Mittelalters aufgekommen zu sein, war aber zur Zeit Burchards von Straßburg (Ende des 15. Jahrhunderts) schon allgemein. Wie man Kelch und Patene als hochheilige Gefäße durch das Velum verhüllt, so das Corporale durch die Bursa, in welcher es auch extra missam für den Zweck der Communionspendung zum Altare, desgleichen bei Provisuren zu den Kranken getragen werden muß. Zum Aufbewahren der Corporalien nach der Opferfeier hatte man eigene, vielfach schön ausgestattete *Capsae corporalium* aus Holz (vgl. Bock, liturg. Gewänder II. 267 ff.). Wie schon der Name sagt, darf eine Burse nicht ein bloßes Deckblatt auf das Corporale, sondern muß eine (auf drei Seiten geschlossene) Tasche für dasselbe sein, wenigstens oben mit dem Stoffe des Meßgewandes überzogen und in der Mitte mit einem Kreuze (gestickt oder aus Borden) oder mit einer Bildstickerei geschmückt; das Innere sei mit Halbseide oder mit weißem feinen Linnen ausgefüttert; Benediction nicht erforderlich.

[1] Auch jetzt noch breitet in der feierlichen Messe der Diakon das Corporale aus und zwar, wenn die Messe Credo hat, unmittelbar nach dem Et incarnatus ... homo factus est; nachdem die Fleischwerdung des Logos feierlich angekündigt ist, wird sofort auch das Linnentuch für sein sacramentales Fleisch auf dem Altare hergerichtet.

viele Kirchen an der ursprünglichen Praxis, mit dem einen Corporale auch den Kelch zu bedecken, noch lange fest, die Karthäuser bis in die Gegenwart[1].

Aus dem Verhältniß der Palla zum Corporale wird klar, warum man noch zu Ende des 15. Jahrhunderts (vgl. Burchard von Straßburg) die Palla und das Corporale zusammen in die eine Bursa legte, ferner warum die Kirche, welche vorkommenden Ausnahmen (Corporalien aus Seide u. dgl.) gegenüber stets darauf drang, daß die Corporalien aus reinem Linnen seien, auch den Gebrauch von Pallen aus Seide u. dgl. nicht dulden durfte; hat sie auch gestattet, daß die Palla nach obenhin mit Seidenstoff (dem des Meßgewandes entsprechend, aber mit Ausschluß der schwarzen Farbe) bedeckt sei, so verlangt sie doch ganz entschieden, daß der Theil der Palla, welcher unmittelbar auf den Kelch zu liegen kommt und die eigentliche Palla ist, reines Linnen sei (C. R. 10. Jan. 1852)[2]. Weiter ist klar, warum es für die Segnung der Palla kein eigenes Weiheformular gibt, sondern bei derselben die „benedictio corporalium" (Pontif. rom.) in Anwendung kommt. Das Altarlinnen, das ja Kleid des consecrirten und darum hochheiligen Altares und resp. die Hülle für Jesu Opferfleisch und Opferblut ist, zu segnen, erscheint als uralter Brauch in der Kirche, wie die unter verschiedenen Titeln („praefatio linteaminum"; benedictio linteaminum"; benedictio corporalis") im Kirchweihritus der alten Sacramentarien (*Muratori* I. pag. 611; II. pag. 487) und Pontificalien (*Martene* lib. II. c. 13) enthaltenen einschlägigen Segnungsformularien beweisen. Diese herrlichen Weihegebete beziehen sich entweder auf Altartücher und Corporale zugleich, oder es tritt zu dem allgemein gehaltenen Segnungsgebet noch ein specielles über das Corporale hinzu. Dermalen werden im unmittelbaren Zusammenhang mit der Kirch- resp. Altarweihe nur die Altartücher (nebst anderen ornamenta altaris, zu denen auch das Antependium gehört), nicht auch die Corporalien geweiht; für die Weihe der Corporalien enthält das römische Pontificale ein eigenes Formular, in welchem das Corporale bezeichnet ist als linteamen ad consecrandum super illud corpus et sanguinem Dei ac Domini nostri Jesu Christi, ferner in Rücksicht auf den Brauch der alten Zeit als linteamen ad *tegendum* (Palla) *involvendumque* corpus et sanguinem Dei et Domini nostri Jesu Christi, endlich als novum *sudarium* corporis et sanguinis Redemptoris; die Altartücher heißen in dem Weiheformular, das angewendet wird, wenn sie extra dedicationem ecclesiae vel altaris gesegnet werden, linteamina *ad tegendum involvendumque altare*. Die Weihe der Altartücher sowohl als der Corporalien war von jeher ein Vorrecht der Bischöfe, das sie nur kraft specieller Vollmacht (z. B. vi Quinquennalium) an einfache Priester

[1] Gewiß nicht ohne Einfluß auf die Umgestaltung des Corporale blieb das allmähliche Aufhören der Naturaloblationen seit dem 12. Jahrhundert. Man brauchte nun kein so großes Corporale mehr, machte es kleiner und immer kleiner, so daß ein Heraufschlagen desselben über den Kelch unmöglich war. Dermalen beträgt die Größe des Corporale gewöhnlich ca. 60 cm im Quadrat; ein Kreuz darf in dessen vorderem Theile, wo es geküßt wird, nicht aber in der Mitte eingenäht sein.

[2] In neuester Zeit verschwinden die Pallen mit seidener Decke in den Kirchenfarben mit Recht immer mehr, schon weil das Abtrennen des Linnen vom Seidenstoff für den Zweck des Waschens unbequem ist. Am besten ist es, die Pallen aus zwei Leinwandstücken (etwa mit dazwischengeschobenem Pappendeckel oder bgl.) und am oberen eine Stickerei mit (rothem, blauem, grünem, gelbem) Faden herzustellen. Die schwarze Farbe als die Farbe des Todes ist von der unmittelbaren Nähe der Eucharistie deßhalb ausgeschlossen, weil in dieser der Heiland in Glorie, als der Ueberwinder des Todes, als der Fürst des Lebens (Hebr. 2, 10) gegenwärtig ist; darum muß selbst am Charfreitag das Velum über dem Kelche bei der Procession zur Präsanctificatenmesse weiß sein.

delegiren können. Für die Antependien ist keine specielle Weihe erforderlich, da sie, wie obeu schon angedeutet, zu den „ornamenta altaris" gehören und mit diesen unmittelbar nach der Altarconsecration gesegnet werden. Erhielte der Altar später ein neues Antependium, so könnte für dessen Segnung (die übrigens nicht de praecepto ist) das Formular (mntatis mutandis) angewendet werden, welches im Pontificale am Schlusse der Altarconsecration für die benedictio tobalearum, vasornm et *ornamentorum* altaris consecrati vorgeschrieben ist.

Weil hoch geweiht, sollen Altartücher und Corporalien nur von Klerikern höherer Weihegrade g e w a s c h e n (prima vice ausgewaschen) werden [1]. Schon im Sacramentarinm Gregorianum (das freilich in dieser Parthie nicht ächt ist) und in zahlreichen Ordines aus dem früheren Mittelalter (*Martene* l. c. lib. I. c. 8. art. 11) begegnen wir der noch jetzt gebräuchlichen Ansprache an die Subdiakonanden, in welcher das Waschen der Altartücher und Corporalien als ihr Dienst bezeichnet und ihnen des Näheren gesagt wird: Pallae, qnae snnt in substratorio (= Chrismali) altaris (Altartücher) in *alio* vase debent lavari et in alio *corporales pallae* (= Corporale und Palla). Ubi autem corporales pallae lotae fuerint, nullnm alium linteamen (auch nicht die Altartücher) debet lavari, ipsaque lotionis aqna in Baptisterinm (d. h. das mit dem Baptisterinm verbundene Sacrarinm) debet vergi.

f. Schon die liturgischen Schriftsteller des früheren Mittelalters, z. B. A m a l a r i u s (de eccl. off. III. 19), P s e u d o a l c u i n (de divin. off. 40), erblicken in der palla altaris et corporalis aus reinem, g l ä n z e n d w e i ß e n L i n n e n nicht b l o ß ein Abbild der Grabtücher Jesu, sondern auch ein Sinnbild der durch Leiden erlangten Glorie des im Opfer fortlebenden historischen Christus sowohl als der nur durch Opfer und Entsagungen erreichbaren Heiligkeit der Glieder seines mystischen Leibes, der Gläubigen nämlich, die sich an das Opfer ihres Hauptes anschließen und in dasselbe behufs immer größerer Heiligung lebensvoll eingehen sollen. Bekanntlich ist die alttestamentliche Bezeichnung für reines, glänzend weißes Linnen שֵׁשׁ (von שׁשׁ = glänzen), bei den LXX βύσσος, im neuen Testament βύσσινον (von בוץ = glänzen, weiß sein), und wie schon im alten Testamente (an der Kultusstätte, an den Priestergewändern), so erscheint auch in der geheimen Offenbarung der reine, glänzend weiße Byssus (βύσσινον καθαρὸν καὶ λαμπρόν) als Sinnbild moralischer Reinheit und sittlichen Glanzes, übernatürlicher Verklärung: byssinus enim sunt justificationes (Offbg. 19, 8; vgl. 3, 4; 6, 11; 7, 9). Nach Auslegung der mittelalterlichen Liturgiker erklärt sich diese Symbolik also: die Leinpflanze (linnm) ist reines Product der Erde, muß aber, bis aus ihr die glänzend weiße Leinwand wird, allerlei gewaltige Proceduren durchmachen, muß gedörrt, gedroschen, gebrochen werden u. s. w. und erscheint in all' dem allererst als Sinnbild Christi, welcher, obschon vollkommen rein auch seiner menschlichen Natur nach, gleichwohl durch vielerlei Leiden und Trübsal in seine Glorie (glänzender Byssus) eingehen mußte; sodann als Sinnbild der Gläubigen, die nach seiner Aehnlichkeit, um schon hienieden (sittlich) und vollkommen im Jenseits verklärt zu werden (Byssus), viele Entsagungen üben, Leiden und Trübsale durchmachen müssen. Sehr bündig drückt D u r a n d (IV. 29) hierüber sich also aus: Significat corporale passionis intentionem sen corpus Christi; quia sicut linum multo labore ac multis tnnsionibus acqnirit candorem, ita *Christi caro* multo certamine ad resurrectionis gloriam pervenit. Significat etiam *ecclesiam*, per quam corpus Christi (mystischer Leib) intelligitur, qnae multis passionibus et pres-

[1] Auf gestellte Anfrage hat die Ritenscongregation am 12. September 1857 ausdrücklich erklärt, daß selbst Nonnen und Angehörige der neueren religiösen Genossenschaften Corporalien, Pallen und Purificatorien nicht (prima vice) waschen dürfen.

suris ad candorem aeternae vitae perducitur. Nach Amalarius (de eccl. off. III. 19) sollen Priester und Volk durch den Anblick des reinen Altarlinnen gemahnt werden: ut sicut illud linteum *castigatum* est ab omni naturali viriditate et humore (so in der Leinpflanze waren), ita sit mens offerentium ab omni carnali cupiditate, et sicut illud *nitet suo splendore*, ita intentio offerentium simplicitate niteat coram Deo.

Im Hinblick auf diese symbolische Bedeutung und Deutung des Altarlinnens begreift man unschwer, warum die Kirche stets so entschieden darauf gedrungen hat, daß die Altartücher und die Corporalien ex lino *tantum* (Linnen ohne Beimischung von Baumwolle), ex *puro* lino[1], daß sie ganz linnen seien, und warum sie verboten hat (Rit. in celebr. Missae I. n. 1), daß die Corporalien in der Mitte, wohin die heilige Hostie und der Kelch kommen, mit Seide oder Gold gestickt seien; eine Saumstickerei an denselben, eine weiße zumal (auch weißer Spitzensaum) ist wenigstens nicht verboten, ebenso wenig das sogenannte Stärken der Corporalien, das übrigens (wegen des Abstreifens von Stärkemehl-Theilchen mit der Patene) so wenig besonderer Empfehlung werth ist, als die Verwendung von dessinirtem Linnendamast (vgl. Jakob § 78, n. 7 Anm.). Dem Herkommen gemäß wird vorn, an der Stelle, wo beim Altarkuß das Corporale vom Priester geküßt wird, ein kleines Kreuz eingenäht.

3. Um den Altar augenfällig als die Stätte des geheimnißvollen Golgothaopfers zu charakterisiren (vgl. S. 290) und den Celebrans sowohl als das Volk zu möglichst glühender Andacht gegen den auf dem Altar sein Kreuzesopfer erneuernden Erlöser zu entflammen, hat die Kirche in den Generalrubriken des Meßbuches (tit. XX) verordnet, daß auf dem Altar, über welchem das heiligste Opfer celebrirt wird, ein Kreuz mit Crucifixbild von solcher Größe und Höhe sich befinde, daß es vom Priester sowohl als vom Volke gesehen werden kann; ohne Altarkreuz zu celebriren, wäre nur im Nothfall erlaubt, außerdem (nach der sententia communior) zum mindesten läßlich sündhaft.

Rechts und links vom Altarkreuz müssen vorschriftsgemäß (l. c.) bei der Opferfeier wenigstens zwei Leuchter stehen und auf denselben Wachskerzen brennen, auf der Epistelseite sodann sollte (am Altar oder in dessen Nähe) sich der sogenannte Sanctus- oder Wandlungsleuchter befinden. Ferner ist für die Feier der heiligen Messe das Vorhandensein wenigstens einer sogenannten Canontafel vorgeschrieben, die nach Angabe der Generalrubriken an den Fuß des Altarkreuzes angelehnt werden darf, sodann ein Kissen oder Pult für das Meßbuch. Weiter soll auf der Epistelseite des Altares in dessen nächster Nähe ein Credenztischchen (parva mensa) oder ein anderer passender Platz (fenestella in der Mauer) für Teller mit Kännchen, für Handtuch und eine campanula parva angebracht sein (l. c. tit. XX). Für den Hochaltar ist statt der parva mensa ein größerer, mit zwei Leuchtern ausgestatteter Credenztisch (credentia, abacus) nothwendig, auf welchen für das Hochamt außer den Kännchen auch der Kelch mit Patene gestellt, das Epistel- und Evangelienbuch, das Schultervelum für den Subdiakon, bei feierlichen Benedictionen die Segnungsobjecte, als: Kerzen, Palmen u. s. w.

[1] Laut Decretes der Rituscongregation vom 15. Mai 1819 ist Hanf (canabis) dem Linnen gleich geachtet, dagegen Baumwolle (gossypium) vom Altar und von den Paramenten wegen Mangels der symbolischen Bedeutung ganz und gar ausgeschlossen.

gelegt werden können. Der Credenztisch für ein Pontificalamt muß auch für eine größere Lavabokanne mit Teller, für die verschiedenen Mitren, für das Gremiale, für den Canon Missae, für Bugia, Handschuhe mit Teller u. s. w. Platz bieten und daher von größerem Umfang sein, wofern man es nicht vorzieht (was zulässig und bequemer ist), für die specifischen Pontificalgegenstände noch eine eigene zweite Mensa auf der Evangelienseite in der Nähe des bischöflichen Thrones zu errichten.

a. Vereinzelt schon in der Väterzeit, häufiger im früheren Mittelalter begegnet uns das Kreuz auf dem Altare, über demselben (vom Gewölbe des Ciboriums herabhängend oder auf dessen Dachspitze), auch vor oder neben demselben, und seit dem 12. Jahrhundert scheint das Kreuz auf keinem Altare mehr gefehlt zu haben, wie auch die Griechen bis zur Stunde in actu sacrificii ein Kreuz mit Crucifixbild auf den Altar stellen. Wohl um den inneren Grund für die Ausstellung eines Kreuzes auf den Altären anzudeuten, sagt Sicard von Cremona: Arae et altaria crucem Domini repraesentant (Mitrale I. c. 3); Honorius von Autun sodann redet (Gemm. anim. I. c. 135) von dem Erigere crucem *super altare* als etwas allgemein Ueblichem, deßgleichen Innocenz III., da er schreibt: Inter duo candelabra in altari crux collocatur medio (de altaris myst. II. c. 21; cf. Ordo rom. XIV. n. 49). Was längst allgemeiner Usus war, schrieben die Synoden des 16. Jahrhunderts, sowie die Generalrubriken des Meßbuches und das Ceremoniale der Bischöfe (lib. I. c. 12. n. 11) ausdrücklich vor, eine Vorschrift, welche von einigen (wenigen) Theologen sogar als sub gravi verpflichtend erklärt, wiederholt von der Ritus-congregation und besonders dringlich von Benedict XIV. in seiner schönen Encyklika „Accepimus" (16. Juni 1746; bei Mühlb. I. 632 ff.) eingeschärft wurde. Schon im Mittelalter befand sich an den Altarkreuzen, die (nach den auf uns gekommenen Exemplaren zu urtheilen) oft sehr kostbar und mit größter Kunstfertigkeit ausgeführt und so eingerichtet waren, daß sie auf einen höheren Schaft gesteckt und als Processionskreuze benutzt werden konnten, zum Oefteren ein Crucifixbild; dermalen ist dieß ausdrückliche Vorschrift (Missale rit. celebr. I. 2. Caerem. episc. I. c. 12. n. 11; vgl. oben S. 287), da ja gerade der Anblick des Crucifixbildes besonders geeignet ist, im Celebrans und im Volke warme Liebe zum Gekreuzigten anzufachen. Aus diesem Grunde darf gemäß wiederholter kirchlicher Bestimmung (vgl. Mühlb. I. S. 403 ff.) das Crucifixbild am Altarkreuz nicht so klein sein, daß Priester und Volk es kaum zu sehen vermögen, und muß das Altarkreuz selber von solcher Größe und zwischen den Leuchtern[1] so hoch gestellt sein, daß es den Blicken von Priester und Volk leicht zugänglich ist, „ut sit visibilis tam celebranti quam populo" (C. R. 27. Sept. 1822). Das Caeremoniale episcoporum (l. c.) schreibt vor: crux altaris sit *praealta*, ita ut pes crucis (nicht crucifixi) aequet altitudinem vicinorum candelabrorum, et *crux ipsa tota* candelabris superemineat cum imagine sanctissimi Crucifixi; doch dürfte es, wenn das Kreuz von beträchtlicher Höhe ist, genügen, daß wenigstens das ganze Crucifixbild über den Leuchterschalen und resp. über dem Haupte des Priesters liegt und zwischen die brennenden Kerzen zu stehen kommt; unpassend dagegen ist es, wenn das Crucifixbild hoch über oder tief unter den brennenden Kerzen sich befindet, die ja Symbole des am Kreuze in Opferliebe sich verzehrenden Gottmenschen sind (S. 681).

---

[1] Wegen der Zusammengehörigkeit mit den Leuchtern gestaltet man den Fuß des Kreuzes nach Thunlichkeit dem der Leuchter conform.

Schon im Mittelalter stand das Kreuz nicht immer auf der Mensa, sondern mitunter auf der Retable oder auf einem Hinterbau; ziemlich spät kamen, theils um die Altartücher zu schonen, theils um den Leuchtern und dem Altarkreuz eine mehr erhöhte Stellung zu geben, die sogenannten Leuchterstufen in Gebrauch, welche selbstverständlich noch auf der Mensa stehen sollen und die (wenn der Altar kein Tabernakelaltar ist) in der Mitte füglich eine eigene Ueberhöhung für das Altarkreuz haben können, das bei Sacramentsaltären, wenn anderweitig nicht gut anzubringen, selbst vor die Tabernakelthüre (auf einer Console)[1], ja sogar auf den Tabernakel gestellt werden darf, was selbst in Beziehung auf die particula verae crucis ausdrücklich untersagt ist, wie schon S. 285 u. 290 bemerkt wurde; das Altarkreuz ist eben ein integrirender Theil der Altarausstattung und soll weithin gesehen werden können; vor ihm und resp. gegen dasselbe hin (S. 602) werden auch die Inclinationen beim Hintritt zum Altare, dann während der Messe und beim Weggang gemacht (C. R. 22. Jul. 1848), woraus sich diese seine Bevorzugung erklärt. Befindet sich im Hochbau des Altares als Hauptbild eine in Sculptur oder Malerei (sogen. Altarblatt) ausgeführte Darstellung des Heilandes am Kreuze, dann ist ein eigenes Altarkreuz zwischen den Leuchtern nicht gefordert; aber als wünschenswerth erscheint das Vorhandensein eines solchen wenigstens in dem Falle, wenn es dem celebrirenden Priester unmöglich ist, das im Ueberbau befindliche Crucifixbild mit seinen Blicken von der Mitte des Suppedaneums aus zu erreichen. — Wenn der am Kreuze geopferte Heiland in der heiligsten Eucharistie über dem Altare (in monstrantia vel in ciborio) zur Anbetung ausgesetzt ist, sollen füglich Aller Augen auf ihn gerichtet sein und kann daher das Altarkreuz als sein bloßes Bild fehlen, obgleich es — wenn herkömmlich — auch coram Exposito auf dem Altare belassen werden darf, vorausgesetzt, daß es tiefer steht, als das Sanctissimum, und den Ausblick auf dieses nicht hindert (Bened. XIV. und C. R. 2. Sept. 1741).

Die auf uns gekommenen Altarkreuze aus der romanischen und gothischen Periode (vgl. Otte I. Bd. n. 35 und Dittrich a. a. O. S. 91 ff.) geben durch ihr werthvolles Material und ihre kunstschöne Form beredtes Zeugniß dafür, daß man im Mittelalter die hohe Bedeutung des Altarkreuzes besser zu würdigen wußte, als in späterer und vielfach noch in unserer Zeit; denn auch jetzt noch stehen mitunter auf neuen Altären, deren Ueberbau theures Geld gekostet hat und vielleicht sogar kunstschön ist, armselige Kreuze, die in Rücksicht auf ihren materiellen und ihren Kunstwerth grell abstechen gegen den Altarüberbau, obgleich dieser nicht gleich dem Altarkreuze zur wesentlichen Ausstattung des Altares gehört. Die mittelalterlichen Altarkreuze waren nicht selten aus edlem Metall und mit Edelsteinen besetzt; das Caeremoniale episcoporum (l. c.) empfiehlt als Material für dieselben Silber, vergoldetes Erz oder Kupfer; das Prager Concil von 1860 schreibt vor: crux altaris utpote *principalis sacrificiendi suppellex* quoque modo decora sit; selbstverständlich darf es auch aus Holz sein. Schon oben (S. 287) wurde gezeigt, daß die Art und Weise, den Heiland am Kreuze darzustellen, in verschiedenen Kunstepochen des Abendlandes verschieden war; hier wollen wir nur bemerken, daß sowohl der Typus des Crucifixbildes am Altarkreuze als auch der Stil des Kreuzes selber dem Baustile der Kirche und resp. des betreffenden Altares entsprechen sollten (vgl. des Näheren Schmid, der Altar S. 425 f.)[2].

[1] Das Altarkreuz an der Tabernakelthüre selber als Relief oder wie immer anzubringen, ist verwerflich, einmal weil ihm dadurch seine Selbständigkeit verloren geht, sodann weil derartige Kreuze in der Regel allzu klein sind und vom Volke nicht gesehen werden können.

[2] Auch die Protestanten, bei denen jetzt fast durchweg das Kreuz „als ein unentbehrliches Stück des Altares" wieder in Aufnahme kommt (vgl. dagegen oben S. 291),

Die mitunter sogenannten jansenistischen Crucifixbilder (Crucifixus mit gerade emporgereckten Händen) sind vom Altare entschieden fernzuhalten; circa dubium de pictura Crucifixi in Germania manibus *non expansis*, sed *in altum fixis* S. R. C. rescribendum censuit: picturam hujusmodi non licere. 14. Jan. 1623. — Die Segnung eines neuen Altarkreuzes steht, weil es der öffentlichen Verehrung ausgesetzt ist, nur dem Bischof oder einem von ihm delegirten Priester zu (C. R. 12. Aug. 1854); übrigens ist für Altarkreuze so wenig als für Processionskreuze erforderlich, daß sie eigens gesegnet seien; bei der Kirch- und Altarweihe werden am Schlusse „omnia diversarum specierum ornamenta ecclesiae et altaris", zu denen auch das Altarkreuz gehört, vom Bischof feierlich gesegnet.

b. Vom Licht und seiner Bedeutung bei der eucharistischen Opferfeier war schon in § 52 eingehend die Rede; hier sei nur bezüglich der Leuchter noch bemerkt, daß sie rücksichtlich ihrer Form thunlichst dem Stile der Kirche resp. des betreffenden Altares und Altarkreuzes entsprechen sollten. Die romanischen Leuchter, deren noch ziemlich viele erhalten sind (Otte I. Bd. n. 36), waren durchschnittlich sehr nieder, hatten meistens dreigetheilten Fuß mit reichen, auf den Sieg des Lichtes über die Mächte der Finsterniß bezüglichen Symbolen, kugeligen Knauf, an der Leuchterschale zum Oefteren emporkletternde Eidechsen u. dgl. Auch die gothischen Leuchter, meistens mit rundem Fuß, cylindrischem, durch (drei, fünf) Ringe, deren mittlerer größer ist, gegliedertem Schaft, sind verhältnißmäßig immer noch nicht hoch, da sie nach der Piedrella sich richten mußten; dagegen war auf den Renaissance- und Rococo-Altären für sehr hohe Leuchter Platz, die meistens einen aus dem Dreieck construirten Fuß haben, oft noch aus Silber hergestellt und in der Regel mit allerlei Renaissance- und Zopfornamenten versehen wurden. Bei Neuanschaffung von Leuchtern nun sehe man, wie schon gesagt, allererst darauf, daß dieselben rücksichtlich ihrer Höhe und ihres architektonischen Stiles zur Kirche und resp. zum betreffenden Altar und dessen Altarkreuz passen, ferner daß sie — wenn irgend thunlich — aus Metall (Silber, Messing-, Kupfer- oder Glockenguß im Feuer vergoldet oder gut versilbert) seien und einen soliden, gehörig breiten Fuß (um nicht leicht umgeworfen werden zu können) und eine für den Schutz des Altares gegen Traufwachs hinreichend große Schale haben; Leuchter aus Holz sind durchschnittlich nicht zu empfehlen. Das Caeremoniale episcoporum (l. c.) verordnet, daß die sechs Festleuchter auf dem Hochaltar der Kathedral- und Stiftskirchen wo möglich silbern seien, „argentea, si haberi possunt, sin minus ex aurichalco aut cupro aurato nobilius fabricata et aliquanto altiora spectabilioraque his, quae caeteris diebus non festivis apponi solent. Muster für romanische und gothische Altarleuchter, deßgleichen für größere Standleuchter (ad gradus altaris) und für Wandleuchter verzeichnet Jakob § 41, n. 4; vgl. „Kirchenschmuck" Jahrg. 1859—1866. In Beziehung auf die Höhe der Leuchter bemerkt das Caeremoniale: Ipsa candelabra *non* sint omnino inter se *aequalia*, sed paulatim, *quasi per gradus* ab utroque altaris latere *surgentia*, ita ut ex eis altiora sint immediate hinc inde a lateribus Crucis posita. Solch eine allmählich ansteigende Leuchterreihe macht sich sehr gut an Altären, die keinen Hinter- und resp. Hochbau haben, deßgleichen bei thurmförmigen Tabernakelaltären, die nicht eine Retable oder einen Bilderschrein zur Seite haben, und denen sie daher als passende Flankirung dienen.

betonen, daß sowohl weich-sentimentale als derb-realistische Christusgestalten zu vermeiden und vielmehr eine Auffassung zu wählen sei, „in welcher die göttliche Majestät und das menschliche Leiden des Gottessohnes in würdiger, edler Weise zum harmonischen Ausdruck kommen" (Schultze a. a. O. S. 82).

c. Wohl hat man schon im frühesten Mittelalter gefordert, daß die Priester den mit Te igitur beginnenden Canon Missae auswendig wissen sollen; allein weil auch das beste Gedächtniß trügerisch, der Canon aber von größter Wichtigkeit ist, wurde nachmals verordnet, daß der Canon größtmöglicher Sicherheit wegen vom Celebrans immer gelesen werde. Im Laufe des Mittelalters kamen allmählich die Oblationsgebete Suscipe sancte Pater, Offerimus tibi calicem, Veni sanctificator, Suscipe sancta Trinitas in allgemeine Aufnahme und erhielten im Unterschied vom eigentlichen Canon Missae, welchen man nunmehr als großen Canon bezeichnete, den Namen kleiner Canon; noch häufiger hießen sie, weil gleich den uralten Meßsecreten still gesprochen, *orationes secretae*. Großer und kleiner Canon standen in den Meßbüchern (Plenarien; vgl. S. 47) und wurden Jahrhunderte lang am Altare nur aus ihnen gelesen; aus dem Ordo romanus XIV. n. 53 ersehen wir, daß dem Papste durch einen Capellanus der „liber *Missalis*" bequem hingehalten wurde, damit er das Suscipe sancte Pater u. s. w. (den kleinen Canon) aus demselben lesen konnte. Wer ohne einen solchen Gehilfen celebrirte, für den war es sehr unbequem, den kleinen Canon, dessen Gebete inmitten des Altares theils elevatis, theils demissis oculis, theils inclinato corpore zu sprechen sind, deßgleichen die in gebeugter Stellung zu sprechenden Consecrationsworte und das Supplices te rogamus aus dem seitwärts liegenden Meßbuche zu lesen, zumal seitdem durch die Generalrubriken des Meßbuches die verschiedenen habitus corporis (elevationes oculorum, inclinationes etc.) genau und streng vorgeschrieben waren. Solche Vorschriften über Erhebung der Augen und Inclinationen gegen das Altarkreuz sind in den Generalrubriken auch gegeben für das gleichfalls inmitten des Altares zu betende Gloria und Credo, für das Munda cor meum und für das Placeat am Schlusse der Messe. Und so ergab sich denn sehr natürlich „*ad commoditatem celebrantis*" (C. R. 20. Dec. 1864) das Bedürfniß nach einem Buche oder einer Tafel, so in die Mitte des Altares gestellt werden und woraus der Celebrans wenigstens den kleinen Canon und vom großen mindestens die inclinato corpore über Hostie und Kelch zu sprechenden Consecrationsworte bequem lesen könnte. Diesem Bedürfnisse wurde Rechnung getragen durch den „*Canon episcopalis*" (Caerem. episc. I. 29. n. 2), dessen nur Bischöfe und andere Prälaten (in medio altaris) sich bedienen dürfen[1] und durch die beim heiligsten Opfer inmitten des Altares stehende Tafel, auf welche man bequemlichkeitshalber außer dem kleinen und dem Consecrations-Canon bald auch Gloria und Credo schrieb, deßgleichen das Munda cor meum, vielfach auch das Supplices te rogamus, die drei Orationen, welche der Communion vorausgehen, und das Placeat tibi sancta Trinitas. In Rücksicht darauf, daß den Hauptinhalt dieser Tafel Bestandtheile des großen und kleinen Canon bilden, hat man sie nicht unpassend „Canontafeln" genannt. Bei Karl Borromä, der sie in seiner bekannten Instructio vorschreibt und nach dessen Vorgang sodann noch in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts mehrere Synoden ihren Gebrauch anordneten, heißt sie *tabella secretorum*, welchen Namen sie auch in dem von Clemens VIII. (1604) revidirten Meßbuche führt, und zwar aus dem Grunde, weil die Gebete des kleinen und großen Canon *secreto* zu sprechen sind; wo auch Gloria und Credo u. dgl. auf ihr stehen, sind die Bezeichnungen „Secretentafel" sowohl als „Canontafel" nur apotiorisch. Gleich dem Meßbuche kennen auch noch die Synoden des 17. Jahrhunderts (vgl. z. B. Hartzh. VIII. 690. 909) nur die mittlere Canon-

[1] Mir ist kein solcher Canon episcopalis zu Gesicht gekommen, welcher über das 17. Jahrhundert hinaufreicht. Dieser Canon, der kein liturgisches Buch in sensu stricto und nicht officiell, wie das Meßbuch, herausgegeben ist, wurde durch Aufnahme auch der Präfationen, der praeparatio ad Missam, der gratiarum actio etc. immer umfänglicher.

tafel; die beiden anderen kamen — gleichfalls ad commoditatem celebrantis — lediglich auf dem Wege der Gewohnheit sehr allmählich in Gebrauch. Gavantus in seinem Thesaurus sacrorum rituum (1. editio 1628) bemerkt, zu größerer Bequemlichkeit bediene man sich einer tabella mit dem Johannisevangelium auf der Evangelienseite, und zu noch größerer Bequemlichkeit richten Einige (aliqui) eine weitere „tabellula" mit dem Psalm Lavabo auf der Epistelseite her. Einen erweiterten Sprachgebrauch einhaltend, hat man auch diese beiden Seitentafeln als Canontafeln bezeichnet.

Ihren Platz haben sie unmittelbar auf dem Altare (vor dem Altarkreuz und rechts und links von demselben zwischen den Leuchtern) oder auf der Leuchterstufe; die mittlere Canontafel vor die Tabernakelthüre zu stellen, so daß diese ganz oder theilweise verdeckt wird, geht nicht an, wie später (n. 5 b) gezeigt wird. Schon der hl. Karl Borromä hat bezüglich der mittleren Canontafel für seine Kirchenprovinz verordnet, daß sie nur während des heiligsten Opfers aufrecht auf dem Altare stehen, nach dessen Vollendung aber niedergelegt und unter dem Vesper- oder Altartuch (sub tela mappave) verborgen werden solle; das Gleiche hat dann natürlich auch mit den beiden später hinzugekommenen zu geschehen. Die Ritus-congregation erklärte (20. Dec. 1864), die „*tres* tabellae" seien, wenn das Allerheiligste zum vierzigstündigen Gebete oder aus einem andern Grunde ausgesetzt ist, vom Expositionsaltar ganz zu entfernen, wobei selbstverständlich vorausgesetzt wird, daß auf demselben durante expositione nicht celebrirt werde. Die Praxis, jeden Tag nach der heiligen Messe oder nach den heiligen Messen die Canontafeln vom Altare zu entfernen, resp. unter dem Vespertuch zu recondiren, kennt man bei uns zumeist nicht, und es besteht auch keine eigentliche Verpflichtung, sie einzuführen, so empfehlenswerth sie auch aus mancherlei inneren und äußeren Gründen sein mag, besonders dann, wenn man genöthigt ist, sie an den Tabernakel zu lehnen.

Einrichtung und künstlerische Ausstattung der Canontafeln betreffend empfehlen wir sehr zur Beachtung, was hierüber das neueste Prager Provinzialconcil (Coll. Lac. V. 532) vorschreibt: tabellae secretarum *modico* tantum sed utique *decenti ornamento* provideantur. Ceterum *textus* secretarum *pingui* praesertim *scriptura literisve* potius *majoribus* exhibeatur, *ut tabellae usui celebrantis commode serviant.* Um dem bezeichneten Zwecke zu dienen, wird die mittlere, dreicolumnige Tafel enthalten müssen: in der ersten Columne das Gloria und Credo (wenn thunlich mit Intonationen), dazwischen etwa auch das Munda cor meum, in der mittleren (füglich breiteren) und in der dritten Columne zweckmäßig vertheilt den kleinen Canon (die Oblationsgebete Suscipe, Offerimus, In spiritu humilitatis, Veni Sanctificator, Suscipe sancta Trinitas) und den Consecrationscanon, d. i. das Pridie quam pateretur und Simili modo, in welchem die wesentlichen Consecrationsworte eine besonders distinguirte Schrift haben sollten. In der dritten Columne der mittleren Tafel stehen vielfach (besonders bei den Franzosen) das Supplices te rogamus, Haec commixtio, dann die drei Orationen vor der Communion und das abschließende Placeat. Wenn die Tafel nicht groß werden darf, so wende man ja nicht etwa deßhalb eine kleine Schrift an, wodurch die ganze Tafel für den commodus celebrantis usus unbrauchbar würde, sondern lasse lieber das Supplices te rogamus, Haec commixtio und die drei auf die Communion vorbereitenden Orationen ganz weg, da sie ja unschwer aus dem Meßbuch gelesen werden können. Die Tafel auf der Evangelienseite enthält stets nur das Johannisevangelium, die auf der Epistelseite zumeist nur den Segen über das Wasser (Deus qui humanae) und den Psalm Lavabo. — Die artistische Ausstattung der Canontafeln sei bei aller Einfachheit doch würdig eines Ablegers vom Meßbuche, was sie in Wahrheit sind.

Hauptsache ist eine schöne lateinische (nur bei gothischen Altären etwa gothische), auch auf die Entfernung von 70—80 cm noch gut leserliche Schrift (Roth- und Schwarzdruck wie im Meßbuch) mit Initialen, die möglichst zum Stile des Altares passen. Es ist grundverkehrt, aus dem Grunde, um der Kunst oder Künstelei viel Platz einzuräumen, eine kleine Schrift zu wählen und so die Nebensache zur Hauptsache zu machen. Canontafeln mit der Hand auf Pergament geschrieben und mit farbigen Initialen auf Goldgrund geschmückt eignen sich ganz besonders für hohe Festtage. Wenigstens auf der mittleren Tafel eine figürliche Darstellung (Abendmahl = eucharistisches Opfer; oder Christus am Kreuze mit Maria und Johannes = Kreuzesopfer; oder das apokalyptische Lamm auf dem Throne = himmlisches Opfer) in Holzschnitt anzubringen, ist empfehlenswerth. Die Randeinfassung sei ohne Schnörkelei, möglichst einfach und einheitlich stilisirt. Für Metallaltäre sind stilgemäße Rahmen aus Metall schlechthin erforderlich, für andere Altäre eignen sich am besten entsprechend profilirte, durch Farbe und Gold belebte Rahmen aus Eichenholz, während solche aus gewöhnlichen Goldleisten oder gar aus schwarz polirtem Holze der Würde des Altares nicht angemessen erscheinen. Die Verglasung wird sich schwer entbehren lassen, und ob bei uns die neuestens viel empfohlene Form von Diptychen (für die Seitentafeln) und Triptychen (für die mittlere) jemals in weiteren Kreisen herrschend werde, ist mir sehr fraglich. Unter den neuesten Druckausgaben von Canontafeln sind die von Pustet in Regensburg (besonders von 1887) und die von Desclée und Lefebvre in Tournay (deren Schrift übrigens größer sein dürfte) sehr empfehlenswerth; vgl. des Näheren den einschlägigen gründlichen Artikel von Prof. Schrod im Archiv f. christl. Kunst Jahrg. 1884, S. 32 ff.; dazu S. 64 f.

d. Daß man schon im Mittelalter in manchen Kirchen dem Evangelienbuche (Evangelistarium) auf dem Lesepult des Ambo ein weiches Kissen (pulvinum vel pulvillum) unterlegte, welches der Subdiakon bei der Procession zur feierlichen Lesung des Evangeliums voraustrug, ersehen wir aus Sicard (Mitrale lib. III. c. 4), aus Innocenz III. (altar. myst. lib. II. c. 41) und aus Durand (Ration. IV. c. 24. n. 11); in diesem weichen Kissen erblickte man theils eine Mahnung an die Gläubigen, sie sollten der Predigt des Evangeliums ein weiches Herz entgegenbringen, theils ein Sinnbild der suavitas et dulcedo des Evangeliums, das dem Menschen Trost und Ruhe gewährt. — Das Meßbuch resp. Sacramentarium scheint man im frühen Mittelalter unmittelbar auf den Altar gelegt zu haben; aber schon von Durand (l. c. IV. c. 11. n. 9) erfahren wir, daß man bei der Opferfeier auch das Missale auf ein „pulvinar molle", und aus dem Ordo romanus XIV. (*Mabill.* pag. 301), daß man den liber Missalis auf einen *cussinus* (= Kissen, althochdeutsch chussin) legte, was nachmals ziemlich allgemeiner Brauch geworden ist; vom hl. Karl Borromä und von mehreren Synoden des 16. und 17. Jahrhunderts, deßgleichen vom Caeremoniale episcoporum (lib. I. c. 12. n. 15) und in den Generalrubriken des Meßbuches ist das Kissen (pulvinum, cussinus) für das Meßbuch (Altarkissen) ausdrücklich vorgeschrieben. Doch hatte man nachweislich schon im 14. und 15. Jahrhundert statt [1] des weniger bequemen Kissens vielfach schon ein kleines Pult (parvum pulpitum), das unter dem Namen parvum legile auch im Ceremoniale (nicht aber im Missale) neben dem Kissen erwähnt und als zulässig erklärt ist. Auch das neueste Prager Concil (Coll. Lac. V. 532) erwähnt zuerst des Kissens, fügt aber sofort bei: Quodsi celebranti *parvum pulpitum aptius inservire* videtur, non obstamus, optamus autem, ut talia pulpita polite confecta, fors panno quo-

[1] Karl Borromä gestattet für den Fall, daß der Celebrans schlecht sieht, ein hölzernes Untersatzbänkchen unter das Kissen zu legen.

que decenti ornata sint. Das Meßbuchkissen soll mit starker Wolle (also nicht weich) gepolstert, mit Seidenstoff (Caerem. episcop.; — nach dem Prager Concil „solido textu", also überhaupt mit starkem Zeug) überzogen, an den Ecken mit Quasten geziert sein und wo möglich („si fieri potest"; Prag.) die Farbe des Tagesofficiums haben. Bezüglich des Pultes sagt das Ceremoniale, es soll aus Silber (wie das an vielen Kathedralen der Fall ist) oder aus Holz, aber kunstschön (affabre) gearbeitet sein; Näheres hierüber vgl. bei Jakob und besonders bei Schmid (S. 437 f.), wo auch Muster für Meßpulte sich finden. Eine Decke in der liturgischen Farbe sollte wenigstens an Festtagen über dem Pulte liegen und würde wie zur Erhöhung der Feier, so zu größerer Schonung des Meßbuches dienen, zumal eine eigene Meßbuchhülle (integumentum Missalis), wie Karl Borromä eine solche vorschreibt, bei uns nicht in Gebrauch ist.

Das Meßbuch (Missale plenarium) selbst betreffend wurde schon S. 46 f. gezeigt, daß sein jetziger Inhalt noch im früheren Mittelalter in vier verschiedenen Büchern auseinanderlag, im Evangeliarium, Epistolarium, Graduale und Sacramentarium. Unter diesen Büchern wurden nachweislich schon seit dem vierten Jahrhundert ganz besonders der *Codex sancti Evangelii* ausgezeichnet, in welchem man das Testament Christi, ja Christum selber verehrte (durch Verbeugung vor dem Evangelienbuch, Beräuchern und Küssen desselben), weßhalb das Evangelienbuch (wie noch jetzt) auf den Altar gelegt wurde, wohin in alter Zeit sonst nichts gestellt oder gelegt werden durfte, und weßhalb der Codex Evangelii schon frühe auf's Prachtvollste ausgestattet, nicht selten mit Gold- oder Silberschrift auf purpurfarbiges Pergament geschrieben, mit Miniaturen geschmückt und in kostbare, mit Edelsteinen reich besetzte Buchdeckel aus Gold, Silber oder Elfenbein gelegt, nach Beendigung der liturgischen Lesung des Evangeliums in eine eigene, gleichfalls reich ausgestattete capsa (Ordo rom. I. n. 11) eingeschlossen wurde[1]. Mit ähnlicher Sorgfalt und Pracht wurden auch die Sacramentarien (*Georgi* l. c. CLVII sqq.) und nachmals in der Periode romanischer und gothischer Kunst die handschriftlichen Missalia plenaria ausgestattet; auch die ältesten gedruckten Missalien (mit gothischer Schrift, farbigem Bilder- und Ornamentenschmuck, Canon noch auf Pergament) geben wie durch ihre typographische und artistische Ausstattung, so auch durch ihre ehrwürdigen und soliden Einbände männiglich Zeugniß davon, wie sehr man damals noch von der Ueberzeugung durchdrungen war, das Meßbuch sei um seines heiligen Inhaltes und seiner heiligen Bestimmung willen ein heiliges Buch. Erst in der Spätrenaissance und im Rococo verloren die Meßbücher rücksichtlich ihrer typographischen und artistischen Ausstattung immer mehr das Gepräge des Heiligthums und der gottesdienstlichen Würde; die Bilder in denselben sind nicht selten eher anstößig als erbaulich, die Initialen ohne allen Kunstwerth, die Einbände so zopfig und geistlos als möglich. Wohl ist man in neuerer Zeit wieder mehr zur Einsicht gekommen, daß alle liturgischen Bücher (Brevier, Rituale, Manuale, Lectionarium, Graduale, Antiphonarium)[2], ganz besonders aber die Meßbücher in Rücksicht auf ihre typographische und artistische Ausstattung, sowie bezüglich des Einbandes sich von profanen Büchern augenfällig unterscheiden, das Gepräge des Heiligthums an sich tragen sollen; und es verdienen die Missalien von Reiß (in Wien), Pustet, aus der Johannesdruckerei in

[1] Vgl. hierüber des Näheren *Georgi*, de liturg. rom. Pontif. tom. II. pag. CXXIX sqq. und *Catalani*, de codice s. Evangelii pag. 179 sqq.

[2] Auch das Buch, aus welchem man dem Volke von der Kanzel oder vom Altare aus die Perikopen in lingua vulgari vorliest, hat gewissermaßen den Charakter eines liturgischen Buches, wie ja gleich der Predigt auch diese Perikopenlesung *intra Missarum solemnia* stattfindet resp. stattfinden sollte.

Tournay u. s. w. gewiß alle Anerkennung; allein gleichwohl ist die folgende Mahnung Jakobs (§ 48, n. 4) noch nicht überflüssig geworden: „Man drücke doch die liturgischen Bücher nicht herab zur Gattung der gewöhnlichen, den Büchermarkt jetzt überschwemmenden Gattungen. Man fordere für den Altar Bücher aus Papier, das, sei es nun durch die Hand oder die Maschine, aus Linnen- und Hanffasern, ohne Beimengung von Surrogaten und ohne chemische Bleiche bereitet worden. Die Lettern sollten (in Roth- und Schwarzdruck) groß und deutlich, nicht zu scharf, nicht zu eng gestellt, die Initialen von edler Form und unterschieden von jenen sein, wie sie jetzt auch in profanen Druckwerken sich finden. Was die Einbände betrifft, so nehme man die des 15. und 16. Jahrhunderts zum Muster, zumal die Lederstempel, Beschläge und Schließen in jedem Stile gefertigt werden können." Beispiele solcher Stempel finden sich im „Kirchenschmuck" Jahrg. 1861, 1863, 1868; von Beschlägen Jahrg. 1860 u. 1864. Der Celebrans ist sichtbarer Stellvertreter Desjenigen, von dem es (Offbg. 3, 7) heißt: „*claudit, et nemo aperit*", darum soll das Meßbuch schon aus symbolischen, aber nicht weniger aus Nützlichkeitsrücksichten (vgl. darüber meinen Artikel im Augsb. Pastoralbl. 1861, S. 345 f.) stilgerechte Schließen haben, mit denen dann aber auch wirklich nach jeder Messe das Buch geschlossen werden muß, was man nicht selten unterläßt. — Ueber die Missalbänder aus Seide in den liturgischen Farben und über die beste Art, sie anzubringen, um deren Verschränkung und Zusammenknäuelung zu verhüten, vgl. Archiv f. christl. Kunst Jahrg. 1885, S. 73 f.

e. Schon im jüdischen Tempel befanden sich in der Nähe des Brandopferaltares marmorne Tische für die verschiedenen Opfergeräthe (Ezech. 40, 42; Mischna Middoth III, 5; V, 2. Tamid III, 15). Auch für die christliche Opferfeier mußte sich bald das Bedürfniß nach einem Rüsttische in der Nähe des Altares ergeben, wie wir denn auch schon in der Liturgie des hl. Chrysostomus (*Goar* edit. Venet. pag. 57) auf der Nordseite des Altares der bei den Griechen noch jetzt so genannten πρόθεσις begegnen, einem mit Tüchern bedeckten Tische, auf welchem Kelch, Discus, Aster und Lanze sich befinden und das Opfermaterial für den Opferact hergerichtet wird (Proskomidie). Auch das in den römischen Ordines (I. 15; II. 9) erwähnte *Oblationarium* war ein in der Nähe des Altares befindlicher Tisch, der bei den mittelalterlichen Schriftstellern auch unter dem Namen „mensa propositionis" (*Martene*, de antiq. eccl. rit. lib. I. art. 4. c. 12. Ordo XXII) vorkommt oder kurzweg mensa heißt (*Durand* I. c. 2. n. 8). Die Generalrubriken (tit. XX) verlangen (für die Privatmesse) eine „*parva mensa*" auf der Epistelseite des Altares, damit auf dieselbe, sofern nicht für diesen Zweck eine fensterartige (fenestella) resp. kästchenartige (armariolum) Vertiefung in der Mauer angebracht ist, der Teller mit Kännchen und Handtuch gestellt und das Birret des Celebrans gelegt werden kann; denn auf den Altar selber dürfen die genannten Dinge nicht gestellt resp. gelegt werden[1]. Auch dieses kleine Tischchen, wie es für jeden Nebenaltar erforderlich ist, sollte von einem profanen Aufwartetischchen sich unterscheiden und jedenfalls nicht aus einem bloßen Brettchen bestehen, das an der Mauer oder gar an der Seitenwand des Altarstipes befestigt ist; am zweckmäßigsten sind die in älteren Kirchen gewöhnlich vorkommenden, auch von Karl Borromä empfohlenen Mauernischen (fenestollae), in welchen sich häufig außer dem Raum für Kännchen u. s. w. auch die Altar-

[1] Auch während des Oblationsactes selber dürfen Teller und Kännchen nicht auf den Altar gestellt, noch weniger vom Offertorium an bis nach der Communion auf demselben stehen gelassen werden; das Manutergium hat, wenn nur ein Akolyth (Ministrant) da ist, derselbe auf seinen linken Arm zu legen, von wo es der Celebrans beim Lavabo bequem nehmen kann.

Piscin, resp. die Mündung einer durch die Mauer hinabgeführten Röhre für den Ablauf des Lavabowassers befand. Der Rüsttisch für den Hochaltar, auf welchem feierliche Messen celebrirt werden, muß dem Bedürfnisse entsprechend größer sein und führt im Meßbuch den Namen *credentia* (Rit. celebr. VI. 7; VII. 9), im Ceremoniale (lib. I. c. 12. n. 19) heißt er *abacus* (von ἄβαξ), auch mensa vel credentia. Er soll sich nach Angabe des Ceremoniale (l. c.) und des Missale (l. c. VII. 9) auf der Epistelseite befinden, muß für das Pontificalamt, sofern bei demselben nicht, wie oben angedeutet, ein zweiter Tisch in Gebrauch ist, größer sein als für andere Hochämter (Caerem. episc. l. c. n. 22), soll auf allen Seiten usque ad terram mit reinem Linnen bedeckt sein und sollen auf demselben zwei Leuchter (aber kein Crucifix; in die Mitte kommt der Kelch) stehen. An der Vorderseite statt des Linnen einen Seidenstoff in der Tagesfarbe antependienartig zu verwenden, ist gewiß zulässig; hat der Credenztisch eine schöne Holz- oder Metallverkleidung, so muß er wenigstens oben und an den Seiten einige Finger breit auch abwärts mit Linnen bedeckt sein. Wo die räumlichen Verhältnisse es nicht gestatten, auf der Epistelseite, weil dort auch der Priester und die Leviten ihre Sitze haben, den Credenztisch aufzustellen, wird man ihn so anbringen, „prout melius fieri poterit", d. i. in der Regel auf der Evangelienseite.

f. Der *„parva campanula"*, welche von den Generalrubriken als Altargeräth erwähnt wird, begegnen wir seit der im 12. und 13. Jahrhundert allmählich erfolgten Einführung der Elevation unmittelbar nach vollzogener Consecration. Mit diesem Glöcklein wird den in der Kirche versammelten Gläubigen (den auswärts befindlichen ward schon im 13. Jahrhundert vom Thurm ein Glockenzeichen gegeben; Synod. Colon. 1287) der Moment bezeichnet, in welchem sie kniefällig das emporgehobene Sacrament anbeten sollen; diesen Zweck der pulsatio *squillae* (wovon skellen, schellen und Schelle; „tintinnabulum minimum") bei der Elevation gibt schon Durand an (IV. c. 41 in fine; cf. I. c. 4. n. 11). In größeren Kirchen bediente und bedient man sich für diesen Zweck einer etwas größeren Wandglocke; früherhin stand vielfach das sogenannte Glockenrad (Abbildungen bei Schmid S. 308) in Gebrauch, in welchem mehrere kleine Glöckchen im Kreise angebracht waren, wie man jetzt in den Handklinseln mehrere harmonisch gestimmte Glöcklein in stilgerechtem Gestell miteinander vereinigt. Bezüglich der Handklinseln schreibt das Kölner Provinzialconcil (1860) vor: cymbala vel tintinnabula gestatoria *dignioris* formae sint, quam illa, quae usui profano passim inserviunt (Coll. Lacens. V. 538)[1]. Auch bei Provisurgängen (*Durand* IV. c. 41), ebenso beim sacramentalen Segen mahnt das Glöcklein zur Adoration des Allerheiligsten; beim Sanctus, als dem feierlichen Trisagion, will sein Klang die Gläubigen zunächst mahnen, sich mit dem Celebrans in Ehrfurcht vor dem dreieinigen Gotte anbetend zu beugen, hat er aber wohl zugleich noch die Bestimmung, als *signum laetitiae* die Feier des heiligen und freudigen Augenblickes zu erhöhen, was auch vom Klinseln beim Gloria und Tedeum gilt. Die ictus campanulae beim Domine non sum dignus sind nicht vorgeschrieben, aber gestattet; sie mahnen die Gläubigen zu demuths- und vertrauensvoller Vorbereitung auf die (geistliche) Communion.

4. Außer den wesentlichen Einrichtungsgegenständen (Kreuz, Leuchter, Canontafel, Meßkissen oder Meßpult) dürfen uraltem Herkommen gemäß (vgl. S. 320—321) auf den Altar, wenn nicht etwa das Allerheiligste auf dem-

[1] Das Gleiche gilt von der etwas größeren, am Ausgang aus der Sacristei angebrachten Glocke, die in einem schönen, stilgerechten Gestell aus Schmiedeisen hängen soll. (Muster im „Kirchenschmuck" Bd. XVII.)

selben ausgesetzt ist, auch Heiligenreliquien (in Monstranzen, kleineren Schreinen u. dgl.) gestellt werden, deßgleichen Bilder von Heiligen (in Sculptur oder auch gemalt) und sogar Blumen. Im Ritus celebrandi des Meßbuches (IV. n. 5) ist in den Vorschriften über die Altarincensation ausdrücklich der Fall vorgesehen: Si fuerint in altari *reliquiae* seu *imagines Sanctorum*, und im Ceremoniale für die Bischöfe (I. c. 12. n. 12) lesen wir: Si haberentur aliquae *reliquiae* aut tabernacula cum Sanctorum reliquiis vel *imagines* argenteae seu ex alia materia, staturae competentis, a lateribus crucis (in altari positi) congrue exponi possent; quae quidem sacrae reliquiae et imagines cum sex tantum candelabra super altari erunt, disponi poterunt alternatim inter ipsa candelabra, dummodo ipsa altaris dispositio et longitudo id patiatur. Sed et vascula cum *flosculis frondibusque odoriferis* seu *serico* contextis studiose ornata adhiberi poterunt. Was noch speciell die Heiligenbilder betrifft, so haben Synoden und Ritusсongregation (27. Aug. 1836) darauf gedrungen, daß auf resp. über dem Altar wenigstens das Bild jenes Heiligen sich befinde, auf dessen Name der Altar eingeweiht wurde; außer diesem auch noch andere aufzustellen, wird in obigem Decret ausdrücklich gestattet. Ist es erlaubt, Heiligenbilder u. s. w. unmittelbar auf den Altar zu stellen, dann um so mehr, sie in einem auf dem Altar stehenden Ueberbau (Retable, Schrein) unterzubringen.

a. Es ist zunächst klar, daß nach der Auffassung des Ceremoniale Reliquien und Heiligenbilder, auf den Altar gestellt, zu dessen größerem Schmucke dienen sollen[1]. Von diesem Gesichtspunkt war man ohne Zweifel auch im Mittelalter ausgegangen, als man nicht bloß vorübergehend Reliquien oder Heiligenbilder auf den Altar stellte, sondern fixe Retablen oder Schreine als Ueber- oder Hinterbau auf den Altären errichtete und in diesen Altaraufsätzen Reliquien oder Bilder oder beides zumal anbrachte. Aber nicht bloß schmücken sollten und sollen Reliquien und Heiligenbilder den Altar, sondern auch belehrend und erbauend auf die Gläubigen wirken. Unter den Heiligenbildern räumte man den ersten Platz auf dem Altare stets dem Bilde desjenigen Heiligen ein, auf dessen Namen (titulus), zu dessen Ehre er geweiht war; schon im Jahre 1310 schrieb eine Trierer Synode vor: ut in unaquaque ecclesia ante vel post, vel *super* altare sit imago vel sculptura vel scriptura, vel pictura expresse designans et cuilibet intuenti manifestans, *in cujus Sancti meritum et honorem sit ipsum altare constructum* (*Hartzh.* IV. 142). Am Hauptbild des Altares sollten und sollen die Gläubigen allererst erkennen, welchem Heiligen der Altar geweiht sei und wessen Gedächtniß sie an demselben besonders ehren sollen; sie sollten aber auch an die tiefinnere Beziehung des Heiligen zum Opfer in wirksamer Weise ge-

[1] Daher müssen sie bei Trauerämtern beseitigt werden (Caerem. episc. II. c. 11. n. 1), vorausgesetzt, daß sie nicht einer Retable oder einem Hochbau eingegliedert sind, in welchem Falle sie wenigstens zur Zeit der speciellen Trauer über Jesu Leiden (Passionszeit) verhüllt werden sollten. Wiewohl die Heiligenbilder zum Schmucke des Altares gehören, sollen sie (sofern nicht gegentheilige Gewohnheit rechtskräftig geworden) nach der Instructio Clementina zur Zeit des vierzigstündigen Gebetes (nicht auch bei anderen Expositionen) verhüllt werden und zwar aus dem Grunde, damit alle Andacht ausschließlich auf das heiligste Sacrament gerichtet sei. Die (beweglichen) Heiligenreliquien sind aus dem gleichen Grunde bei allen feierlichen Expositionen vom Altare ganz zu entfernen (vgl. oben S. 321), weßhalb das Anbringen von Reliquienschreinen auf dem Sacramentsaltar sich nicht empfiehlt.

mahnt werden. Was nämlich die Heiligen, deren Reliquien oder Bilder auf dem Altare oder über dem Altare stehen, vor Gott groß und in den Augen der Gläubigen verehrungswürdig macht, das verdanken sie dem auf dem Altare sich stets erneuernden einen Opfer Christi, in welches sie lebensvoll eingingen, weßhalb sie so recht als die duftigsten Blüthen, die aus dem Opfer des Altares emporsproßten, als süßer Opferduft, der vom Altare aufsteigt, und zugleich als eine stetige und concrete Mahnung an die Gläubigen erscheinen, daß auch sie lebensvoll in das über dem Altare geheimnißvoll fortdauernde Kreuzesopfer eingehen sollen, um gleich den Heiligen, deren Reliquien und Bilder über dem Altare sich erheben, ein zum Himmel sich erhebender Opferwohlgeruch vor dem Herrn zu werden (II Kor. 2, 14. 15). Um sodann nicht bloß die Wirkungen des Opfers, sondern auch dessen Wesen durch Bildwerke am Altare in etwas darzustellen, bildete man, wie schon oben (S. 764 f.) gezeigt wurde, an den Altären vielfach auch Thatsachen aus dem Leben, besonders gern aus dem Leiden des Herrn ab, da ja im Leben, Leiden und Sterben des Herrn sich das opus redemtionis vollzog, dessen geheimnißvolle Erneuerung das eucharistische Opfer ist.

b. Von den angedeuteten Gesichtspunkten, welche durch die kirchlichen Verordnungen sowohl als besonders durch die Geschichte des Altarbaues nahe gelegt sind, wird man beim Neubau von Altären mit Bildwerk (in Sculptur oder Malerei oder beiden zumal) jederzeit auszugehen haben, mögen nun diese Altäre Retablealtäre oder solche mit Hochbau sein. Wegen des inneren Zusammenhanges, in welchem dem Gesagten zufolge Reliquien und Bilder mit der Idee des Opfers (dessen Wesen und Wirkungen) stehen, sollen die sie umschließenden Aufsätze, mögen dieselben die Form von Retabeln, Schreinen oder eine andere Form haben, stets auf dem Altare, auf dessen gehörig tiefer Mensa, oder — sofern diese nicht den ganzen Stipes deckt — wenigstens unmittelbar an der Mensa, aber noch auf dem Stipes, keinenfalls aber hinter dem Altare und getrennt von ihm stehen. Weil nur Schmuck des eigentlichen Altares und sozusagen nur belehrender und erbaulicher Commentar für dessen Bedeutung als Opferstätte darf alsdann der Altaraufsatz den Altar selber nicht in Schatten stellen und erdrücken, sondern es sollte letzterer allzeit so gestaltet und ausgestattet sein, daß er augenfällig als die Hauptsache, der Aufsatz nur als Accessorium erscheint; der Aufsatz soll darum nicht gleich den Renaissance-Altären zu gewaltiger Höhe sich erheben und am allerwenigsten den Eindruck eines Kolosses machen. Ist der Aufsatz des Hochaltares von bescheidener Höhe, dann kann auch der Tabernakel gehörig zur Geltung kommen. Am sichersten ist der Gefahr, den eigentlichen Altar als Nebensache erscheinen zu lassen, vorgebeugt bei Ciborienaltären ohne allen Bilderaufsatz, wie sie während der Basilikenperiode in allgemeinem Gebrauch waren, oder doch nur mit einem niedrig gehaltenen Aufsatz und mit Malereien an der Wand. Es ist zu wünschen, daß die Erbauung von stilgerechten, kunstschönen Ciborien namentlich über den Hochaltären allmählich wieder mehr in Aufnahme komme und zwar nicht bloß, weil sie dem ganzen Altare einen Schutz gewähren, sondern hauptsächlich, weil sie denselben augenfällig als das Gezelt, als den Thron des Gottmenschen, als das Allerheiligste des neuen Bundes charakterisiren (vgl. S. 760). Nach der Vorschrift des Ceremoniale (I. c. 12. n. 13) soll über dem Hochaltar wenigstens der Kathedralkirchen, sofern er nicht Ciborienaltar ist, an Festtagen ein großer (den Altar und dessen Stufen bedeckender) Baldachin aus Zeug (von der Farbe des Tages) angebracht sein[1]; und wie dasselbe Ceremoniale

[1] Ein solcher Baldachin ist für den Hochaltar der Kathedralen vorgeschrieben („appendatur“), obschon derselbe niemals Sacramentsaltar ist; über den Sacramentsaltären sollte überall ein Baldachin sein, um speciell den auf ihnen befindlichen Taber-

(I. c. 13. n. 3) andeutet, darf der bischöfliche Thron nur unter der Voraussetzung einen Baldachin haben, daß auch der Hochaltar einen solchen und zwar einen kostbareren habe. An und resp. über den gothischen und Renaissance-Hochaltären läßt sich aber nicht wohl ein Baldachin anbringen, gleichwohl aber hat überall der bischöfliche Thron seinen Baldachin; diese Incongruenz ist durch den Ciborienaltar abgeschnitten. Praktische Winke für den Neubau von Ciborien-, Retable- und Flügelaltären, sowie für etwas höhere Altaraufsätze ohne Flügel geben Schmid (S. 388 ff.), Jakob (§ 39) und Heckner (§ 70—73), auf die wir Kürze halber verweisen müssen. Selbstverständlich soll der Altar nach seinem Gesammtcharakter sowohl als in seinen Detailformen dem Stile der betreffenden Kirche entsprechen. Noch glauben wir erwähnen zu sollen, daß bei freistehenden Hochaltären jederzeit auch die Rückseite des Altaraufsatzes gut und schön mit Brettern zu verschalen sei; diese Rückwand sollte füglich auch bemalt, wenigstens schön angestrichen und könnte benützt werden, den Tag der Altarconsecration und den Namen des Consecrators, vielleicht auch die Reliquien zu verzeichnen, die in's Sepulchrum gelegt wurden.

c. Nach dem Zusammenhang der oben angeführten Stelle des Ceremoniale (I. c. 12. n. 12) kann es keinem Zweifel unterliegen, daß Zweige und Blumen (natürliche oder künstliche) gleich den Reliquien und Bildern auch unmittelbar auf den Altar gestellt werden dürfen; um so mehr muß es erlaubt sein, sie zum Schmucke des Altares auf die Leuchterstufe (zwischen die Leuchter) oder rechts und links neben den Altar oder in dessen Hintergrund zu stellen, vorausgesetzt, daß sich dadurch kein Hemmniß für die liturgischen Functionen ergibt. Verboten aber ist es, Blumen vor die Tabernakelthüre oder auf den Tabernakel selber zu stellen (C. R. 22. Jan. 1701; 3. April. 1821; 12. Mart. 1836; 6. Sept. 1845); dagegen brauchen sie nicht gleich den Reliquien und Heiligenbildern vom Altare entfernt zu werden, wenn das Allerheiligste ausgesetzt ist, da sie lediglich zum Schmucke, nicht als Gegenstände der Verehrung Seitens der Gläubigen auf dem Altare stehen und darum nicht zu besorgen steht, durch ihre Anwesenheit könnte dem Kultus des Allerheiligsten ein Abbruch geschehen.

Wohl läßt sich der Brauch, die Altäre mit Zweigen und Blumen zu schmücken, geschichtlich kaum über das spätere Mittelalter hinauf mit Sicherheit verfolgen, ist aber entschieden ein löblicher; einmal weil durch schöne Blumen (und seien es auch nur künstliche aus Seide) der Schmuck des Altares erhöht wird; sodann weil die lebenden Blumen und das grünende Gezweig am Altare gewissermaßen als Repräsentanten der gesammten, dem Fluch der Sünde verfallenen unfreien Creatur erscheinen, die sich unbewußt nach Erlösung sehnt (Röm. 8, 19) und vom Altare aus in den verschiedenen, ehedem der Meßliturgie eingegliederten Realbenedictionen Segen und Weihe empfängt, wofür sie eine Art von Dankestribut leistet, indem auch sie zum Schmuck der Opferstätte beiträgt, zu welchem sie besonders am Frohnleichnamstag (in Maien, Kränzen u. s. w.) sich sozusagen herzudrängt. Dazu kommt, daß die lebenden Blumen am Altare in der Regel auch einen Wohlgeruch ausathmen, der geeignet ist, den odor suavitatis zu sinnbilden, der vom Opfer des Gottmenschen vor Gott emporsteigt und der auch dem subjectiven Opfer der Gläubigen nicht fehlen soll. Nur sorge man durch entsprechende Auswahl der Blumen, daß ihr Wohlgeruch nicht zu stark und in Folge dessen für den Celebrans und die Gläubigen belästigend sei. Daß bei künstlichen Blumen die erwähnte repräsentative, deßgleichen die im Duft gelegene symbolische Bedeutung wegfällt, ist klar, und das Prager Concil von 1860 hat daher erklärt,

---

nakel als Thron des Königs der Herrlichkeit zu charakterisiren (vgl. S. 762); das Altarciborium ist daher für Tabernakelaltäre besonders geeignet.

daß den künstlichen Blumen natürliche vorzuziehen seien: flores horti frondesque odoriferae melius convenire videntur (Coll. Lac. V. 532). Sehr löblich ist es, wenn Jahr aus Jahr ein von den Gläubigen, z. B. durch Vereine oder wie immer für lebende Blumen zum Altarschmuck gesorgt wird, denn es erscheinen dann die Blumen auch noch als eine Art Opfergabe auf den Altar des Herrn. Nur muß man sorgen, daß durch lebende Blumen, zumal durch Topfpflanzen, der Altar und seine Geräthe in keiner Weise beschmutzt oder anderweitig beschädigt werden und daß in Folge langen Stehenlassens derselben statt des odor suavitatis et vitae nicht ein odor mortis vom Altare sich verbreite. Künstliche Blumen als „den Schein des Lebens heuchelnd" principiell vom Altare auszuschließen, haben wir kein Recht; wenigstens solche aus Seide (freilich nicht auch die ganz unnatürlichen aus Blech, Zink, Leder, Papier u. dgl.) sind durch das Ceremoniale ausdrücklich approbirt; übrigens kosten sie viel Geld und werden in kurzer Zeit unbrauchbar; daher möglichst lebende Pflanzen und Blumen zum Altare, für die Winterszeit getrocknete! Behufs leichter Realisirung dieses Wunsches verweisen wir auf Reiners, „die Pflanzen als Symbol und Schmuck im Heiligthum" (Manz, 1886), und auf drei Schriften des Pfarrers Arnold Rütter: „die Pflanzenwelt als Schmuck des Heiligthums und Fronleichnamsfestes" (Pustet, 2. Aufl.); „die besten Altarblumen im Topf" (2. Aufl.); „die besten Altarblumen im Garten" (1. Aufl. 1886); in letzter Schrift handelt der Verfasser auch von den Vasen für den Blumenschmuck des Altares, die selbstverständlich keinen profanen, sondern einen kirchlichen Typus haben sollten, worüber Näheres im Frankfurter Anzeiger für d. kathol. Geistl. Deutschlands, Jahrg. 1886, Nr. 15 u. 17.

5. Den Altar, auf welchem das Sacrament κατ' ἐξοχήν, nämlich die heiligste Eucharistie, als Lebensspeise und Object der Anbetung für die Gesunden, ferner als Wegzehrung für die Kranken und Sterbenden de jure vel vi privilegii aufbewahrt wird (vgl. S. 730), nennt man gewöhnlich „Sacramentsaltar"; weil auf diesem Altare das Gezelt steht, in welchem der verherrlichte Gottmensch Tag und Nacht inmitten der Menschenkinder wohnt, und von welchem so recht gilt: ecce *tabernaculum* Dei cum hominibus (Apocal. 21, 3), so bezeichnet man diesen Altar auch als Tabernakelaltar. Wie früher des Näheren gezeigt wurde (S. 761, 763 u. 764), hat man die Eucharistie keineswegs immer und überall auf dem Altare aufbewahrt, wiewohl wegen der Zusammengehörigkeit von Opfer und Opfermahl als passendster Ort zur Aufbewahrung und Spendung der Opferspeise die Stätte des Opfers, d. i. der Altar erscheint. Es ist daher in hohem Grade entsprechend, daß nach jetzigem liturgischem Rechte die heiligste Eucharistie nur mehr auf dem Altare (vgl. S. 767), in der Regel auf dem Hauptaltar, aufbewahrt werden darf. Auch darf in einer und derselben Kirche das heiligste Sacrament regelmäßig nur auf einem einzigen Altar aufbewahrt werden (Congreg. episc. 13. Oct. 1620)[1], und dieser soll durch reichere Ausstattung sich von jenen Altären unterscheiden, auf welchen bloß Reliquien oder Bilder von Heiligen sich befinden (C. R. 7. Dec. 1630; Caerem. episc. I. c. 12. n. 16). Der Tabernakel selber soll auf dem Altare fix (nicht ein bloßer Tragtabernakel), soll in schönen Formen (*ornatum;*

[1] Dadurch ist ein zweiter Tabernakel auf einem anderen Altare zum Zwecke bloß vorübergehender Aufbewahrung, z. B. Triduo mortis Christi und behufs der Communionspendung während des vierzigstündigen Gebetes, nicht ausgeschlossen.

Rit. rom.; — *affabre;* Caerem. episc. et Regul. 13. Jul. 1649) aus trockenem Holze[1] oder aus Metall verfertigt, innen mit weißem Seidenstoff ausgekleidet oder vergoldet, außen mit einem Vorhang (conopeum) versehen und groß genug sein, um die zur Aufbewahrung der heiligsten Eucharistie bestimmten Gefäße aufzunehmen. In diesem Tabernakel (*intra* limites tabernaculi) findet auch die (bei uns übrigens nicht übliche) private Exposition des Allerheiligsten im Ciborium oder in verhüllter Monstranz in der Art statt, daß einfach der Tabernakel geöffnet, das Sanctissimum aber nicht herausgenommen und kein Segen ertheilt wird; für die öffentliche Aussetzung dagegen in unverhüllter Monstranz ist ein eigener, mit Baldachin ausgestatteter Thronus nothwendig, der gewöhnlich über dem Tabernakel, wenigstens auf oder über einem Altare, seinen vorgeschriebenen Platz hat. Den Tabernakel zu benediciren, ist ein uralter Brauch[2], aber nicht vorgeschrieben. Das Segnungsformular, welches im Pontificale und im Rituale romanum unter dem Titel benedictio *tabernaculi* seu *vasculi* pro Ss. Eucharistia asservanda steht, scheint nicht zunächst für einen Tabernakel in unserem Sinne des Wortes, sondern für ein Ciborium bestimmt zu sein, paßt aber, wenn man in der Oration tabernaculum statt vasculum setzt, auch für die Segnung eines Tabernakels.

a. Durch den Wortlaut des Ceremoniale (I. c. 12. n. 8) wäre die Aufbewahrung der Eucharistie an einem andern Orte („seu alium locum" — „vel loco ornatissimo") als auf dem Altare nicht schlechthin ausgeschlossen; nach Vorschrift des römischen Rituale aber (de ss. Euch. Sacramento) soll das heiligste Sacrament nur auf einem Altar, dem Hochaltar oder einem andern (in altari majori vel in alio), aufbewahrt werden. Die Congregation der Bischöfe (*Mühlb.* III. 2. pag. 362) hat wiederholt entschieden, daß in Pfarr- und Regularkirchen der Sacramentstabernakel sich regelmäßig auf dem Hochaltar (in altari majori tanquam digniori), dagegen in Kathedralkirchen auf dem Altar einer reich geschmückten Nebenkapelle befinden solle propter functiones pontificias, quae fiunt versis ad altare renibus[3]; und da man vereinzelt bis in die neueste Zeit hinein die Eucharistie noch getrennt vom Altar in den sogenannten Sacramentshäusern aufbewahrte, hat die Rituscongregation am 21. August 1863 erklärt: quod attinet ad *custodiam* Ss. Sacramenti, Sanctitatis suae nomine C. R. *omnino prohibet* illud alio in loco servari, praeter quam in tabernaculo *in medio altaris* posito. Hiernach darf der Tabernakel nicht etwa auf einem Hinterbau des Altares, sondern muß auf der Mensa, und sofern diese nicht den ganzen Stipes deckt, wenigstens noch auf dem Stipes stehen, darf aber die zur Opferfeier erforderliche Tiefe der Mensa (mindestens 60 cm) nicht verengen.

b. Was nun den Tabernakel selber betrifft, so sollte er als Aufbewahrungsstätte des heiligsten Sacramentes selbstverständlich wenigstens so viel Raum bieten, daß in ihm das gewöhnliche Ciborium, ferner — wo ein solches

[1] Der hl. Karl Borromä mißräth Eichen- und Nußbaumholz, weil dieselben leichter Feuchtigkeit an sich ziehen, empfiehlt dagegen besonders Pappeln- und Weidenholz.

[2] Siehe die Belege bei *Catalani*, comment. in Pontif. roman. tom. II. p. 310 sqq.

[3] Hat der Bischof auf einem Sacramentsaltare Pontificalhandlungen zu vollziehen, z. B. heilige Weihen zu ertheilen (wobei er öfters auf dem Suppedaneum sitzen und dem Altar den Rücken kehren muß), so ist vorher das Sanctissimum vom Altare zu entfernen (Caerem. episc. l. c. n. 8). Wohl auch mit Rücksicht auf das Chorgebet hat an Kathedralen der Tabernakel seinen Platz nicht im Chor, sondern in einer Nebenkapelle.

vorhanden ist — das Krankenciborium, außerdem ein Gefäß für die als Vorrath consecrirten kleinen Hostien (Consecrationspyxis) und eine Custodia für die consecrirte hostia major auf dem untergelegten Corporale Platz haben; Anderes, z. B. Kreuzpartikel, Oelgefäße u. dgl., in den Tabernakel zu stellen, ist ausdrücklich verboten. In Beziehung auf seine Ausstattung hat die Congregation der Bischöfe (26. Oct. 1575) verordnet: tabernaculum regulariter debet esse *ligneum*, extra deauratum, intus vero aliquo *panno albo serico* decenter contectum. Auf gestellte Anfrage, ob das Innere des Tabernakels nothwendig mit weißem Seidenstoff[1] ausgekleidet sein müsse, hat die Rituscongregation (16. Mai 1871) erklärt, wo dieß nicht herkömmlich sei, reiche es hin, das Innere des Tabernakels zu vergolden. Sehr eingehende Vorschriften hat das neueste Prager Concil über den Tabernakel als „locus mirificae habitationis Dei, thronus gratiae et increatae Sapientiae sedes“ erlassen und im Anschluß an das Prager Concil von 1605 verordnet: tabernaculum si e laminis *argenteis* aut *aeneis* inauratis (Metalltabernakel) aliave ratione elegantius haberi non potest, saltem e tabulis sectilibus, quae humiditatem non gignant, *polite tamen elaboratis* et religiosarum imaginum (anbetende Engel, eucharistische Symbole) *sculptura ornatis et inauratis* decenti amplitudine construatur; daß die bleibende Wohnstätte des Gottmenschen nicht ein niederes, armseliges, schmuckloses Kästchen sein dürfe, das unter dem über ihm befindlichen fixen Expositionsthron oder gar in der Altarpredella sozusagen verschwindet, daß sie vielmehr geräumig und schön ausgestattet sein sollte, ist hiernach selbstverständlich. Sodann soll der Tabernakel, mag er aus Metall oder Holz gebaut sein, den architektonischen Stil der betreffenden Kirche, resp. des Altares haben, auf dem er steht, und soll der Retable oder dem Hochbau, welcher etwa auf dem Altare sich erhebt, architektonisch ein- oder doch angegliedert sein, bekanntlich ein schwieriges Problem, bei dessen Lösung allererst die kirchlichen Vorschriften über den cultus eucharisticus berücksichtigt werden sollten.

Der Tabernakel muß fest verschließbar sein (fidis clavibus obseretur; Caerem. episc.)[2], und der (messingene) Schlüssel, welcher nach Vorschrift mehrerer Synoden vergoldet, mit einer (Gold- oder Seiden-) Schnur versehen und nicht mit anderen Schlüsseln zusammengebunden sein sollte, darf niemals in Laienhänden sich befinden, wie von der Congregatio Concilii und verschiedenen Synoden wiederholt erklärt wurde; claves tabernaculi, quas *duas* habere consultum est, *parochus vel ejus cooperator* custodiat (Conc. Vienn. 1858). Aus ästhetischen Rücksichten und zur Ermöglichung würdiger Aussetzung des Ciboriums im Tabernakel sollte dieser eine Doppelthüre haben, an deren Flügeln (außen und für den Zweck der Exposition auch innen) anbetende Engel angebracht werden können; Schiebthüren sind nicht zu empfehlen. Vor die Tabernakelthüre darf wohl das Altarkreuz (vgl. S. 783), aber sonst nichts (keine Kreuzpartikel, keine Heiligenreliquien, keine Blumen) gestellt werden (C. R. 22. Jan. 1701; 31. Mart. 1821; 12. Mart. 1836). Consequent dürfte sich hieraus ergeben (vgl. S. 786), daß auch die mittlere Canontafel nicht vor der Tabernakelthüre stehen und die letztere

---

[1] Diesen Seidenstoff oder auch Goldbrokat wird man füglich nur nach oben mit vergoldeten Messingnägeln, rückwärts und an den Seiten aber an vergoldeten Messingstänglein nach Art der Vorhänge befestigen, nicht wie Tapeten.

[2] Dieß wird bei Tabernakeln mit Dreh-, Schieb- oder Hebvorrichtungen jedenfalls weniger der Fall sein, als bei solchen mit einfacher oder Doppelthüre und gutem Kunstschloß. Absolute Sicherheit ist auch durch den neuerlich vorgeschlagenen Einsatz eines eisernen Gehäuses in den Tabernakelraum nicht zu erzielen; vgl. des Näheren „Kirchenschmuck“, Blätter des christl. Kunstvereins für die Diöcese Seckau, Jahrg. 1878.

(sammt ihrem artistischen Schmucke) ganz oder theilweise verdecken dürfe, um so weniger, als es auch sehr unbequem ist, beim jedesmaligen Oeffnen des Tabernakels zuerst die Canontafel wegheben zu müssen. Da nun aber die Canontafel bei der Opferfeier nicht fehlen darf [1], wird man bei Tabernakelneubauten dem eigentlichen Tabernaculum einen Sockel von solcher Höhe geben, daß die vor diesem Sockel stehende Canontafel denselben nicht überragt und somit von der Tabernakelthüre nichts verdeckt; selbstverständlich darf diese Canontafel und resp. der Sockel nicht sehr hoch sein, weil sonst der Tabernakel in eine so hohe Lage käme, daß der Priester (vorausgesetzt, daß auch die Mensa gehörig, d. i. zwischen 60—65 cm tief ist) ohne Stufe ihn nicht mehr zu erreichen vermöchte [2]. Der Sockel des Tabernakels und die Leuchterbank sollten stets in einer Flucht liegen, damit man nicht in das Altartuch des vorspringenden Sockels wegen Einschnitt machen muß.

Die in jüngster Zeit viel erörterte „Conopeumsfrage" betreffend, so unterliegt es keinem Zweifel, daß nach Vorschrift des römischen Rituale und laut wiederholter Entscheidungen der Rituscongregation (21. Juli 1855; 28. April 1866) der Tabernakel mit einem Vorhang ausgestattet sein soll, welchem man wohl im Hinblick auf Judith 10, 19 den Namen *Conopeum* [3] gab. Wie in alter Zeit die Tetravelen (vgl. S. 759, Anm.) während des eigentlichen Opferactes vorgezogen wurden, um anzudeuten, daß jetzt die tiefsten Geheimnisse auf dem Altare als dem neutestamentlichen Allerheiligsten sich vollziehen, so soll das Conopeum den Tabernakel als Stätte des erhabensten Geheimnisses, als Allerheiligstes des neuen Bundes charakterisiren. Weil der ganze Tabernakel Allerheiligstes ist, soll ihn das Conopeum, soweit thunlich, von allen Seiten verhüllen, jedoch so, daß es an der Thüre, resp. den beiden Thürchen beim Oeffnen leicht zurückgeschoben werden kann. Am füglichsten ist es aus Gold- oder Seidenstoff, darf aber auch aus Wollen-, Baumwollen- oder Linnenstoff verfertigt sein; es kann entweder (und wohl am zweckmäßigsten) immer die weiße Farbe, welche die specifische Farbe für das heiligste Altarssacrament ist, oder aber (nach römischem Usus) die liturgische Tagesfarbe haben (C. R. 21. Jul. 1855). Wir erwähnten schon wiederholt, das römische Rituale habe von vornherein nicht gleich dem Missale u. s. w. allgemein und stricte verpflichten wollen und es seien gar manche seiner Vorschriften in den einzelnen Diöcesen nicht recipirt und ausgeführt worden. Das war nun in Deutsch-

[1] Man könnte sagen, eben weil die Canontafel gleich dem Altarkreuz zur vorgeschriebenen Altareinrichtung gehört, muß auch sie wie das Kreuz vor die Tabernakelthüre gestellt werden dürfen, wenigstens während der heiligen Messe; nach derselben aber möge man sie entfernen (vgl. S. 786). Allein mir ist doch im Hinblick auf das S. 289 bis 290 über die liturgische Verehrung des Kreuzes, speciell des Altarkreuzes Gesagte sehr fraglich, ob man die Canontafel als Einrichtungsgegenstand des Altares mit dem Altarkreuz so einfachhin auf eine Stufe stellen dürfe. Dazu kommt, daß auch während der heiligen Messe behufs Communionspendung der Tabernakel geöffnet werden muß und die vor ihm stehende Canontafel junctis adhuc digitis schwer wegzuheben ist. Uebrigens muß man zugeben, daß ein ausdrückliches Verbot in fraglicher Sache bezüglich der Canontafel nicht besteht, und daß es bei den schon vorhandenen Tabernakeln vielfach unvermeidlich ist, die Canontafel vor die Tabernakelthüre zu stellen, wie das in Rom selber geschieht.

[2] Ein Mann von mittlerer Größe reicht mit ausgestrecktem Arme ohne Fußschemel ca. 2,05 m weit; um den Expositionsthron über dem Tabernakel zu erreichen, wird in der Regel ein Schemel nothwendig sein.

[3] Conopēum, griech. κωνωπεῖον, ist bei den Klassikern zunächst ein Netz zum Schutz gegen die Mücken (κώνωψ), das man um die Schlafstätte zog, bezeichnet aber auch Prunkvorhänge jeder Art, wie am Zelte des Holofernes, zum Zeichen seiner Macht und Herrlichkeit, ein solcher Prunkvorhang war: „aus Purpur und Gold gewirkt, mit Smaragden und kostbaren Steinen besetzt" (Judith a. a. O.).

land auch bezüglich des Tabernakelvorhanges der Fall, welcher an den hier fast allgemein gebräuchlichen Drehtabernakeln auch nicht wohl anzubringen ist und bis zur Stunde bei uns fast noch überall fehlt. Wir stehen hier einer durch ganze Diöcesen hin allgemein herrschenden Gewohnheit gegenüber, die ich nicht als sündhaft oder gar als in sich verwerflich bezeichnen möchte, zumal auch das neueste Prager Provinzialconcil, welches doch so eingehend vom Tabernakel handelt, des Vorhanges mit keinem Worte Erwähnung thut. Gleichwohl erscheint es mir im Hinblick auf die Symbolik des Conopeums und auf die einschlägigen Decrete der Rituscongregation (z. B. 28. April 1866) als wünschenswerth, daß die Bischöfe, in deren Diöcesen das Conopeum nicht in Gebrauch ist, anordnen möchten, bei Tabernakelneubauten solle stets auch für einen Tabernakelvorhang[1] gesorgt werden. Daß der einzelne Geistliche in dieser Sache, wo es um eine allgemeine gegentheilige Diöcesangewohnheit sich handelt, auf eigene Auctorität vorgehe, kann ich nach den S. 369 entwickelten Grundsätzen nicht billigen.

Wie vor die Tabernakelthüre, so darf auch auf den Tabernakel das Altarkreuz gestellt werden (vgl. S. 783), wo es einen ganz passenden Platz dann hat, wenn der Tabernakel nicht sehr hoch ist und auf ihm keine fixe Expositionsnische sich befindet. Steht nicht das Altarkreuz auf dem Tabernakel, dann soll sich als passender Abschluß desselben ein kleineres (und darum das Altarkreuz nicht ersetzendes) Kreuz mit Crucifixus auf ihm befinden; nach Karl Borromä dürfte statt des Crucifixes eine Statue des auferstandenen, des die Wundmale zeigenden Heilandes bleibend (vgl. oben S. 290) auf dem Tabernakel stehen[2]. Das schon früher (S. 760, Anm.) erwähnte, auf eine lokale Anfrage erlassene Decret der Rituscongregation, gemäß welchem über jedem Sacramentsaltar sich immer auch ein Baldachin befinden soll, ist in Deutschland um so weniger zur Ausführung gekommen, als weder das Ceremoniale noch das römische Rituale eine solche Vorschrift enthalten; auch das mehrerwähnte Prager Concil von 1860 thut desselben nicht Erwähnung.

c. Bisher zogen wir den Tabernakel nur als Stätte für die Aufbewahrung des heiligsten Sacramentes in Betracht. Dieser Aufbewahrungsraum würde für den Tabernakel genügen, wenn das heiligste Sacrament nur am Fronleichnamsfest, sodann während dessen Octave und etwa noch zum vierzig- oder zehnstündigen Gebete öffentlich und feierlich ausgesetzt würde; für diese Expositionen könnte ein beweglicher Thron[3], d. i. ein Gezelt („tabernaculum sive thronus“; Instr. Clem. 5) mit weißem Baldachin für die Monstranz auf den Tabernakel („in loco eminenti“) gestellt und von da nach beendigter Aussetzung wieder entfernt, sofort das Altarkreuz, oder was sonst den Abschluß des Tabernakels bildet, wieder auf diesen zurückgebracht werden. Allein wo so häufig, wie bei uns in

---

[1] Für ihn spricht auch, daß er die eintretenden Gläubigen sofort sicher erkennen läßt, in welchem bestimmten Raume des Tabernakels, auf welchem sich ja oft noch eine eigene (geschlossene) Expositionsnische befindet, das anbetungswürdige Sacrament aufbewahrt sei.

[2] Folgerecht darf man in der Weihnachtszeit das Christkind, in der Osterzeit das Bild des Auferstandenen u. s. w. auf den Tabernakel stellen, niemals aber ein Marien- oder Heiligenbild, wenigstens nicht auf jenen Tabernakel, welcher die eigentliche und bleibende Aufbewahrungsstätte für die heiligste Eucharistie ist.

[3] Eines solchen bedient man sich auch an Kathedralen, wenn auf dem Hochaltar in der Monstranz ausgesetzt wird; nur steht er hier, da der Hochaltar nicht Sacramentsaltar ist, nicht auf dem Tabernakel, sondern auf einem höheren Sockel, auf welchem sonst das Altarkreuz seinen Platz hat; nicht selten ist im Ueberbau des Hochaltares der Kathedralen eine fixe Expositionsnische angebracht.

Deutschland, die heiligste Eucharistie in der Monstranz ausgesetzt [1] wird, wäre das oftmalige Hin- und Hertragen eines Thrones, der ja doch ziemlich hoch und reich ausgestattet sein müßte, mit vielen Unzukömmlichkeiten verbunden, und so erklärt sich leicht, wie man dazu kam, Tabernakel mit zwei gesonderten Räumen zu bauen, den einen für die Aufbewahrung, den andern für die Aussetzung der Eucharistie. An solchem „Doppeltabernakel" wird man bei uns festhalten müssen; denn es geht doch nicht wohl an, in dem nämlichen Raum, in welchem ein oder zwei Ciborien (wenn auch hinter einem durchlaufenden Vorhang oder rechts und links im tieferen Hintergrund) stehen, die unverhüllte Monstranz feierlich (mit Segenertheilung) auszusetzen, da für die expositio publica nicht nur das Herausnehmen des Allerheiligsten aus dem Tabernakel, sondern speciell das Aussetzen in *loco eminentiori* als Regel gilt [2]. Man empfiehlt neuestens (vgl. Schmid S. 413 und Archiv f. christl. Kunst, Jahrg. 1883) besonders zwei Arten von solchen Doppeltabernakeln [3]; bei jeder derselben befindet sich über der Mensa auf einem Sockel die gewöhnliche Aufbewahrungsstätte für das allerheiligste Sacrament (Tabernakel), auf dieser aber erhebt sich dann entweder ein offener, ciborienartiger Aufbau, in welchem für gewöhnlich das Altarkreuz stehen kann, für den Zweck der feierlichen Aussetzung aber (nach Entfernung des Altarkreuzes) ein amovibler Baldachin aus weißer Seide aufgestellt und hiedurch das offene Gezelt zum Thronus umgestaltet wird; oder aber es wird auf dem Tabernakel ein (mit Doppelthüren) verschließbares Gezelt von entsprechender Höhe hergestellt und dasselbe als fixer Thronus dadurch eingerichtet, daß man es und zwar nach oben hin baldachinartig mit weißem Seidenstoff ausschlägt [4]. In diesem Gezelt, das ständiger Thronus ist und nur behufs Aussetzung in der Monstranz geöffnet wird, darf und kann selbstverständlich das Altarkreuz nicht stehen, sondern für dieses muß vor den Thüren des Gezeltes eine eigene Console angebracht sein, auf welche man zur Zeit der Aussetzung, wenn es (z. B. während einer Predigt) nothwendig wird, auch das Vorsatzvelum stellen kann. Offenbar ist die ersterwähnte Art von Doppeltabernakeln bei uns, wo verhältnißmäßig sehr oft in der Monstranz exponirt wird, schon aus dem Grunde nicht empfehlenswerth, weil bei jeder Exposition der Baldachin in dem offenen Gezelt eigens wieder aufgestellt und darnach entfernt werden müßte. Zieht man in Betracht, daß es keineswegs leicht ist, einen Tabernakel zu bauen, der allen liturgischen Anforderungen in Beziehung auf die bei uns in Deutschland nun einmal herkömmlichen und zu Recht bestehenden Expositionen

[1] Ueber die Geschichte der Aufbewahrung sowohl als insbesondere der Aussetzung des heiligsten Sacramentes gibt gründliche Aufschlüsse *J. B. Thiers*, traité de l'exposition du S. Sacrament de l'autel. Paris 1679.

[2] Am Tabernakel eine tiefere, vorbauartige Thürlaibung anzubringen und in dieser, also vor geschlossener Tabernakelthüre, die Monstranz auszusetzen, ist schon an sich nicht empfehlenswerth, abgesehen davon, daß für die Aussetzung in der Monstranz locus eminentior gefordert ist.

[3] Musterabbildungen s. im Archiv f. christl. Kunst, Jahrg. 1883, wo die Tabernakelfrage eingehend behandelt ist, und bei Jakob Tafel VII u. XII.

[4] Sowohl dem offenen als dem verschließbaren Expositionsgezelt, an dem sich zwei Armleuchter für mindestens vier Kerzen befinden sollten, kann man als abschließende Bekrönung ein kleineres Kreuz (ohne Crucifixus) oder eine Kreuzblume geben; auch ein Bild Christi des Auferstandenen u. dgl., nicht aber ein Heiligenbild darf dessen Abschluß bilden. Auch wenn Tabernakel und Expositionsthron einem Bilderaltar (mit oder ohne Flügel) derart eingegliedert sind, daß sie dessen Mittelbau bilden, dürfen über ihnen keine Heiligenbilder stehen, wohl aber rechts und links, wo sie nicht bloß den Sacramentsbau flankiren, sondern auch die Wirkungen des heiligsten Sacramentes sozusagen illustriren.

gut entspricht und zugleich bequem ist, dann wird man die Tabernakelbauten der Renaissance, selbst die Drehtabernakel, milder beurtheilen, als es vielfach geschieht. In Deutschland, wo die Reformatoren den eucharistischen Kult verwarfen und verhöhnten, hat sich zur Sühne solchen Frevels und behufs fortwährender thatsächlicher Protestation gegen die Läugnung der realen Gegenwart des Herrn im heiligsten Sacramente nicht bloß der unfürdenkliche Usus gebildet, das heiligste Sacrament in der unverhüllten Monstranz[1] viel öfter auszusetzen, als dieß nach römischem Ritus geschieht, sondern es sehr oft auch im Ciborium und zwar nicht bloß durch einfaches Oeffnen des Tabernakels, sondern in der Art auszusetzen, daß es aus dem Tabernakel herausgenommen, mit ihm vor und nach der betreffenden Andacht der Segen ertheilt und es während derselben, damit es von den Gläubigen behufs größtmöglicher Erbauung gesehen werden kann, an erhöhter Stelle ausgesetzt wird. Dieses öffentliche Aussetzen des Ciboriums an erhöhter Stelle konnten ohne Zweifel die Bischöfe — ausdrücklich oder stillschweigend — erlauben und können sie auch jetzt (nach dem Erscheinen des Decretes der Ritenscongregation vom 23. Mai 1835) auf Grund des Gewohnheitsrechtes zum Mindesten noch dulden, wie das auch thatsächlich geschieht[2]. Um nun das Ciborium, welches behufs leichterer Communionspendung schon in der Renaissancezeit wenigstens in größeren Kirchen im unteren Theile des Tabernakels, in einem entsprechend großen, vorschriftsmäßig ausgestatteten Raume aufbewahrt wurde, für den Zweck und für die Zeit der Exposition *in loco eminentiori* ausstellen zu können, richtete man den oberen Theil des Tabernakels als Drehtabernakel in der Art ein, daß man in der Drehwalze mindestens zwei Nischen anbrachte, die eine in der Regel tiefer gehalten und reicher ausgestattet, um in ihr die Monstranz, die andere, um in ihr das Ciborium auszusetzen[3]. Auf solche Weise war die weniger feierliche Exposition im Ciborium von der expositio solemnissima in der Monstranz auch in Beziehung auf den Aussetzungsraum unterschieden; und wenn man die Nische für die Monstranz noch mit weißem Seidenstoff und zwar nach oben zu baldachinartig ausschlug[4], dagegen die Nische für's Ciborium nur vergoldete, so erschien die Exposition in der Mon-

---

[1] Die Aussetzung in verhüllter Monstranz, sowohl die privata im Tabernakel durch bloßes Oeffnen der Thüren desselben als die publica auf dem Thronus, kennt man bei uns gar nicht; nur im sogen. heiligen Grab wird in manchen Diöcesen am Charfreitag und Charsamstag das Sanctissimum in verschleierter Monstranz ausgesetzt. Weil jede Exposition auf, resp. über einem Altare (im Tabernakel oder in throno) geschehen soll, sind die heiligen Gräber, wenn irgend thunlich, an Nebenaltären mit einem (fixen oder beweglichen) Tabernakel einzurichten; das Sanctissimum in einem scenischen heiligen Grabe, das in keiner Verbindung mit einem Altare steht, auszusetzen, dürfte kaum angehen; wohl aber scheint mir die Exposition in solchen heiligen Gräbern zulässig, die im Ueberbau des Hoch- (oder eines anderen) Altares, aus dem man das Altarbild herausgenommen, angebracht sind; nur muß in dem betreffenden Raume ein liturgisch ausgestatteter Thronus (Gezelt mit Baldachin) vorhanden sein und sollte (C. R. 7. Jul. 1877) das Sanctissimum ohne Maschinerie an seinen Platz emporgehoben werden können.

[2] Wenn die Expositionsnische eines „Doppeltabernakels" neuester Art offen und der bewegliche Baldachin in ihr nicht aufgestellt ist, wird man in ihr das Ciborium exponiren dürfen, nicht aber in einer verschließbaren Nische mit fixem Baldachin; wo eine solche ist, wird man das Ciborium nur im Tabernakel aussetzen dürfen, der auch aus diesem Grunde nicht tief unten, sondern auf einem beträchtlich hohen Sockel liegen sollte.

[3] Häufig hat die Walze drei Nischen, und wird dann in die dritte das Altarkreuz gestellt.

[4] Nicht selten findet man oben an der Nische geschnitzte oder aus Metall getriebene Baldachin-Draperien.

stranz wegen des Baldachins in der Nische augenfällig als eine solche in throno, die im Ciborium hingegen, weil dieser Nische der baldachin- und darum thronartige Charakter mangelte, lediglich als expositio in loco eminentiori, nicht eigentlich als expositio in throno. Vielleicht in der Absicht, den Unterschied zwischen den beiderlei Expositionen noch augenfälliger zu machen, setzte man mitunter das Ciborium nicht in einer Nische des Obertabernakels, sondern auf einem zwischen ihm und dem Untertabernakel angebrachten Zieh- und resp. Schubbrett aus, ein zwar nicht löblicher, aber gewiß nicht aus purer Irreverenz gegen das heiligste Sacrament hervorgegangener Usus oder Abusus. Mir ist kein Zweifel darüber, daß man auf die Drehtabernakel nur gekommen ist, um das Ciborium in loco eminentiori exponiren und seine Aussetzung gleichwohl von der in der Monstranz augenfällig, weil räumlich, unterscheiden zu können. In kleineren Kirchen, wo sich unter dem Drehtabernakel nicht ein eigener und hinreichender Raum für die Aufbewahrung des Ciboriums befand[1], da wurde es in einer und derselben Nische aufbewahrt und ausgesetzt, wie das bis zur Stunde noch vielfach geschieht. Es ist wohl neuestens (7. Juli 1877) und zwar mit vollem Rechte von der Rituscongregation untersagt worden, das Sanctissimum mittelst einer Maschinerie auf den Thronus hinaufzuheben und von da bei der Reposition wieder herabzulassen, aber ein kirchliches Verbot der Drehtabernakel als solcher besteht nicht, und daß dieselben für den bei uns nun einmal eingebürgerten und gesetzlich präscribirten Expositionsritus bequem sind, unterliegt keinem Zweifel. Aber ob sie für das heiligste Sacrament und seinen Kultus nicht unwürdig seien? Man findet es unästhetisch, ja theatralisch, daß Monstranz und Ciborium bei der Aus- und Einsetzung im Kreise hin- und hergedreht werden; allein es dreht sich ja auch der Liturg mit Monstranz oder Ciborium in der Hand beim Segengeben im Kreise, und wenn die Drehwalze des Tabernakels nicht hastig hin- und hergeworfen, sondern langsam und ehrfurchtsvoll, wie es sein soll, bewegt wird, dann dürfte der Eindruck auf die Gläubigen beim Oeffnen und Schließen des Drehtabernakels kaum ein störender sein. Daß in einen Drehtabernakel leichter Staub eindringen kann, als in einen andern mit festem Thürverschluß, wird im Allgemeinen richtig sein, und in hohem Grade tadelnswerth ist es, die Rückwand und die Seitenwände zunächst an der Walze des Drehtabernakels aus rohem Holze bestehen zu lassen; weil in nächster Nähe des Sanctissimum befindlich, müssen sie mindestens würdig bemalt, und soll namentlich die Rückwand fest und gegen Einbruch möglichst gesichert sein. Uebrigens sind wir weit entfernt, da, wo es sich um Herstellung eines neuen Tabernakels handelt, dem Drehtabernakel das Wort zu reden, sondern stimmen unbedingt dem Prager Provinzialconcil bei, welches sagt, den Drehtabernakeln (tabernacula versatilia) seien die mit Thürchen und festem Verschluß vorzuziehen; nur sind wir der Meinung, was schon so lange und in so ausgedehntem kirchlichem Gebrauche steht, dürfe man nicht kurzweg als unkirchlich und in sich verwerflich bezeichnen.

d. Tabernakelaltäre lassen sich in allen historischen Altarbaustilen herstellen, als Ciborien- und Retable-Altäre, als Bilderaltäre mit Schrein und Flügeln und als Altäre mit sogenannten Altarblättern. Wie das zu geschehen habe, damit auch den berechtigten Anforderungen der Kunst möglichst entsprochen werde, hat nicht die Liturgik zu zeigen; wir verweisen in diesem Betreff auf Jakob, Schmid, Heckner und auf das Archiv f. christl. Kunst, Jahrg. 1883; wie bei Jakob, so finden sich auch im letzteren Musterabbildungen

[1] Der untere Raum für die heiligste Eucharistie war oft so niedrig und klein, daß man in ihm nur Hostienhäubchen, resp. eine Consecrationspyxis und eine niedere Custodia für die größere Hostie aufbewahren konnte.

für romanische und gothische Tabernakelaltäre; im Jahrgang 1887 Nr. 1 des Archives ist auch ein schönes und den Anforderungen der Liturgie entsprechendes Muster für einen Tabernakelaltar in den Formen der besten Renaissance enthalten. Mag man für den Aufsatz des Tabernakelaltares was immer für einen Stil wählen, so muß stets und allererst darauf geachtet werden, daß der Tabernakel mit dem Expositionsthron augenfällig die Hauptsache bleibt, daß für das Altarkreuz entsprechend gesorgt ist, daß ferner die für feierliche Expositionen erforderliche Anzahl von Leuchtern (auf einer oder zwei Leuchterstufen) bequem aufgestellt werden kann und daß, wenn irgend möglich, auch das Bild des Altarpatrons den ihm gebührenden Platz (hinter und über, aber nicht auf dem Tabernakel, in einem Bilderaltar zur Seite des in der Mitte sich erhebenden Tabernakels) erhalte.

6. Seit ältester Zeit war der Hauptaltar, resp. der erhöhte Raum, in welchem er steht, durch Schranken (cancelli) vom Laienschiff geschieden und so als adytum, als Allerheiligstes des neuen Bundes charakterisirt (vgl. S. 750). Auch die Nebenaltäre hat man vielfach mit Schranken umgeben (S. 708 und S. 767); und wo es immer thunlich ist, solche vor denselben anzubringen, sollte es stets geschehen, um auch den Nebenaltar als Adytum zu kennzeichnen und zugleich um mancherlei Unzukömmlichkeiten und Mißbräuche von ihm fernzuhalten.

An den Cancellen des Hochaltares wurde schon in alter Zeit den Gläubigen die Communion gespendet und war daher rejicere a cancellis (Aug.) gleichbedeutend mit Ausschließen von der Communion. Auch jetzt noch sind die Cancellen oder gitterartigen Schranken vor dem Haupt-, resp. Sacramentsaltar zum Oefteren zugleich Communionbank und werden daher „Speisegitter" genannt, weil man eben an ihnen die Speise κατ' ἐξοχήν empfängt, mit dem Brode des ewigen Lebens „gespeist" wird; die Cancellen, welche zugleich Speisegitter sind, sollen nicht über 80 cm hoch sein. Kann die Communion nicht an den Cancellen gespendet werden, dann sind eigene (bewegliche) Communionbänke (auf der Epistelseite für die Männer, auf der Evangelienseite für die Frauenspersonen) nothwendig, welche als Surrogate für die Altarschranken erscheinen und in gewissem Sinne, sofern nämlich an ihnen das Altarssacrament und zwar thunlichst intra Missam gespendet wird, mit zum Altar gehören, weßhalb sie vor den gewöhnlichen Kniebänken in der Kirche auch durch ihre technisch-artistische Ausstattung distinguirt sein sollen (vgl. Jakob § 52. n. 4).

Neben dem Verdienst, die Seitenaltäre durchschnittlich gut placirt zu haben, hat die Renaissance noch das weitere, entweder die Kapellen, in welchen die Nebenaltäre stehen, durch eiserne (oft prachtvoll gearbeitete) Gitter gegen das Schiff hin abschließbar gemacht oder wenigstens den in der Seitenkapelle stehenden Altar mit einem niederen Gitter aus Marmor oder aus (Eichen-) Holz umfriedet zu haben. Wohl im Hinblick auf die Instruction des hl. Karl Borromä schrieb das Prager Concil von 1605 vor: curetur, ut — *ubi fieri poterit* — *unumquodque* altare habeat *sepimentum* e clathris *ferreis*, vel e cancellis *ligneis* opere tornatili decenter constructum; et in hujus sepimenti medio sint *valvae* pessulo ac sera jugiter claudendae. Nach dem Vorgang dieses älteren schreibt auch das neueste Prager Concil für die Nebenaltäre Gitter oder Schranken vor, die wenigstens in größeren Kirchen nicht fehlen sollten, denn sonst ist der Celebrans der Gefahr ausgesetzt, durch das herandrängende Volk in seiner Function oder doch in seiner Andacht gestört zu werden, und kann es geschehen, daß bei Concursen

Laien, z. B. während der Predigt, nicht etwa bloß auf die Altarstufen, sondern auf die Nebenaltäre selber, auf deren Stipes sich setzen. Daß die Schranken im Stile der Kirche, resp. des Altares gearbeitet, und daß sie von den Altarstufen entsprechend weit entfernt sein müssen, ist selbstverständlich.

7. In den meisten Kirchen trägt dermalen wenigstens ein Altar, in manchen auch ein zweiter oder sogar ein dritter, an passender Stelle die Aufschrift *„Altare privilegiatum“*. Privilegirt heißt jener Altar, welcher durch Verleihung von Seiten des Papstes das Privilegium hat, daß durch die über ihm für eine in der Gnade Gottes abgeschiedene Seele vollzogene Darbringung (Application) des heiligsten Opfers dieser Seele ein vollkommener Ablaß fürbittweise zugewendet wird. Das Altarprivilegium ist entweder ein solches für immer (in perpetuum) oder nur für eine bestimmte kürzere Zeit, gewöhnlich ad septennium; es ist entweder für alle Tage der Woche oder nur für einen (z. B. pro feria sexta) und den andern Wochentag verliehen. Ist ein Altar nur für eine bestimmte Bruderschaft, z. B. die Rosenkranzbruderschaft, privilegirt, so kann der Ablaß nur verstorbenen Bruderschaftsmitgliedern zugewendet werden. Soll durch die Darbringung des heiligsten Opfers einem Verstorbenen, für den man applicirt, mit den speciellen Opferfrüchten auch noch der in Rede stehende vollkommene Ablaß zugewendet werden, so ist wesentlich nothwendig, daß die betreffende heilige Messe an allen Tagen, an welchen es der Ritus erlaubt, als Requiemsmesse celebrirt werde (C. I. 22. Febr. 1847). Diese Forderung gilt auch bezüglich des sogenannten persönlichen Altarprivilegiums, welches ein Priester entweder durch specielles apostolisches Indult oder in Folge des sogenannten heroischen Liebesactes[1] besitzt, und welches darin besteht, daß an die von ihm auf was immer für einem Altar (auch auf dem Portatile) vollzogene Application pro defuncto der vollkommene Ablaß geknüpft ist. Am Allerseelentage haben durch apostolisches Indult vom 19. Mai 1761 alle Priester das persönliche Altarprivilegium; für die verstorbenen Mitglieder der Bruderschaft des Karmeliten-Scapuliers ist an jede heilige Messe, die von wem und wo immer für sie applicirt wird, der vollkommene Ablaß des Altarprivilegiums geknüpft (C. I. 22. Jun. 1865). Die Zuwendung des Ablasses erfolgt eo ipso mit der applicatio Missae, und zwar auch dann, wenn der applicirende Priester die Intention, mit dem fructus satisfactorius der heiligen Messe auch den vollkommenen Ablaß zuzuwenden, nicht ausdrücklich (explicite) gehabt hätte (C. I. 12. Mart. 1855); hat er für mehrere Verstorbene applicirt und keinen Einzelnen aus ihnen für die Zuwendung des Ablasses determinirt, so erfolgt die Zuwendung,

[1] Der heldenmüthige Liebesact besteht darin, daß Jemand aus Mitleid für die armen Seelen im Fegfeuer alle seine eigenen guten Werke, sofern sie satisfactorischen Werth haben, alle seine eigenen, durch geduldige Ertragung von Leiden und Widerwärtigkeiten geleisteten Satisfactionen, sowie alle opera satisfactoria, welche Andere nach seinem Tode ihm zuwenden, in die Hände der Himmelskönigin Maria niederlegt, damit diese sie jenen armen Seelen zuwende, welche sie aus dem Fegfeuer befreien will. Jeder Priester, welcher diesen Liebesact gemacht hat, besitzt das persönliche Altarprivilegium für jeden Tag. Vgl. des Näheren meine Abhandlung über Wesen und Bedeutung des heroischen Liebesactes im Augsburger Pastoralblatt, Jahrgang 1863, Nr. 32—33.

welche stets nur an eine arme Seele geschieht, juxta beneplacitum Dei. Wer ein Meßstipendium pro defuncto unter der Bedingung angenommen hat, daß er es an einem privilegirten Altar persolvire, ist titulo justitiae verpflichtet, dieß zu thun; nur wenn er das persönliche Altarprivilegium besäße, würde er auch durch die Application an einem nicht privilegirten Altar seiner eingegangenen Verbindlichkeit genügen.

a. Vor der Mitte des 16. Jahrhunderts läßt sich eine Privilegirung von Altären mit voller Sicherheit nicht nachweisen[1]; die Praxis der Päpste, an die Opferfeier für einen Verstorbenen auf einem bestimmten Altare einen vollkommenen Ablaß zu knüpfen, ist also nicht sehr alt, und die Verleihung des lokalen Altarprivilegiums war anfänglich an erschwerende Bedingungen gebunden. Durch Breve Benedicts XIII. vom 20. Juli 1724 wurde sodann schon allen Patriarchal-, Metropolitan- und Kathedralkirchen ein altare privilegiatum *perpetuum quotidianum* concedirt, welches der betreffende Ordinarius zu bestimmen hat. Um auch anderen Kirchen Rechnung zu tragen, hat Clemens XIII. unter'm 19. Mai 1759 allen Pfarr- und Collegiatkirchen unter ausdrücklicher Zurücknahme der allenfalls intuitu parochiae schon früher verliehenen Altarprivilegien ein altare privilegiatum *quotidianum ad septennium* verliehen, das der betreffende Bischof auf Grund einer Vollmacht designirt, um bie er nach Umfluß von sieben Jahren jederzeit auf's Neue in Rom nachsuchen soll. Leider kam wenigstens in Deutschland während der Josephinischen Periode die Erneuerung des Altarprivilegiums von sieben zu sieben Jahren fast allgemein in Vergessenheit, und erst seit den letzten Decennien suchen die Bischöfe um die betreffende Facultät wieder regelmäßig nach, die für sie mit dem Tage der Ausfertigung des päpstlichen Breve anfängt, während das Privilegium des einzelnen Altares mit dem Datum der Designation durch den Bischof beginnt, der in der Regel auch bevollmächtigt wird, wie in den Pfarr- und Curatiekirchen, so auch in den Filialkirchen, wo Seelengottesdienst gehalten wird[2], einen Altar zu designiren; das intuitu parochiae verliehene Altarprivilegium hebt das für einen andern Altar und auf einen andern Titel, z. B. titulo confraternitatis, schon vorhandene nicht auf; Kathedralkirchen, welche zugleich Pfarrkirchen sind, erfreuen sich gemeinrechtlich nicht eines doppelten, sondern nur eines einzigen Altarprivilegiums (Congr. Indulg. 18. Sept. 1776; 10. Sept. 1781). Der vom Bischof zu bestimmende Altar muß ein *altare fixum* sein, zwar nicht nothwendig fixum in sensu stricto, aber wenigstens in jenem weiteren Sinne, welcher bereits S. 771 des Näheren festgestellt wurde. Wenn der privilegirte Altar ganz oder doch so weit zerstört wurde, daß auf ihm nicht mehr celebrirt werden kann, so ist das Privilegium suspendirt, lebt aber wieder auf, sobald der Altar (als fixer in sensu stricto vel in sensu latiori) innerhalb derselben Kirche (wenn auch nicht am gleichen Platze) und unter dem gleichen Titel („sub eodem titulo vel invocatione") wieder aufgebaut ist. Weil für

---

[1] Bezüglich der Geschichte des Altarprivilegiums sowohl als der einschlägigen praktischen Fragen vgl. des Näheren: Stephan Neher, altare privilegiatum, Regensburg, Manz, 1861, und Maurel, die Ablässe und ihr Gebrauch, 8. Aufl. 1884, von P. Jos. Schneider S. J. besorgt, dessen Ausgabe der Rescripta authentica S. C. Indulg. (Pustet, 1885) auch vieles auf das Altarprivilegium Bezügliche enthält; dazu vgl. Decreta authentica Sacrae Congreg. Indulg. etc., Ratisbonae, Pustet, 1883.

[2] Der betreffende Wortlaut im Breve ist jetzt gewöhnlich: „in qualibet ex parochialibus atque etiam *filialibus*, in quibus *exsequiae seu Missae* (also wohl auch Privatmessen pro defunctis) per parochum seu ejus vicarium substitutum sint habendae; früher war die Grenze bezüglich des Privilegiums für die Filialkirchen etwas enger gezogen (Congr. Indulg. 30. Jan. 1760).

eine bestimmte Kirche privilegirt, verliert der Altar sein Privilegium, wenn er — obschon sub eodem titulo — in eine andere Kirche verlegt wird.

b. Früher war es streitig, ob in dem Falle, wenn ein Priester auf dem privilegirten Altar für mehrere Verstorbene zugleich applicirt, der vollkommene Ablaß jedem derselben oder nur einem einzigen aus ihnen zugewendet werde. Nach den neuesten Entscheidungen der Ablaßcongregation (29. Febr. 1864; 14. Juni 1880) kann darüber kein Zweifel mehr obwalten, daß jederzeit (auch an Allerseelen), wenn pro pluribus applicirt wird, das Altarprivilegium, d. i. der vollkommene Ablaß, nur einem von den betreffenden Verstorbenen, welchen der Priester (nomine ecclesiae) dem lieben Gott bezeichnet oder den Gott in seiner Barmherzigkeit selber designirt, zugewendet wird.

c. Die Zuwendung geschieht, wie an Verstorbene immer, nur modo suffragii und ist eben darum, wiewohl in der unmittelbarsten Verbindung mit dem gottmenschlichen Versöhnungsopfer vollzogen, nicht unfehlbar rücksichtlich ihrer Wirksamkeit, weßhalb die Praxis, einem und demselben Verstorbenen öfters die Gnade des Altarprivilegiums zuzuwenden, vollberechtigt ist. Man könnte fragen: Ist denn nicht der propitiatorische und satisfactorische fructus des heiligen Meßopfers unendlich? wozu also überhaupt noch der vollkommene Ablaß für einen Verstorbenen, für welchen man soeben das unendlich wirkungskräftige Opfer dargebracht hat? Darauf ist zu antworten, daß nach der kirchlichen Praxis, gemäß welcher das heiligste Opfer für einen und denselben Verstorbenen öfters, ja mitunter sehr oft dargebracht wird, und daß nach wohlbegründeter Ansicht der Theologen die propitiatorische und satisfactorische Wirksamkeit des heiligsten Opfers in Beziehung auf Lebende und Verstorbene endlich und darum beschränkt ist; wie groß oder wie klein, das hängt vom Willen Gottes und von der Empfänglichkeit des betreffenden Subjectes ab; darum erscheint die fürbittweise Zuwendung des Ablasses im engsten Zusammenhang mit der Applicatio fructuum Missae als wohlbegründet; die Kirche ist eine pia mater und gebraucht daher jedes ihr zu Gebot stehende Mittel, um die armen Seelen im Fegfeuer möglichst bald aus ihrer Qual zu befreien.

§ 59.

Der bischöfliche Stuhl; Chor- und Kirchenstühle.

Der wichtigste Einrichtungsgegenstand bischöflicher Kirchen ist nach dem Altar die Kathedra des Bischofs, von welcher ja die bischöfliche Kirche den Namen Kathedralkirche führt. Der bischöfliche Stuhl (καθέδρα — sedes) stand in altchristlicher Zeit an der Wand der Chorapsis und erhielt erst im Lauf des früheren Mittelalters, als der Choraltar an die Wand der Apsis oder doch in deren nächste Nähe gerückt worden war, seinen Platz auf der Evangelienseite nahe beim Hochaltar, wo er noch zum Oeftern steht. Er ist Lehr- und Richterstuhl für die ganze Diöcese und als solcher seit Alters reicher ausgestattet; dermalen führen vorschriftsmäßig drei Stufen zu ihm empor; auch ist über ihm ein Baldachin als signum majestatis der bischöflichen Würde angebracht (Caerem. episc. I. c. 13). Wenn sich der Bischof bei der Liturgie nicht seines Thrones bedienen kann, dann gebraucht er den sogenannten Faltstuhl (faldistorium), der keine Rücklehnen, aber Armlehnen (brachialia) hat.

Die Priester hatten in alter Zeit bei der Liturgie niedrigere Sitze („inferiora subsellia“; Greg. Naz.) in der Chorapsis im Halbkreise rechts

und links vom bischöflichen Throne, während die Diakonen stehen mußten (Apost. Constit. II. 57). Dermalen befindet sich auf der Epistelseite des Chores in der Nähe des Altares ein *scamnum* für den celebrirenden Priester und die Leviten; in Deutschland waren schon im Mittelalter und sind vielfach noch jetzt statt der Bank Sedilien (aus Stein oder Holz) mit Armlehnen, häufig sogar mit Baldachin, in Gebrauch. Für den Gebrauch beim Stundengebete und auch sonst während der Liturgie begegnen wir in Kathedral- und Stiftskirchen schon im früheren Mittelalter den sogenannten Chorstühlen, die vielfach mit schönen Schnitzwerken ausgestattet sind. Kirchenstühle für das Volk kamen nur sehr allmählich und nicht überall in Gebrauch.

a. Von jeher pflegten im Heiden- und Judenthum (Matth. 23, 2; vgl. Luk. 2, 46) die autorisirten Lehrer sitzend vorzutragen („Lehrstuhl“), und bei den Römern bedienten sich die obrigkeitlichen Personen in Ausübung ihres Amtes der sella curulis. Daß auch der christliche Bischof als oberster Lehrer und Lenker seiner Gläubigen seit ältester Zeit in der gottesdienstlichen Versammlung eines erhöhten, im Presbyterium befindlichen Sitzes sich bedient, von ihm aus gelehrt, die ganze Gemeinde überschaut, zur Opferfeier an den Altar sich begeben, kurz gesagt, seines Amtes gewaltet habe, ist gewiß (Constit. apost. II. 57; Cypr. ep. 55. n. 8). In Jerusalem bewahrte man noch im vierten Jahrhundert den bischöflichen Stuhl des hl. Jakobus (Euseb. K.-G. VII. 19), in Rom bis zur Stunde den des hl. Petrus auf. Auch in den Katakomben finden sich noch Bischofsstühle, und in jüngster Zeit hat der französische Graf Rohault de Fleury ein größeres Werk unter dem Titel „Chaires“ (cathedrae) herausgegeben, in welchem nahezu hundert Bischofsstühle abgebildet sind, angefangen von dem wenigstens in seinen Haupttheilen noch vorhandenen Stuhl des hl. Petrus in Rom bis herab in's 10. Jahrhundert. Aus diesen Abbildungen wird ersichtlich, daß die Bischofsstühle (bald aus Holz, bald aus Stein) schon in alter Zeit die Form von Lehnstühlen mit ziemlich hoher Rückwand hatten, und daß sie jedenfalls schon im früheren Mittelalter mit einem Baldachin ausgestattet waren, der keineswegs zunächst die Dienste des nachmals sogenannten Schalldeckels der Kanzeln thun sollte, sondern Zeichen der Majestät, der erhabenen Würde des Bischofs war (S. 762), wie ja auch über den Thronen regierender weltlicher Fürsten überall ein Baldachin als signum majestatis angebracht ist[1]; es wurde daher schon in alter Zeit (besonders im Orient) und wird noch gegenwärtig der bischöfliche Stuhl wie als sedes vel cathedra, so auch als *thronus* und die Besitzergreifung vom bischöflichen Amte durch Besteigung der cathedra als *inthronisatio* bezeichnet (Pontif. roman.). Schon der hl. Cyprian (a. a. O.) gebraucht cathedra Petri als synonym mit Bischofsamt des hl. Petrus in Rom, wie man denn auch schon frühe das initium des episcopatus Petri in Rom als „natale Petri de cathedra“ gefeiert hat und noch jetzt ein festum cathedrae Petri Romae (18. Jan.) und ein festum cathedrae Petri Antiochiae (22. Febr.) feiert. Solange der bischöfliche Stuhl an der Apsiswand seinen Platz hatte, mußte er, damit der Bischof über den inmitten des Presbyteriums stehenden Altar hinwegblicken und von den Gläubigen gehört werden konnte, sehr hoch, über mehreren Stufen stehen, und es erschien der Bischof auf seinem Stuhle sitzend so recht als ἐπίσκοπος, als der Aufseher seiner Gemeinde, als *superintentor*, wie ihn Augustin nennt, da er schreibt:

[1] Weltliche (nicht souveräne) Fürsten dürfen gemäß wiederholter Erklärungen der Congregatio rituum (9. Jul. 1633; 13. Febr. 1677) in der Kirche über ihren Sitzen (sedes camerales), die sich außerhalb des Presbyteriums befinden sollen (Caerem. episc. I. c. 13. n. 13; *Mühlb.* III. pag. 711 sqq.) keine Baldachine haben.

Ideo *altior locus* positus est episcopis, ut ipsi *superintendant* et tamquam custodiant populum. Nam et graece quod dicitur episcopus, hoc latine superintentor interpretatur, quia *desuper videt* (Expos. in Ps. 126). Seitdem an die Apsiswand oder doch in deren nächste Nähe der Altar gerückt wurde, was seit dem 11. Jahrhundert immer häufiger geschah (S. 762), erhielt der bischöfliche Thron seinen Platz auf der Evangelienseite; übrigens gibt es bis zur Stunde Kathedralen mit dem Throne an der Apsiswand („sedes episcopalis *e regione altaris* parieti applicata, ita ut episcopus in ea sedens respiciat recta linea mediam altaris partem"; Caerem.). Weil der Bischof von der auf der Evangelienseite placirten Kathedra aus nicht wohl vernehmlich predigen kann, schreibt das Ceremoniale (lib. II. c. 8. n. 48) vor, daß er in diesem Falle von einem auf das suppedaneum altaris gestellten Faltstuhl aus predige; wenn aber der bischöfliche Stuhl an der Apsiswand stehe und gegen das Volk hin gerichtet sei, solle der Bischof von seiner Kathedra aus predigen, die ja, wie schon erwähnt, in erster Reihe Lehrstuhl des Bischofs ist[1]. Sie war ehedem auch sein Richterstuhl, von welchem aus er (z. B. auf Synoden) Recht sprach, Gesetze verkündete, Censuren verhängte und löste. Von ihr aus schritt und schreitet der Bischof auch zur Opferfeier, der Papst genießt an ihr beim Hochamt das Opfermahl[2]; an der Kathedra assistirt der Bischof der von einem Andern gefeierten Opferhandlung, und vollzieht er auch verschiedene feierliche Segnungen, z. B. Kerzenweihe, Palmenweihe u. s. w., so daß man mit Recht sagen kann, die bischöfliche Kathedra stehe auch zur hohepriesterlichen Thätigkeit des Oberhirten in naher Beziehung. Um solcher Wichtigkeit willen hat man schon in alter Zeit den bischöflichen Stuhl artistisch reich ausgestattet, wofür wir z. B. ein besonders prachtvolles Muster aus der Mitte des sechsten Jahrhunderts am Stuhle des hl. Maximian in Ravenna haben (*Rohault* l. c. Pl. 154—155); und es soll selbstverständlich auch jetzt noch die bischöfliche Kathedra nach dem Altare die reichste Ausstattung haben, bei welcher auf passende Symbole besonders zu reflectiren ist; nur am Charfreitag, als dem Tag der größten exinanitio Christi, soll auch der bischöfliche Stuhl von all' seinem beweglichen Schmucke (seidene Decke von der Tagesfarbe) entblößt sein (Caerem. episc. II. 25). Im Hinweis auf die Gestalt der bischöflichen Stühle in alter Zeit schreibt das Ceremoniale vor: forma sedis (episcopalis) erit *praealta* et sublimis, sive ex ligno sive ex marmore aut alia materia fabricata in modum cathedrae et throni immobilis, quales in multis ecclesiis antiquioribus videmus. Damit der Bischof in gewissen Fällen an seinem Throne auch bequem das Knie beugen und knieen kann, wird vor demselben ein (bewegliches) *genuflexorium* aufgestellt, das im Ceremoniale auch unter dem Namen faldistorium vorkommt (lib. I. c. 12. n. 8. 9); ein solches muß beim feierlichen Einzuge des Bischofs in die Kirche zu Pontificalhandlungen sich auch vor dem Sacramentsaltar befinden. Weil der bischöfliche Stuhl eine cathedra *honoris* ist, erscheint es als ganz passend, daß ihn der Bischof in Anwesenheit eines Höheren (Kardinals, Legaten, Erzbischofs) diesem einräumt und dann selber des Faldistoriums (in

[1] Würde der Bischof beim Predigen weder vom Throne noch vom Faldistorium aus verstanden, so hätte er sich auf die Kanzel (suggestus) zu begeben, zu welcher ihn die beim Hochamt (unter welchem gepredigt werden sollte) am Throne assistirenden Canoniker (presbyteri assistentes, diaconi honorarii) begleiten müssen (C. R. 12. Aug. 1854).

[2] Schon seit Alters (Ordo rom. I. 19) und noch jetzt genießt der Papst im Hochamt den Leib und das Blut des Herrn (letzteres mittelst einer Saugröhre) an seiner Kathedra und zwar stehend; es geschieht das, wie aus Ordo rom. X. n. 9. 15 ersichtlich, propter majorem solemnitatem; dagegen am Gründonnerstag und Charfreitag communicirt auch der Papst am Altar „ob humilitatem reverentiae Dei et passionem Christi"; deßgleichen in der Missa de Requiem.

cornu epistolae versus populum) sich bedient, das er als Surrogat seiner Kathedra nicht bloß bei Functionen außerhalb seiner Kathedralkirche, sondern auch in dieser selbst in allen jenen Fällen gebraucht, wo er in gerader Richtung gegen das Volk und resp. gegen den Altar schauen soll, die Kathedra aber auf der Evangelienseite sich befindet. Dieser Faltstuhl in seiner ursprünglichen und einfachsten Form hat vier kreuzweise übereinander gelegte Füße und kann nach Art der römischen sella curulis zusammengeklappt werden, woher sein Name kommt (sella plicatilis, faltbarer Stuhl, faldistolium vel faltistolium). Dermalen haben auch die Faltstühle gewöhnlich Armlehnen (brachialia) und unterscheiden sich von den bischöflichen Stühlen hauptsächlich nur dadurch, daß sie ohne Rücklehnen und darum nicht so hoch sind, wie die sedes episcopales. Solcher Stühle, die man doch wohl unter den Begriff der scabella (Caerem. episc. I. 7) subsummiren darf, können auch der am bischöflichen Throne assistirende Archipresbyter und die canonici assistentes sich bedienen; verboten sind nur sedes camerales, Stühle in profanen Formen von Zimmern und Salons. Die Aebte haben in den Kirchen, welche ihrer Jurisdiction unterstehen, die sedes abbatialis gleich den Bischöfen auf der Evangelienseite; zu diesem Sitze, der wohl eine Rücklehne, aber keinen Baldachin haben darf, führen nur zwei Stufen empor (C. R. 18. Mart. 1617).

b. Seitdem der bischöfliche Thron auf der Evangelienseite steht, haben im Unterschied von ihm in allen (nicht bloß den bischöflichen) Kirchen die Sitze (sedilia) der Priester und Leviten (beim Hochamt, in Vespern u. s. w.) ihren Platz auf der Epistelseite und sollten eigentlich in einer Bank bestehen, einem „scamnum oblongum, coopertum aliquo tapete aut panno“ (Caerem. episc. I. 12. n. 22). Daß diese Bank eine Rücklehne haben und mit Seidenstoff (Damast) bedeckt sein dürfe, ist gewiß (C. R. 30. Mart. 1824). In Deutschland gibt es in vielen Kirchen kunstvoll aus Stein gearbeitete Priester- und Levitensitze, die nicht bloß Rück- und Armlehnen, sondern auch einen Steinbaldachin haben (vgl. Otte I. S. 291); daß man ihrer nach wie vor sich bedienen dürfe, zumal wo ein Gewohnheitsrecht besteht, unterliegt wohl keinem Zweifel (cf. Gardellini apud *Mühlb.* III. pag. 714—715); diese Sitze unterscheiden sich in der Regel nicht bloß durch ihre Lage auf der Epistelseite, sondern auch durch ihre gesammte Gestaltung (drei bis vier Sitze in einer bankartigen Ebene; der Baldachin niemals aus Stoff) augenfällig von einem bischöflichen Thron, und dadurch ist dem Geiste der zahlreichen einschlägigen liturgischen Decrete unseres Erachtens genügt, welche fordern, „ut sedes presbyterorum omnimodo a sede episcopi sint distinctae.“

c. Wohl pflegten die Kleriker bis tief in's Mittelalter hinab beim Psalliren zu stehen (vgl. S. 591), aber während der Lesungen und Responsorien beim Stundengebet saßen sie von jeher, sowie auch manche Theile des Chorgebetes knieend verrichtet werden mußten, weßhalb sich schon frühe das Bedürfniß nach einem Gestühl geltend gemacht haben wird, welches sowohl zum Stehen als zum Sitzen und Knieen gebraucht werden konnte. Schon die Consuetudines Hirsaugienses (I. 29) erwähnen für das Chorgebet formae[1] ad procumbendum (Kniebänke), auch anticae genannt, und unmittelbar hinter denselben (daher posticae) die mit einer Sitzbank versehenen stalla (von „Stelle“ = Platz, wo man sich hinstellt), deren jedes eine Sitzbank (sedile) hatte, die man, um während der

[1] Die Bezeichnung „*formae*“ vel „formulae“ läßt erschließen, daß man gleich anfänglich an dem Chorgestühl, namentlich an den Rückwänden allerlei geschnitzte, resp. gemeißelte Figuren anbrachte. Wo zwei oder mehrere Reihen Chorstühle hinter einander in verschiedener Höhe lagen, hießen die hintersten und höchst gelegenen formae altae, die tiefer gelegenen formae bassae; über der obersten Sitzreihe lief vielfach ein geschnitzter, in Bogenfelder getheilter Baldachin hin (sedes arcuatae).

Psalmodie stehen zu können, aufklappte. Aus mitleidsvoller Rücksicht (misericordia) auf alte oder sonstwie gebrechliche Chorbesucher war unten an den einzelnen Sitzbänken eine sellula (consolenartiges Postament mit Menschen-, Thierköpfen, Fratzenbildern als Trägern) angebracht, auf welche der schwächliche Chorbeter auch bei der Psalmodie, oder wo man sonst noch stehen mußte, sich niederlassen durfte und welche, wie schon früher erwähnt, den Namen „Misericordia" führte. Vordem hatten Schwächliche, um sich zu stützen, Tau-förmige Krückenstöcke gebraucht. Die Rücklehnen schmückte man an Festtagen mit Dorsalien aus gepreßtem Leder oder mit Teppichen; für die Sitzbänke hatte man Polster (bancalia) und zum Schutze der Füße gegen Kälte Substratorien. Von Chorstühlen aus der romanischen Zeit sind nur Reste auf uns gekommen[1], dagegen sind viele und herrliche Chorgestühle aus der gothischen Zeit erhalten (vgl. Otte I. S. 285 ff.), unter denen das von Jörg Sürlin (1469—1475) im Ulmer Münster mit 89 Sitzen alle anderen an Schönheit überragt; im Schnitzwerk desselben kommt der Zusammenhang des Heiden- und des Judenthums (heidnische Weise, Sibyllen, Propheten) mit dem Christenthum (Apostel und andere Heilige) in herrlichen Figuren zur Darstellung. Für symbolisches und typisches Bildwerk bieten die Wangen, die Rücklehnen und Armbänke der Chorstühle ein reiches Feld. Unter allen Umständen muß bei Neuanschaffung von Chorstühlen für Kathedral-, Kloster- und Stiftskirchen[2] allererst auf Zweckmäßigkeit (gehörige Weite der Stalla, bequeme Kniebank, passendes Buchbrett mit zweckmäßigem Beleuchtungsapparat) Rücksicht genommen werden. Daß sodann die Chorstühle, wo es thunlich ist, auch in sinniger Weise artistisch ausgestattet werden sollen, ergibt sich aus der hohen Bedeutung, welche das officielle Stundengebet im Gesammtcyklus der Liturgie hat (vgl. S. 227). Nicht selten, z. B. bei liturgischen Acten coram Sanctissimo, ist für den Officiator (und resp. die Leviten) eine bewegliche Kniebank nothwendig, welche vor den Altar gestellt werden kann; sie wird füglich mit Polstern für Kniee und Arme ausgestattet und mit einem Tuch („panno viridi seu violaceo pro qualitate temporum"; Caerem. episc. I. 12. n. 8) bedeckt, das vi consuetudinis wohl auch für Bischöfe und Priester (de jure nur für Kardinäle) roth sein darf.

d. Während in altchristlicher Zeit die Gläubigen wenigstens im Abendlande die Predigt gewöhnlich stehend anhörten und es daher im Schiff der Kirchen wohl noch keine oder nur vereinzelt Bänke gab (vgl. S. 588), wurde es im Mittelalter beim Volke nach und nach (vgl. Linsenmayer, Gesch. der Predigt S. 33 u. 130) üblich, während der Predigt zu sitzen. Welcher Art die Sitzbänke und ob mit ihnen auch Kniebänke verbunden waren, wissen wir nicht; die auf uns gekommenen Kirchenstühle, abgesehen von einzelnen Familien- oder Corporationsgestühlen (die weder Stufe [suppedaneum] noch Baldachin haben, noch im Presbyterium angebracht sein dürfen), gehören vereinzelt noch der spätgothischen, meistens der Renaissance- und Zopfzeit an, welche unstreitig sehr schönes Kirchengestühle schuf. Bis zur Stunde gibt es viele Kirchen, z. B. in Belgien, Frankreich u. s. w., in welchen sich keine fixen Stühle für die Laien finden, sondern bewegliche im Gebrauch stehen, deren man sich sowohl zum Sitzen als zum Knieen bedient[3]; wo fixe Kirchenstühle sind, ist es Sache des Kirchenvorstandes und in

[1] Abbildungen der ältesten, nur in Bruchstücken vorhandenen romanischen Chorstühle s. in Essenweins kunsthistor. Bilderatlas des Mittelalters Tafel LVI.

[2] Auch in einfachen Pfarrkirchen, selbst in Filialkirchen mit Sepulturen, dürfen Chorstühle (mit je drei bis vier Sitzen) auf beiden Seiten des Presbyteriums nicht fehlen; die Maßverhältnisse für bequeme Chorstühle s. bei Heckner § 76.

[3] Uebrigens werden durch das Hin- und Hertragen, sowie durch das Rücken und Umwenden dieser Stühle in den Kirchen viele Störungen selbst während des Gottesdienstes

letzter Instanz des Bischofs als des obersten Liturgen der Diöcese, bestimmte Plätze in denselben an Einzelne zu verleihen und entstandene Streitigkeiten zu schlichten, wobei aber schon erworbene Rechte möglichst zu respectiren sind, überhaupt dem Herkommen thunlichst Rechnung getragen und Aergerniß vermieden werden soll (*Mühlb.* III. pag. 713)[1]. Bei Neuanschaffung von Kirchenstühlen behalte man fest im Auge, daß dieselben den Zwecken des Kultus dienen, den Gläubigen ihr colere Deum erleichtern sollen; darum lasse man namentlich keine so schmalen, hohen, stark geneigten und am Vorstuhl enge angeschlossenen Kniebänke zu, die als wahre Marterbretter für Kniee, Brust und Unterleib sich erweisen, vermeide alle eckigen und spitzigen Formen an den Wangen (Docken), deren stilgerechte Ornamente der leichteren Reinigung wegen nur flach ausgestochen sein sollten, und sehe auf solides Material und entsprechende Höhe und Tiefe (vgl. Heckner § 76 und Augsburger Pastoralbl. Jahrg. 1861, S. 327 ff.).

§ 60.

Die Kanzel.

In tiefinnerer Beziehung zur Feier des heiligsten Opfers steht die Predigt des Evangeliums, steht ganz besonders, wie S. 420—421 angedeutet wurde, die sonn- und festtägliche Pfarrpredigt, welche durch's ganze Mittelalter herab überall *intra Missam*, nach dem Evangelium oder nach dem Credo, gehalten wurde, was in höchst löblicher Weise vielfach auch jetzt noch der Fall ist. Der Zusammenhang der Predigt mit dem Opfer des Altares war äußerlich auch dadurch angedeutet, daß Jahrhunderte hindurch regelmäßig vom Altarraum aus gepredigt wurde, nämlich von der bischöflichen Kathedra, gewöhnlich vom Ambo, welcher an den Cancellen, d. i. an den Schranken, stand, die das Schiff vom Presbyterium trennen. Von diesen Cancellen, denen der Ambo vielfach architektonisch eingegliedert war, erhielt, resp. behielt die Predigtstätte, welche im späteren Mittelalter in das Schiff der Kirche verlegt wurde, den Namen Kanzel.

In allen nicht ganz kleinen Kirchen, mag in denselben regelmäßig oder nur vereinzelt sonn- und feiertäglicher Gottesdienst gehalten werden, sollte sich eine Kanzel befinden, und zwar, wenn die örtlichen Verhältnisse es gestatten, auf der Evangelienseite an der Wand, an einer Säule oder an einem Pfeiler des Schiffes, nicht allzu weit vom Altar, wenn thunlich, auf einem eigenen Fuß oder Schaft, geräumig genug für den Prediger, im Stile der Kirche gebaut und würdig geschmückt, in einer Höhe, welche den akustischen Verhältnissen entspricht; wenigstens in größeren Kirchen sollte die Kanzel der Akustik wegen einen Schalldeckel haben. Vorstehende Anforderungen ergeben sich wie aus der Bestimmung, so auch aus der Geschichte der Kanzel.

verursacht; und da solche Stühle in der Regel als Kniebänke sehr unbequem sind, gewöhnen sich die Gläubigen nur zu leicht, selbst während der heiligen Messe zu sitzen; auch hat das Einsammeln des Stuhlgeldes bei jedem Gottesdienst viel Störendes. Im Interesse guter Ordnung und größerer Andacht sind fixe Kirchenstühle entschieden vorzuziehen.

[1] *Propria* singulis laicis sedilia nonnisi data rectoris ecclesiae licentia vel ratione antiquae consuetudinis tolerari possunt. Ceterum solido opere ligneo sic conficiantur, ut fideles genibus flexis sacro interesse queant (Concil. Prag. 1860. Coll. Lac. V. 536).

a. Nicht bloß, um leichter verstanden zu werden, sondern auch im Hinblick auf das Vorbild des göttlichen Meisters (Matth. 13, 2; 15, 29. Mark. 3, 32; 4, 1. Luk. 5, 3; vgl. Matth. 10, 27) pflegte man in den Kirchen seit ältester Zeit von erhöhter Stätte aus zu predigen; und zwar predigten wenigstens die Bischöfe als die autoritativen Lehrer ihrer Diöcesen — auch hierin dem Beispiele Jesu folgend — jederzeit sitzend, gewöhnlich von ihrer an der Apsiswand des Presbyterium stehenden und ziemlich hohen Kathedra aus (vgl. den vorigen Paragraphen), die so recht als der Lehr- oder Predigtstuhl für das ganze Bisthum erscheint und von der alle Predigtstühle (Kanzeln) der ganzen Diöcese sozusagen nur Ableger sind[1]. Uebrigens predigten schon im vierten Jahrhundert in großen Kirchen auch Bischöfe, um dem Volke näher zu sein und von ihm leichter verstanden zu werden, ausnahmsweise vom Ambo aus, der im Orient und Occident an den Cancellen, also an der Grenze zwischen Presbyterium und Schiff, seinen Platz hatte (S. 707). Dieser Ambo (von ἀναβαίνειν, nicht von ἀμφί) war ein erhöhtes Podium, auf das man vom Planum des Presbyteriums aus über vier bis fünf Stufen gelangte (daher auch suggestus genannt), und das gegen das Schiff der Kirche hin gewöhnlich mit einer im Halbkreis oder im Achteck auslaufenden Brüstung oder Balustrade eingeländert war, auf der ein Lesepult für den Zweck der liturgischen Lesungen sich befand, wovon der Ambo auch die Namen analogium, lectorium und pulpitum führte. In den größeren Kirchen befanden sich vielfach zwei solcher Ambone an den Cancellen; von dem einen derselben auf der Epistelseite, der etwas niedriger war, wurde beim Hochamt die Epistel gelesen, die an Heiligkeit und Würde unter dem Evangelium steht; der andere Ambo für die feierliche Lesung des Evangeliums war höher und lag auf der entgegengesetzten (auf der Nord-) Seite, die man als Evangelienseite bezeichnet. Es hatten aber, wie aus mittelalterlichen Ordines und Schriftstellern zu ersehen ist, viele Kirchen des früheren und späteren Mittelalters nur einen Ambo, auf welchen von zwei Seiten Stufen hinaufführten, die einen zum Hinaufsteigen, die anderen zum Herabsteigen für den Leser (Ordo rom. I. 11; II. 8; III. 10); auf diesem einen Ambo war dann für die Lesung der Epistel (und für das Graduale oder den Stufengesang; Ordo II. 7) eine niedrigere Stufe bestimmt als für die des Evangeliums.

Auf dem Ambo an den Cancellen nun, von welchem aus der Diakon beim Hochamt feierlich das Evangelium sang, resp. verkündigte[2], wurde schon in altchristlicher Zeit und bis tief in's Mittelalter herein auch gepredigt, und zwar, wie schon erwähnt, gewöhnlich gleich nach der liturgischen Lesung des Evangeliums,

---

[1] Bei der Consecration eines Bischofes wird demselben das Evangelienbuch auf den Nacken gelegt, auf dem es fast während des ganzen Weiheactes liegen bleibt; zuletzt gibt der Consecrator es dem Neugeweihten in die Hände mit dem Auftrage: Accipe Evangelium et vade, *praedica populo tibi commisso.* Ganz im Sinne der altkirchlichen Praxis, gemäß welcher der Bischof ordentlicher Prediger an seiner Kathedrale war, erklärt auch das Tridentinum (sess. 24. c. 4) das Predigtamt als „praecipuum episcoporum munus" und schreibt vor, daß an ihren Kathedralen die Bischöfe selber („ipsi per se") predigen, oder wenn sie gesetzlich gehindert sind, einen geeigneten Stellvertreter aufstellen sollen.

[2] Die feierliche Lesung des Evangeliums, die in älterer Zeit noch den Lectoren oblag, wird in der Kirchensprache auch als κηρύσσειν, als *praedicare* (cf. formul. ordinat. lectorum et diaconorum) und der Diakon als *praeco* Evangelii bezeichnet; schon durch die feierliche Lesung des Evangeliums bei der Liturgie wurde der Ambo im Grund genommen zur Predigtstätte; sehr natürlich daher, daß man dann auch von ihm aus das feierlich vorgelesene Evangelium auslegte und in homiletischer Auslegung das liturgische praeconium, die liturgische praedicatio (ahd. brediga) vollendete.

an manchen Orten erst nach dem Credo (*Durand* IV. c. 26. n. 1). Wo zwei Ambone waren, predigte man stets vom Evangeliumsambo aus; gesonderte Predigtstätten inmitten des Schiffes der Kirche, also Kanzeln im jetzigen Sinne des Wortes, gab es in den Kirchen (wohl aber *extra* ecclesias für Kreuz- und Missionsprediger) vor dem 13. Jahrhundert nicht oder gewiß nur äußerst selten. Zwar hat man noch in der romanischen Bauperiode die Ambone oder den einen Ambo schon da und dort den Cancellen nicht mehr architektonisch eingegliedert oder eingebaut, aber man hat sie dann wenigstens in nächster Nähe der Cancellen, unten an den Stufen zum Presbyterium aufgestellt, wie z. B. in S. Marco zu Venedig, im Dom zu Torcello, im Dom zu Pisa. Bis tief in's Mittelalter herein war also die gewöhnliche Predigtstätte (abgesehen von der bischöflichen Kathedra) in nächster Beziehung zu den Cancellen gewesen und hatten die Gläubigen das Wort Gottes von den Cancellen her vernommen; kein Wunder daher, wenn man nachmals die von den Cancellen in's Schiff der Kirche verlegte Stätte der Predigt als Kanzel bezeichnete; vernahm man ja von ihr her jetzt das Wort, das man Jahrhunderte lang von den Cancellen her, vom Cancellen-Ambo aus, gehört hatte. Auch die Predigtstätte im Schiff bezeichnete und bezeichnet man bis zur Stunde als ambo, als suggestus, im Italienischen als pulpito, also mit den altherkömmlichen Namen der Vorlese- und Predigtstätte an den Cancellen; die französische Bezeichnung der Predigtstätte als *chaire* (aus cathedra) erinnert an die Zeit, wo die Bischöfe noch sitzend von ihrer Kathedra aus predigten, und wohl auch die Priester in signum autoritatis beim Predigen auf dem Ambo vielfach noch saßen, woraus die mittelalterliche Bezeichnung der Kanzel als Predigtstuhl oder kurzweg als stuol („brediger uf dem stuol") sich erklärt (vgl. Linsenmayer, Gesch. der Predigt in Deutschland während des Mittelalters S. 129).

b. Vereinzelt schon in der spätromanischen Zeit, sehr häufig sodann in der gothischen Periode erbaute man in Stifts- und Klosterkirchen (wohl in specieller Rücksicht auf Ungestörtheit beim Chorgebet) querüber zwischen Chor und Schiff an Stelle der Cancellen eine meist mit reichem Figurenschmuck ausgestattete Empore oder Gallerie, die auf Mauerwerk, durch welches rechts und links Thüren in den Chor führten, oder auf Säulen ruhte. Diese Chorbühnen nannte man bei uns in Deutschland Lettner[1], im älteren Deutsch Lector oder Lecter, von lectorium, d. i. Stätte für die gottesdienstlichen Lesungen, weil von diesen Bühnen aus, welche einen oder zwei ambonartige Vorsprünge (Känzelchen) hatten, gerade so wie vordem von den Ambonen an den Cancellen die Epistel und das Evangelium beim Hochamt gesungen wurden. Von diesen Lettnern aus wurde nun auch gepredigt; sie erscheinen als Mittelglied zwischen dem Cancellenambo als Predigtstätte und der frei im Schiff stehenden Kanzel.

c. Daß solche Kanzeln im Schiff erst in Folge der Reformation, welche das Opfer verwarf und die Predigt zur Hauptsache machte, in Gebrauch gekommen seien, wie protestantischerseits behauptet wurde, ist unwahr; nachweislich schon im 15. Jahrhundert hatten wenigstens alle größeren Kirchen an einem Pfeiler oder

[1] In Frankreich kam neben lettrier die Bezeichnung jubé in Gebrauch, wohl im Hinblick darauf, daß der Diakon, bevor er den Lettner zur feierlichen Lesung des Evangeliums bestieg, durch das *Jube* domne benedicere den Segen des Celebranten erholen mußte. Weil auf dem Lettner auch Orgel und Musiker ihren Platz hatten, heißt er odeum (ᾠδεῖον) oder doxale. Auf der Brüstung des Lettners oder über ihm im Triumphbogen war das schon früher (S. 736) erwähnte Triumphkreuz, unter ihm der Laien- oder Kreuzaltar (vgl. S. 709, Anm.). Die meisten Lettner wurden, weil sie den Einblick in's Presbyterium hemmten, im 17. und 18. Jahrhundert abgebrochen; das Verzeichniß der in Deutschland noch erhaltenen s. bei Otte.

an einer Säule des Mittelschiffes ihre Kanzel, meist aus Stein, mitunter auch aus Holz, zum Oefteren auf der Evangelienseite, hie und da auf der Epistelseite angebracht. Durch ganz Deutschland hin sind uns zahlreiche solche Kanzeln in spätgothischem Stil erhalten (verzeichnet bei Otte, Jakob und Sighart). Sie machen nicht gleich den kolossalen, mit üppigen Ornamenten überladenen, mitunter in gesuchten Formen (z. B. eines Schiffes, der Weltkugel u. s. w.) ausgeführten Kanzeln der Renaissance und des Zopfes den peinlichen Eindruck, als schweben sie in der Luft, sondern ruhen auf einem meist reich gegliederten Schafte und kräftigem Sockel. Der eigentliche Körper dieser Kanzeln ist im Achteck oder im Sechseck construirt, an den Brüstungswänden mit Sculptur- oder Reliefbildern (Christus, die vier Evangelisten, die vier Kirchenlehrer) reich geschmückt; sie haben auch behufs leichterer Schallverbreitung in der Regel einen sogenannten Schalldeckel mit thurmartiger Bekrönung, in der gleichfalls noch figureller Schmuck angebracht ist. Die Evangelienambone alter und mittlerer Zeit hatten keinerlei Bedachung, keinen Baldachin gehabt, weil man streng daran festhielt, daß der Baldachin als signum majestatis nur dem bischöflichen Throne (und dem Altar) gebühre; dagegen waren die Brüstungen dieser Ambone reich ausgestattet, mitunter (wie im Münster zu Aachen) mit getriebenen Silbertafeln überzogen, mit Elfenbeinreliefs, mit Email und Edelsteinen geschmückt. Das Pult des Ambo, auf welches bei der feierlichen Lesung des Evangeliums der Codex sancti Evangelii (auf ein Kissen) gelegt wurde, hatte sehr oft (vgl. *Durand* IV. c. 24. n. 20) die Gestalt eines Adlers mit ausgebreiteten Flügeln, um anzudeuten, das Wort des Evangeliums soll mit erschütternder Macht ertönen durch das Haus Gottes hin wie die Stimme des Adlers bei Oseas (8, 1). Schon zu Durands Zeit wurde an Festtagen das Adler-Pult für Lesung des Evangeliums oder auch der ganze Evangeliumsambo („aquila ipsa seu locus, in quo legitur") mit einem linnenen oder seidenen Tuche bedeckt ad significandum mollitiem christianorum, das Epistelpult hingegen unbedeckt gelassen (ad significandum duritiam cordium Judaeorum) (Epistel = altes Testament). Auch jetzt noch dürfen in Kirchen mit Ambo sowohl Epistel als Evangelium im Hochamt vom Ambo aus gelesen, resp. gesungen werden (Caerem. episc. II. c. 8. n. 40. 45) und besteht die Vorschrift, in diesem Falle das Evangeliumspult zu bedecken panno aureo vel serico coloris caeterorum paramentorum (cf. l. c. II. c. 24. n. 3; c. 27. n. 1). Die Pulte, deren man sich zu den Lesungen beim Chorgebet (und zu den sogenannten Prophetieen) bedient, werden nach dem Ceremoniale (II. c. 5. n. 5; c. 14. n. 6) nicht bedeckt, sollten aber um so mehr eine schöne, dem Stil der Kirche entsprechende Form haben; auch die vorhandenen Ambone (ihre Brüstungen) und resp. die Kanzel (pulpitum, ubi concio haberi solet) mit seidenen Tüchern in der liturgischen Farbe zu bedecken (den Evangelienambo reicher als den für die Epistel), erklärt das Ceremoniale (I. c. 12. n. 18) als passend; am Gründonnerstag aber (und selbstverständlich auch am Charfreitag) soll die Kanzel — in signum exinanitionis Christi — ohne allen Schmuck sein (C. R. 14. Jan. 1845).

d. Beim Neubau von Kanzeln wird an der nun einmal bei uns traditionell gewordenen Placirung derselben im Schiff der Kirche im Interesse des Predigers sowohl als der Zuhörer festzuhalten sein [1]. Eine allgemeine bindende Vorschrift, die Kanzel auf der Evangelienseite anzubringen, besteht nicht, aber es spricht hiefür die geschichtliche Entwickelung (Evangeliumsambo!) und das neueste Prager

[1] Protestantischerseits wurde neuestens im Hinweis auf die Lage der Predigtstätte in alter und mittlerer Zeit als Platz für die Kanzel ein Eck des Chorbogens empfohlen und dabei auch betont, nur bei solcher Lage der Kanzel werde verhütet, daß ein beträchtlicher Theil der sitzenden Zuhörer den Prediger nicht sehe, sondern ihm den Rücken kehre.

Provinzialconcil, welches verordnet: Suggestus pro concione dicenda *ab Evangelii latere*[1] loco conspicuo et aptissimo positus sit, ut fideles, *etsi fors non omnes concionatorem videre, certe tamen verba ejus facilius percipere queant.* Auch wenn einige Sitzbänke dadurch verloren gehen, soll die Kanzel einen soliden Unterbau (Säule, Pfeiler) haben und nicht consolenartig wie ein Schwalbennest an der Mauer hängen; hat ja nichts in der Welt eine festere, unerschütterlichere Grundlage, als das Wort Christi, so von der Kanzel verkündet wird (Matth. 24, 35). Der eigentliche Kanzelkörper sollte, je nach der Größe der Kirche, im Lichten ca. 80—110 qcm Raum bieten, der Kanzelrand behufs bequemen Auflegens von Buch, Birret u. s. w. mindestens 20, füglicher 25 cm breit und der Schalldeckel ca. 2 m über der Kanzel, die im Interesse guter Akustik nicht sehr in der Höhe zu placiren ist, angebracht sein und über den inneren Kanzelrand ungefähr 30 cm hinausragen (Heckner § 74). Für den figurellen Schmuck des Kanzelkörpers eignen sich besonders das Bild des predigenden Heilandes und daneben die Bilder der Evangelisten, für eine Bekrönung des Schalldeckels in Nischen die Bilder der vier großen Kirchenlehrer und für die oberste, abschließende Nische das Bild des Diöcesanpatrons, welcher ja vielfach erster Verkündiger des Evangeliums in der Diöcese gewesen ist. Abbildungen s. bei Statz und im „Kirchenschmuck" Jahrg. 1859, 1867, 1868.

§ 61.

Der Taufstein.

1. Schon in ältester christlicher Zeit scheint es für den **ordentlichen** Vollzug der Taufe **eigene** Räume in nächster Nähe des gottesdienstlichen Versammlungsortes der Gläubigen gegeben zu haben (Justin. I. Apolog. 65; Tertull. coron. milit. 3). Seit Constantin sodann baute man besondere **Taufkirchen**, und zwar, weil noch einige Jahrhunderte hindurch regelmäßig nur der Bischof (am Char- und Pfingstsamstag) taufte, neben den bischöflichen Kathedralen. Diese Taufkirchen[2] waren gewöhnlich Centralbauten (rund, auch im Sechs- oder Achteck[3] ausgeführt), öfters mit Vorhalle, hatten einen Altar und waren consecrirt. Inmitten derselben befand sich der runde oder polygone, vielfach mit auf Säulen ruhender Kuppel überwölbte **Taufbrunnen** (fons, piscina, κολυμβήθρα), ein geräumiges **Bassin aus Stein** (gewöhnlich Marmor, auch Porphyr), mit Zu- und Abfluß von lebendigem Wasser. In diesen Taufbrunnen führten gewöhnlich drei Stufen hinab und

[1] Für Ausnahmen von dieser Regel kann es verschiedene gewichtige Gründe geben; vielleicht könnte man auch anführen, daß beim heiligsten Opfer das Evangelium nach Norden hin, welcher die Region der Erstarrung und des Unglückes ist (Sir. 43, 22. Isai. 14, 31. Jerem. 4, 6), gelesen werde, um anzudeuten, das Evangelium wolle Leben wecken und beglücken; aus dem gleichen symbolischen Grunde sei es passend, wenn auch die **Predigt** des Evangeliums vom Süden (Epistelseite) nach dem Norden (Evangelienseite) ertöne.

[2] Sie heißen baptisteria, tituli baptismales, im Orient φωτιστήρια, d. i. Stätten, wo der φωτισμός, die Erleuchtung in Christo (Ephes. 5, 8), d. i. die Taufe, als Mittheilung des göttlichen Lebenslichtes vollzogen wird (Hebr. 6, 4; 10, 32).

[3] Das Achteck sehr beliebt, weil die Zahl acht als Sinnbild der Auferstehung Christi galt, die am achten Tage (Dominica) erfolgte, an welchem daher die Gläubigen wie der Auferstehung des Herrn, so auch ihrer eigenen mystischen Auferstehung mit ihm in der Taufe gedachten und noch an jedem Sonntag gedenken.

auf der entgegengesetzten Seite ebenso viele aus ihm herauf, so daß man durch Einrechnung der Stelle (Stufe), auf welcher der Täufling im Brunnen stand, die bedeutsame Siebenzahl erhielt, bezüglich welcher Isidor von Hispalis sagt: Tres gradus in descensu, propter tria, quibus renuntiamus (dem Satan, seinen Werken, seiner Pracht), tres in ascensu, propter tria, quae confitemur (Vater, Sohn, heiliger Geist); septimus vero (gradus) is est, qui et quartus, similis filio hominis (Gottmensch), extinguens fornacem ignis, stabilimentum pedum, fundamentum aquae, in quo omnis plenitudo divinitatis habitat corporaliter (de div. off. II. c. 24).

2. Seit dem fünften Jahrhundert wurde die Kindertaufe allmählich zur Regel, was zur Folge hatte, daß auch extra casum necessitatis zu anderen als den kirchlichen Taufzeiten (Char- und Pfingstsamstag) die Taufe gespendet wurde, und daß die Bischöfe erlauben mußten, Taufkirchen auch außerhalb ihrer Bischofsstadt und selbst auf dem Lande zu errichten (Concil. Rom. 826, can. 8), an welchen Priester für das umwohnende Volk[1] die Taufe spendeten, und welche für die betreffenden Gläubigen, da sie ja in ihnen wiedergeboren wurden, Mutterkirchen (matrices) waren. Nach und nach erhielt fast jede Pfarrkirche einen Taufbrunnen und wurden eigene Taufkirchen, welche schon in alter Zeit und im Mittelalter gewöhnlich dem Täufer Johannes geweiht waren, mehr und mehr zur Seltenheit[2]. Für die Taufe von Kindern war ein Taufbassin mit Stufen oder ein eigentlicher Taufbrunnen nicht mehr passend, und an seine Stelle traten daher schon frühe steinerne Taufbecken, auf welche der Name baptisterium, fons baptismalis überging, und die im früheren Mittelalter, solange man die Kinder und selbst Erwachsene noch durch Untertauchen im Taufbecken taufte, ziemlich groß und kufen- oder tonnenförmig waren, in Folge des sehr allmählichen Aufhörens der Immersionstaufe[3] sodann kleiner wurden und in der gothischen Periode zumeist Pokalform (im symbolischen Achteck mit Fuß und Schaft) oder aber — wenn sie aus Metall gegossen waren — Kesselform (auf Löwen, Rindern

[1] Im Mittelalter hießen die Kirchen mit Taufbrunnen *plebes*, weil das Volk der ganzen Umgegend für den Tauferempfang an sie gebunden war; der betreffende Taufpriester hieß plebanus und war den Priestern und resp. Pfarrern der zugehörigen Kirchen ohne Taufbrunnen übergeordnet, weßhalb plebanus im Sinne von decanus gebraucht wurde; seitdem die Pfarrkirchen regelmäßig einen Taufbrunnen haben, heißt auch der Pfarrer plebanus. Uebrigens ist bis in die neueste Zeit herein in manchen Bischofsstädten für die Kathedrale oder die ihr zugehörige Taufkirche das ausschließliche Taufrecht gewahrt geblieben und von Rom aus erklärt worden, das jus baptisterii sei kein wesentliches Pfarrrecht (*Mühlb.* Suppl. II. 166 sqq.).

[2] Ueber die Taufkirchen aus alter Zeit vgl. Kraus, Encykl. s. v. Taufkirche; ein Verzeichniß der in Deutschland noch erhaltenen aus dem Mittelalter f. bei Otte 5. Aufl. I. S. 22 f. Ausführlich handelt vom Ort der Taufe *Martene*, de antiqq. eccl. rit. lib. I. cap. 1. art. 2.

[3] Seit dem Ende des 13. Jahrhunderts; vereinzelt wurde noch zur Zeit Luthers, welcher der Immersionstaufe sehr günstig gestimmt war, durch Untertauchen (tauchen, mhd. = toufen, wovon taufen) getauft (*Daniel*, Cod. liturg. II. 199 sqq.). Die Griechen taufen bis zur Stunde per immersionem; ihre Taufbecken sind kelch-, resp. kesselartig, und wird das Taufwasser nicht aufbewahrt, sondern vor jedem Taufact neues geweiht. Seit dem Aufhören der Immersionstaufe dienen unsere Taufbecken nur noch zum Aufbewahren des Taufwassers.

ruhend) erhielten. Die in großer Anzahl erhaltenen Taufsteine gothischen Stiles (s. das Verzeichniß solcher bei Otte a. a. O. S. 305 ff.) sind in der Regel mit Figuren, mit architektonischen oder anderen Ornamenten zierlich geschmückt und waren, da seit der Mitte des 13. Jahrhunderts die Synoden wieder und wieder einschärften, das Taufwasser müsse verschlossen aufbewahrt werden, gewöhnlich mit einem pyramidenförmigen Deckel versehen. Seinen Platz hatte der Taufstein in den mittelalterlichen Kirchen gewöhnlich in der Nähe des Eingangs auf der Nordseite, welche als die Region des Unglücks und der Erstarrung (vgl. S. 814, Anm. 1) das Bedürfniß und Verlangen nach Wiederbelebung durch die Taufe andeutete. Steinern war das Taufbecken regelmäßig, um auf Christus, den lapis angularis, hinzudeuten, der sich in der Taufe als der schon im alten Testamente (Exod. 17, 6) vorgebildete Fels für uns erweist, aus welchem das Lebenswasser strömt (I Kor. 10, 4).

3. Im Anschluß an vereinzelte ältere Bestimmungen und an die consuetudo vigens hat das römische Rituale in dem Abschnitt De Sacramento baptismi rite administrando n. 30 bestimmt, daß (excepta necessitate) nur in Kirchen und zwar in den eigenen Taufkirchen, wo solche noch bestehen (baptisterium prope ecclesiam), oder in anderen Kirchen mit Taufbrunnen (fons baptismalis) getauft werden dürfe. Bezüglich des Taufbrunnens oder Taufbeckens, das im Rituale auch als baptisterium bezeichnet wird, schreibt das Rituale vor: *Baptisterium* sit *decenti* (ecclesiae) loco et (decenti) forma *materiaque solida* et quae aquam bene contineat, *decenter ornatum* et *cancellis circumseptum*, sera et clave *munitum* atque ita *obseratum*, ut pulvis vel aliae sordes intro non penetrent, in eoque, ubi commodo fieri potest, depingatur *imago sancti Joannis* Christum baptizantis. In der Nähe des Taufsteines soll nach Vorschrift des Rituale ein *sacrarium* (piscina) sich befinden (vgl. S. 780), in welches man das Taufwasser entweder gleich beim Taufact abfließen läßt oder nach vollzogener Taufe aus der angewendeten Taufschüssel schüttet; in dieses Sacrarium sind auch die bei den Salbungen gebrauchten Wollflocken, die zur Händereinigung des Taufenden verwendeten Brodkrumen und das etwa verschüttete Taufsalz zu werfen und ist das für die Händewaschung nach dem Taufact verbrauchte Wasser zu schütten.

a. Der „schickliche" Ort für den Taufstein ist im Sinne des römischen Rituale auf Grund uralten Herkommens, auf welches auch das Prager Provinzialconcil (Coll. Lac. V. col. 535) sich beruft, in der Nähe des westlichen Haupteinganges der Kirche gegen Norden hin[1], sei es nun, daß sich daselbst eine eigene, mit dem Schiff in Verbindung stehende Taufkapelle befindet, oder daß im Schiff selber ein entsprechend großer Raum durch (hölzerne oder eiserne) Cancellen abgegrenzt ist, welche im Rituale ausdrücklich vorgeschrieben sind, und deren Vorhandensein auch das Meßbuch voraussetzt, wenn es in der Taufwasserweihe des Charsamstags anordnet: Antequam sacerdos *intrat* ad benedictionem, dicat etc. Freilich ist es in kleineren Kirchen, zumal wenn das Schiff

[1] Auch das Maroniten-Concil vom Berge Libanon (1736) schreibt vor: A sinistris intrantis (ecclesiam) ad *borealem* parietem sit sanctum baptisterium (Coll. Lac. II. 348).

bis zum hintersten Fleckchen mit fixen Kirchenstühlen angefüllt ist, oft nicht möglich, das Taufbecken in oben besagter Weise zu placiren, und wird dann der Satz gelten: Noth kennt kein Gebot; aber wenigstens bei Kirchen-Neubauten sollte von vornherein darauf angetragen werden, das Baptisterium, dessen Größe nach der der Kirche, resp. Pfarrgemeinde zu bemessen ist, im Nordwesten des Schiffes selber oder — was noch besser ist — in eigener, an dasselbe angebauter Taufkapelle unterzubringen. Keinenfalls sollte der Taufstein, dessen Höhe in der Regel auf ca. 1 m zu berechnen ist, im Presbyterium stehen, zu welchem nach kirchlichem Rechte nicht einmal getaufte Laien Zutritt haben, geschweige denn ein Katechumene, mit welchem bekanntlich am Taufstein noch verschiedene Katechumenatsacte (letzter Exorcismus, abrenuntiatio satanae, Salbung mit Katechumenenöl, interrogatio de fide) vorgenommen werden. Selbst die Protestanten sprechen sich neuestens entschieden gegen Aufstellung des Taufsteines innerhalb „des Altarraumes" aus; ist er rückwärts in der Kirche nicht anzubringen, so mag es — wenigstens in kleineren Kirchen — immerhin noch das Passendste sein, ihn vorn mitten im Schiff in der Nähe der Cancellen aufzustellen.

b. In Betreff des Materials für das Taufbecken, welches man gleich den alten Taufkirchen rund oder im symbolischen Achteck gestalten mag, verlangt das römische Ritual nur, daß es fest genug sei, das Taufwasser halten zu können. Das altkirchliche Herkommen ist für Stein, und zahlreiche mittelalterliche Synoden haben ausdrücklich vorgeschrieben: Baptisterium sit *lapideum;* nur ausnahmsweise wurde mit Bezugnahme auf einen in's Rechtsbuch (de consecr. dist. IV. c. 106) übergegangenen Canon der Synode von Lerida (1. Hälfte des 6. Jahrhunderts) die Anwendung eines Taufgefäßes aus anderem Material, selbst aus Holz, gestattet. Wo es nur immer thunlich ist, baue man das Baptisterium (Sockel, Schaft und Becken) aus festem Gestein, in Detailformen, welche dem Stil der Kirche entsprechen. Ist das Gestein, wie z. B. Marmor, Granit, so fest, daß man unmittelbar in dem Becken das Taufwasser aufbewahren kann, so ist eine in's Taufbecken einzufügende Metallschüssel (aus Kupfer, innen gut verzinnt, mit metallenem Deckel) nicht nothwendig, vielmehr erscheint das Aufbewahren des Taufwassers unmittelbar im Taufbecken als das Ursprüngliche und Normale; das Gleiche gilt, wenn das Baptisterium, wie es bekanntlich in der gothischen Zeit öfters vorkam, ganz aus Metall gegossen ist. Wenn das Taufwasser nicht unmittelbar im Taufbecken (z. B. aus schwammigem Stein) aufbewahrt werden kann oder ex rationabili causa (z. B. des leichteren Aufwärmens wegen) nicht aufbewahrt werden will, so mag das Taufbecken „inwendig mit einem zinenen oder bleienen Kessel, darinen das Wasser geschüttet wird, gefütert werden. Diser Kessel sei also groß und weit, daß er gedachten Taufstein (Taufbecken) gleich anfülle und am Rand ringsherum bedecke und auch mit Handhaben möge leichtiglich aus- und eingehebt und ehe man den Tauf weihet, sauber geputzt und gereiniget werden" („Kirchengeschmuck"; ähnlich Karl Borromä und das Prager Provinzialconcil Coll. Lac. V. col. 535). Baptisterien aus Holz mit einer Metallschüssel der erwähnten Art sind zwar nicht unzulässig, aber sicher nicht empfehlenswerth.

c. Im Interesse der Heilighaltung sowohl als der Reinerhaltung des Taufwassers schreibt das Rituale nach dem Vorgang zahlreicher Synoden einen Deckel mit festem Verschluß für das Baptisterium vor. Das operculum[1] auf das steinerne Taufbecken (verschieden von dem auf das eingesaßte Metallgefäß) wird füglich aus Holz, pyramidenförmig, im Stil des Taufbeckens hergestellt und mit

[1] Ist der Deckel sehr groß und schwer, so wird eine Vorrichtung zu treffen sein, um ihn auf zwei Eisenschienen zurückzuschieben oder mittelst eines Krahnen wegzuheben; vgl. A t z s. v. Taufbecken.

einem Kreuze oder noch besser mit einer Figurengruppe bekrönt, welche die Taufe Jesu mit darüberschwebendem heiligen Geiste in Taubenform oder wenigstens den Täufer Johannes darstellt, eine Darstellung, welche daran erinnert, daß die alten Taufkirchen, an deren Stelle unsere Baptisterien getreten sind, dem Täufer Johannes geweiht waren. In den alten Baptisterien begegnet man häufig dem Fisch theils als Symbol Christi (ἰχθύς), theils als Symbol der Getauften, welche schon Tertullian als pisciculi bezeichnet hat, ferner dem Hirsch lechzend nach Wasserquellen (Sinnbild der Katechumenen), dem typischen Durchzug durch's rothe Meer, der wunderbaren Wasserspende aus dem Felsen durch Moses u. s. w.; — sowohl für das Taufbecken als für dessen Deckel dürfte sich solch ein symbolischer und resp. typischer Schmuck empfehlen.

d. Der Taufstein, welcher stets fix sein muß (C. R.), soll nicht an einer Wand, sondern wo möglich frei stehen, damit er bei der Taufhandlung für die Pathen u. s. w. leicht zugänglich ist. Die zugehörige Piscina (Sacrarium) wäre nach dem hl. Karl Borromä in Form einer niederen, ausgehöhlten, oben schüsselförmig ausmündenden Steinsäule zu gestalten, unter welcher sich in der Erde die verschließbare Sacrariumsgrube (cisterna) befindet. Uebrigens ist nach dem römischen Rituale ein eigenes Tauf sacrarium nicht gefordert, sondern ein Sacrarium in der Kirche (hinter dem Hochaltar) ausreichend. Das Ausschütten des alten Taufwassers aus dem Taufbecken in's Sacrarium vor der Weihe des neuen Taufwassers hat nach dem Prager Provinzialconcil durch den Pfarrer oder einen anderen Priester zu geschehen, was analog wohl auch bezüglich des Ausschüttens nach dem einzelnen Taufact gelten wird, für dessen Vollzug auch eine Taufschüssel und ein (muschel- oder kannenförmiges) Gießgefäß in würdigen Formen erforderlich sind, deßgleichen ein Tisch, der nur ad hoc gebraucht werden und dem Taufbecken entsprechend stilisirt, jedenfalls kein profaner Vierfüßler sein sollte.

§ 62.

Der Beichtstuhl.

Ueber allen Zweifel erhaben ist, daß es in der Kirche seit Apostelzeiten außer dem öffentlichen auch ein geheimes Sündenbekenntniß, deßgleichen eine geheime sacramentale Lossprechung gab. Daß der Bußpriester wenigstens beim Anhören des geheimen Sündenbekenntnisses seit ältester Zeit zu sitzen pflegte, ist gewiß, nicht so gewiß, daß er auch jederzeit die Lossprechung, obschon sie ein richterlicher Act ist, sitzend ertheilte. Bezüglich der Gestalt des priesterlichen Richterstuhles (tribunal genannt) und darüber, wo er im gottesdienstlichen Gebäude gestanden, erfährt man vor Ende des Mittelalters nichts Bestimmtes. Erst in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts äußern sich einzelne Synoden über die Gestalt und Lage des Beichtstuhles; genauere Vorschriften finden sich dann beim hl. Karl Borromä (Instruct. fabr. lib. I. c. 23) und nach seinem Vorgang im römischen Rituale, dessen Bestimmungen für die Synoden des 17. und 18. Jahrhunderts maßgebend geworden sind. Die erwähnte Vorschrift des römischen Rituale (De Sacram. poenit. n. 8) lautet also: Sacerdos habeat *in ecclesia sedem confessionalem*, in qua sacras confessiones excipiat; quae sedes, patenti, *conspicuo* et apto ecclesiae loco posita, *crate perforata* inter poenitentem et sacerdotem sit instructa.

a. Da bis tief in's Mittelalter herein die Absolution in forma deprecativa, also in Gebetsform, ertheilt wurde, ist es wohl möglich, daß der Priester während derselben stand, wie auch der Bischof im Ordo reconciliandi poenitentes (Pontif. rom. fer. V. in coena Domin.) die Absolution, welche dort noch Gebetsform hat, stehend ertheilt. Jedenfalls mußte aber der Bußpriester bei Anhörung des Sündenbekenntnisses sitzen [1], und war daher jederzeit für die ordentliche Spendung des Bußsacramentes ein Stuhl für den Bußpriester erforderlich. Bekanntlich hat man fünf aus Tuff gearbeitete Sitze in der Katakombe der hl. Agnes für Beichtstühle gehalten [2], eine Annahme, die sich freilich nicht beweisen, sowie sich überhaupt bezüglich der Beichtstühle in altchristlicher Zeit nichts Bestimmtes ermitteln läßt. Aus den mittelalterlichen Ordines für Spendung des Bußsacramentes (bei *Mabillon*, *Martene*, Schmitz) ergibt sich, daß der Pönitent zu den Füßen, vor dem Angesichte des Bußpriesters, der außer der Absolution noch verschiedene Gebete über ihn sprach, auf den Knieen lag und auch Handauflegung (ad poenitentiam) von ihm empfing, die zur Zeit des hl. Thomas (opuscul. 18. c. 4) von Manchen sogar als wesentlich betrachtet, und deren Vornahme bei der Lossprechung noch von Synoden des 14. und 15. Jahrhunderts ausdrücklich vorgeschrieben wurde [3]. Hieraus und aus Abbildungen, welche dem 15. und 16. Jahrhundert angehören [4], schließt man mit Recht, daß die Beichtstühle wahrscheinlich schon in alter Zeit, jedenfalls im Mittelalter Stühle mit Armlehnen und niedriger Rücklehne, also cathedrae einfachster Art gewesen seien. Sie waren schwerlich fix, da manche Synoden bemerken: Sacerdotes, qnum debent andire confessiones, *locum* sibi in ecclesia *eligant* convenientem (*Hardouin*, concil. VII. 1978); oder: aptum locum in ecclesia sibi *eligant;* oder: locnm eminentem sibi *eligant* (*Hartzh.*, concil. III. 648). Da in mittelalterlichen Bußordnungen öfters von einem Bekennen der Sünden *ante altare* die Rede ist, nimmt man wohl mit Recht an, die Beichtstühle haben, wenn nicht in der Nähe des Altares, doch wenigstens so gestanden, daß man von ihnen aus zum Altar hin sehen konnte; stets wurde gefordert, der Beichtstuhl solle so stehen, nt ab omnibus videri possit (*Hardouin* VII. 96. 270. 1978; *Hartzheim* III. 648); Beichtstühle in der Sacristei (excepta necessitate) oder gar hinter dem Altare aufzustellen, wurde öfters untersagt (*Hartzh.* VII. 1065; VIII. 344).

b. Noch im Jahre 1604 schreibt eine Synode von Namur vor, daß in allen Kirchen, deren Vermögen ausreiche, für den Zweck des Beichthörens eigene Stühle, „sedilia ad hoc specialiter destinata“, angeschafft werden, zum klaren Beweis, daß fixe Beichtstühle damals wenigstens noch nicht überall eingeführt waren. Nur wo man solche hatte, konnte zwischen Beichtvater und Pönitenten ein Brett („tabnla intermedia“; synod. Constant. a. 1567; Brixin. a. 1603), ein „asserculum cancellatum“ (eine Zwischenwand aus kreuzweise übereinander gelegtem hölzernem Stabwerk; Mechlin. 1607) oder ein siebartiges Eisengitter (Prag. 1605) aufgestellt werden; ein eisernes Gitter im Zwischenbrett (lamina ferrea plena foraminum, quae singula instar ciceris minuta parvaqne sint) hatte schon der hl. Karl Borromä vorgeschrieben, aus dessen eingehender Beschrei-

[1] Nach mehreren Ordines saß sogar der Pönitent während des langen Frageverfahrens, dem er unterstellt wurde.

[2] Vgl. Hefele, Beiträge zur Archäologie u. s. w. Bd. II. S. 132 ff.; dazu Kraus, Encykl. s. v. Diakonissin.

[3] Vgl. die Belege bei *Catalani*, comment. in Ritnale rom. I. pag. 229 sqq.

[4] Bei Bock, Gesch. der liturg. Gewänder des Mittelalters Bd. III. Tafel 14; im *Sacerdotale roman.* Venet. 1567, fol. 36; im deutschen Gebetbuch des sel. Petrus Canisius von 1563, S. 260.

bung des Beichtstuhles hervorgeht, daß damals nur auf einer Seite des Beichtstuhles solch ein Zwischenbrett angebracht war, so daß des Beichtkindes Angesicht nie nach rückwärts, sondern stets nach vorwärts gegen den Altar hin gekehrt war. Aber schon zu Anfang des 17. Jahrhunderts scheinen die Beichtstühle mit beiderseitigem Brett und Gitter (aus Holz oder Metall) ziemlich allgemein in Gebrauch gekommen zu sein (*Hartzh.* VIII. 807); belgische Synoden (cf. *Hartzh.* VIII. 777) verlangten sogar, daß wie zwischen dem Beichtvater und dem Beichtkind, so auch zwischen diesem und den außerhalb des Beichtstuhles befindlichen Personen ein asserculum sich befinde, sohin der Raum für den einzelnen Beichtenden zu einer Art Zelle gestaltet werde, was im Interesse größerer Sicherung des Sigillum gegenüber den außerhalb des Beichtstuhles Stehenden neuerlich auch bei uns wieder angeregt wurde (Archiv f. christl. Kunst 1887, Nr. 2). Als passendsten Platz für die Beichtstühle hat Karl Borromä die Nord- und Südseite des Schiffes der Kirche bezeichnet, ohne übrigens die Wahl eines anderen Platzes, wo die Verhältnisse es fordern, auszuschließen. Einzelne Synoden verordnen, daß der Beichtstuhl nicht sehr nahe am Hochaltar (non nimis prope summum altare), auch nicht so nahe an Nebenaltären errichtet werde, daß für den Celebrans oder für die Communicanten am Speisegitter eine Unbequemlichkeit entstehen könnte (*Hartzh.* IX. 109. 525. 792). Uebrigens ein förmliches Verbot, im Presbyterium einen Beichtstuhl aufzustellen, ist mir nicht bekannt, obschon im Hinblick auf jene Bestimmungen, gemäß welcher die Laien überhaupt das Presbyterium nicht betreten sollen (vgl. S. 710), zu erwarten stünde, daß allererst den Pönitenten der Zutritt zu demselben versagt sei; allein in kleineren Kirchen ist oft kein anderer irgendwie passender Platz zu ermitteln als im Presbyterium, das in solchem Nothfalle immerhin noch „locus aptus“ im Sinne des römischen Rituale sein dürfte, vorausgesetzt, daß der Beichtstuhl nicht zu nahe am Hochaltar oder gar hinter ihm steht[1]. In der Sacristei einen Beichtstuhl für Harthörige, für alte und gebrechliche Leute zu haben, ist durch das Prager Provinzialconcil ausdrücklich gestattet (Coll. Lac. V. 543); auch wünscht dasselbe, daß in Kirchen, die nicht hinreichend viel fixe Beichtstühle besitzen, zum Gebrauche bei Concursen tragbare vorhanden seien, die aber gleich den fixen mit Gittern versehen sein müssen.

c. Ihren geeignetsten Platz haben die fixen Beichtstühle jedenfalls an der Wand und resp. an den eingezogenen Strebepfeilern der Süd- und Nordseite des Schiffes, auch in offenen größeren Seitenkapellen. Wo es die Raumverhältnisse gestatten, sollten die Beichtstühle nicht in die Mauer eingelassen und sozusagen in ihr versteckt sein, sondern (von anderen Gründen ganz abgesehen) schon um ihrer Würde und Wichtigkeit willen außerhalb der Mauer, aber an ihr frei auf entsprechend hohem Podium dastehen. Als Richterstühle Gottes, als *throni misericordiae Dei* sollen wenigstens die fixen Beichtstühle von einer gewissen imposanten Größe und kunstschön im Stile der Kirche ausgestattet sein[2]. Noch mehr aber als auf deren Schönheit ist auf ihre Zweckmäßigkeit und ihre Bequemlichkeit für den Confessarius sowohl, der oft fast ganze Tage im Beichtstuhle zubringen muß, als für die Pönitenten zu sehen. Ueber der verschließbaren Thüre, welche in die Beichtvaterzelle von entsprechender Tiefe, Breite und Höhe führt, wird füglich ein Vorhang von dichtem Stoffe angebracht, welcher nicht bloß den

[1] Die Protestanten haben dem für ihre Privatbeichte erforderlichen Beichtstuhle seinen Platz im Altarraum (Chor) angewiesen.

[2] Schöne Beichtstuhlmuster im romanischen, gothischen und Renaissancestil s. im Archiv f. christl. Kunst Jahrg. 1884 u. 1885; vgl. auch „Kirchenschmuck“ Jahrg. 1863 und 1864.

Gebrauch eines sogenannten Beichttuches von Seiten des Beichtvaters überflüssig macht, sondern ganz besonders auch verhindern hilft, daß der Beichtvater nach außen verstanden werde. Dem Raume für das Beichtkind gibt man füglich wenigstens in etwas den Charakter einer Beichtzelle dadurch, daß man an beiden Seiten der Beichtvaterzelle ein gehörig breites, hohes und dem ganzen Bau des Beichtstuhles artistisch eingegliedertes (aber nicht durchbrochenes) Brett so anbringt, daß der Pönitent, wenn er dem Beichtvater gerade gegenüber am Beichtgitter kniet, wenigstens von der Seite nicht gesehen und von seiner Beichte auch in nächster Umgebung nicht leicht etwas verstanden werden kann. Eine Glasthüre an der Zelle des Beichtvaters sowohl als an der des Pönitenten anzubringen, wie jüngsthin vorgeschlagen wurde, wäre eine gar zu starke und nicht motivirte Abweichung vom kirchlichen Herkommen. In dem Raume oder in der Zelle für den Pönitenten soll zu dessen Rührung und Tröstung nach Vorschrift vieler Synoden und Diöcesanritualien ein Bildniß des Gekreuzigten oder des reuigen Petrus, der Büßerin Magdalena u. dgl. angebracht sein; das früherhin vielfach vorgeschriebene Anschlagen der päpstlichen und bischöflichen Reservate in der Zelle des Beichtvaters dürfte dermalen kaum mehr nothwendig oder auch nur zweckmäßig sein.

§ 63.

Die Orgel.

Die Orgel, „der Instrumente Königin", ist das einzige musikalische Instrument, welches von der Kirche für den Gebrauch bei der Liturgie ausdrücklich approbirt, und dessen Verwendung beim Gottesdienst sogar durch eingehende, bereits in § 37—39 besprochene Vorschriften im Ceremoniale der Bischöfe (I. c. 28) genau normirt ist. Zwar ist sie kein schlechthin nothwendiger Einrichtungsgegenstand des katholischen Gotteshauses, fehlt aber bei uns (von einzelnen Ordenskirchen abgesehen) in keiner Kirche, in welcher feierlicher Gottesdienst gehalten wird; nur in die päpstliche Kapelle, deßgleichen in die Kirchen der Griechen und des Orients hat sie nicht Eingang gefunden. Wiewohl schon von einzelnen Kirchenvätern erwähnt, wurde die (Wind-) Orgel auch im Abendlande erst ziemlich spät und nur sehr allmählich zum Gottesdienste zugelassen. Bis gegen Ende des Mittelalters war sie technisch noch sehr unvollkommen und wurde in den Kirchen wohl nur zum Intoniren und einfachsten Begleiten des Chorgesanges benützt, hatte daher ihren Platz unten im Chor (im Presbyterium oder im Unterchor) oder oben auf dem Lettner. Seit der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts machte die Orgelbaukunst besonders unter den Deutschen immer größere Fortschritte und baute man in Folge dessen auch in den Kirchen sehr große Orgeln, für die man rückwärts eigene Emporen errichtete, während man für den gewöhnlichen Chorgesang mit einer kleineren Chororgel sich begnügte. Gleich der polyphonen Musik war auch das Spiel auf diesen Orgeln neuen Stils zur Zeit des Tridentinums schon vielfach sehr entartet, und beriethen daher die Väter des genannten Concils, ob die Orgel nicht ganz aus den Kirchen zu verbannen sei; doch begnügte man sich mit Abstellung der Mißbräuche (Sess. 22 de sacrif. missae), deren Wiederkehr nachmals das Caeremoniale episcoporum durch seine schon erwähnten einschlägigen Vorschriften nachhaltig vorzubeugen suchte. Es kann nicht Aufgabe der Liturgik sein, die zahlreichen Vervollkommnungen zu be-

sprechen, welche der Orgelbau in neuerer und neuester Zeit erfahren hat; aber im Hinblick darauf, daß die Orgel für den liturgischen Gesang und darum für die Liturgie und daß sie namentlich für den Volksgesang von großer Wichtigkeit ist, glauben wir hier sehr betonen zu sollen, es sei Pflicht des Pfarrers, auch auf die Orgel seiner Kirche ein wachsames Auge zu haben. Bei Neuanschaffungen muß er entschieden darauf bringen, daß — wenn auch um viel theureren Preis — von einem verlässigen und bewährten Meister ein ganz solides (und lieber etwas kleineres) Werk hergestellt werde, das nicht in Bälde wiederholter, viel Geld verschlingender Reparaturen bedarf, und dessen Plan (Disposition) mit genauer Rücksichtnahme auf die Größe und Akustik der Kirche im Einvernehmen mit Ordinariat und Pfarrer von einem Manne entworfen (oder wenigstens gründlich geprüft) ist, welcher nicht bloß gründlich die Orgeltechnik, sondern auch die kirchlichen Vorschriften über das Verhältniß der Orgel zum liturgischen Gesang kennt, überhaupt ein Kenner der ächten Kirchenmusik ist. Weil dem Dienste Gottes geweiht, sollte die Orgel, bevor sie dem kirchlichen Gebrauche übergeben wird, benedicirt werden (S. 566) nach dem schönen Formular im Appendix des römischen Rituale. Nochmals betonen wir, daß aus verschiedenen Gründen (vgl. Witt, Musica sacra Jahrg. 1881) die kleinste Orgel selbst einem großen und guten Harmonium in der Kirche vorzuziehen ist (vgl. oben S. 564). Das Orgelgehäuse muß zum Stil der Kirche passen, und bei Neubauten ist dringlich zu rathen, daß Architekt und Orgelbauer von vornherein in's Einvernehmen treten; ferner daß sie die Orgel nicht zum Nachtheil ihres Klanges allzu sehr in der Höhe und nicht unmittelbar an einem Fenster anbringen. Sehr wichtig ist auch die Sorge für gute Erhaltung der Orgel, worüber Näheres in Witt's Musica sacra (Jahrg. 1883 u. 1884) sich findet. Ueber Geschichte und Technik der Orgel vgl. Otto Wangemann, „die Orgel und die Orgelbaukunst“ (Demmin, Frantz, 1880), über Geschichte des Orgelspieles A. G. Ritter (Leipzig, Heße, 1884). Ueber gründliche Vornahme der Orgelproben vgl. Witt, „das bayer. Kultusministerium und die bayer. Abgeordnetenkammer“, 1886, S. 139 ff.

a. Unser deutsches „Orgel“ (ahd. organa oder orgela, mhd. orgel) stammt vom griechischen ὄργανον, das bei den LXX ganz allgemein ein musikalisches Instrument für Gesangsbegleitung bezeichnet. Ganz richtig hat der hl. Augustin (Enarr. in Ps. 150) das biblische „organum“ erklärt, da er schreibt: **Organa sunt** ***omnia instrumenta musicorum*****, non solum illud quod grande est et inflatur follibus, sed** ***quidquid aptatur ad cantilenam.*** Aus seiner Erklärung des Psalmes 150 ersehen wir aber, daß zu seiner Zeit das Wort organum gewöhnlich (jam obtinuit consuetudo) schon in einem ganz specifischen Sinne gebraucht wurde, nämlich um jenes Instrument zu bezeichnen, quod inflatur follibus, und bezüglich dessen er bemerkt, daß die Griechen demselben einen anderen Namen geben, wobei er zweifelsohne die griechische Bezeichnung ὑδραυλις im Auge hatte. Wie schon zu Augustins Zeit, so bezeichnete im früheren Mittelalter (Isid. origin. lib. III. c. 20; *Amalar.* de eccl. off. lib. III. c. 3) organum ganz speciell das durch Blasbalg in Bewegung gesetzte musikalische Instrument, welches anfänglich (seit dem 2. Jahrhundert v. Chr.) bei Griechen und Römern eine nur für Luxus- und Unterhaltungszwecke gebrauchte, bald größere,

bald kleinere Wasserorgel[1] war, an deren Stelle seit dem fünften Jahrhundert allmählich überall die Windorgel trat, wie Cassiodor versichert.

b. Wenn der Talmud (Erachin 10 b. 11 a; Tamid III. 8) wahr berichtet, so hätte im Herodianischen Tempel zu Jerusalem (also zur Zeit Christi) eine von Palästinensern (nicht von Alexandrinern) gefertigte (Wind=) Orgel (מגרפה) mit hundert verschiedenen Tönen und so mächtigem Klange gestanden, daß man ihn bis Jericho hörte (!). Die Christen der ersten Jahrhunderte schlossen, wie andere Instrumente, so auch die Orgel von ihren Kultstätten aus; doch ist nicht unwahrscheinlich, daß bereits seit der Zeit des Papstes Vitalian (658—672) die (Wind=) Orgel im Abendlande (zunächst in Italien und Gallien) nach und nach in kirchlichen Gebrauch kam, namentlich nachdem von Byzanz her zuerst an Pipin (757) und dann an Karl den Großen Orgelwerke geschenkweise waren gesendet worden, nach deren Muster man alsdann unter den Karolingern neue construirte, um sie in Kirchen (zunächst im Aachener Münster) aufzustellen[2]. Diese mittelalterlichen Kirchenorgeln waren in der Regel von geringem Tonumfange (durchweg diatonisch) und plumper Structur, ohne Pedal; die vier bis sechs Zoll breiten Tasten mußten mit den Fäusten geschlagen (daher „Orgel schlagen") oder mit den Ellbogen niedergedrückt werden. Wie die bekannte Abbildung[3] einer Orgel auf einer Miniatur im Psalter Edwins aus dem 12. Jahrhundert ersehen läßt, waren damals zum Spielen einer Orgel mit zehn Pfeifen zwei Organisten und vier Männer erforderlich, welche mit sichtlicher Anstrengung durch Hebelarme den Blasbalg in Bewegung setzten. Ueber eine größere Orgel, welche Bischof Elfegg um die Mitte des 10. Jahrhunderts für die Münsterkirche in Winchester bauen ließ, erfahren wir (*Catalani* l. c. 374), daß sie 400 Pfeifen und 26 Blasbälge hatte, zu deren Regierung 70 starke Männer erforderlich waren: quos (folles) agitant validi septuaginta viri". Uebrigens muß noch zu Anfang des 12. Jahrhunderts der Gebrauch des Organum in der Kirche — zumal von Seiten der Klöster — viel Widerspruch erfahren haben, denn Erzbischof Baldrik von Dole († 1131), welcher den Kirchenorgeln selber günstig gestimmt war, setzt in seiner Epistola ad Fiscannenses (Fescamp in der Normandie), nachdem er die Orgel beschrieben[4], welche er in der Klosterkirche zu Fescamp gesehen und gehört hatte, hinzu: Non tamen ignoro, quia sunt *multi*, qui tale quid (sc. organum) in suis non habentes ecclesiis eos, qui habent, murmurando dilapidant, quos nos oblocuentes et detrahentes audemus nuncupare, qui, quod organa nobis innuant, nesciunt exponere. Sofort vertheidigt er ziemlich eingehend den Gebrauch der Orgel in den Kirchen und zwar hauptsächlich wegen des lehrhaften, mystischen Sinnes, den Orgel und Orgelspiel in sich beschließen; zuletzt bemerkt er dann:

---

[1] Auch bei der Wasserorgel („organum hydraulicum"; Tertull. de anima 14) wurde der Ton durch die schwingende Luftsäule, nicht etwa durch das Wasser erzeugt, welches nur zur Bewirkung gleichmäßigen Einströmens der durch den Blasbalg erzeugten Luft diente; vgl. Ambros, Gesch. d. Musik, 2. Aufl. I. S. 490.

[2] Vgl. die einschlägigen Belegstellen bei *Catalani*, comment. in Caerem. episcop. tom. I. pag. 373 sqq. und Ambros, Gesch. d. Musik, 2. Aufl. II. S. 65 ff.

[3] Vgl. dieselbe bei Otte, Handbuch der Kunstarchäologie u. s. w. 5. Aufl. I. Bd. S. 324; daselbst auch nähere Mittheilungen über verschiedene mittelalterliche Orgeln Deutschlands.

[4] Er beschreibt sie als „instrumentum musicum, fistulis aeneis compactum, quod follibus excitum fabrilibus suavem reddebat melodiam, et per continuam diapason (Octave) et per symphoniae sonoritatem graves et medias et acutas voces uniebat, ut quidam concinentium chorus putaretur clericorum, in quo pueri, senes, juvenes, jubilantes convenirent et continerentur; organa illud vocabant, certisque temporibus excitabant.

Si igitur *organa habemus* (also hatten gar manche Kirchen noch keine), *eis uti ecclesiastica consuetudine permittimus; sin* autem, sine sacrilegio *eis carere possumus.* Audientes organa, *interiori* uniamur *harmonia* et bituminemur *dilectione* bifaria (*Migne*, Patrol. lat. tom. 166. col. 1177 sq.). In der mittelalterlichen Synodenliteratur geschieht kaum ein paarmal der Orgel Erwähnung, deren Gebrauch in der Kirche sich eben ganz und gar auf das Gewohnheitsrecht gründete. Die nachtridentinischen Synoden schärfen in der Regel nur ein, das Orgelspiel soll den kirchlichen Vorschriften (Trident., Caerem. episc.) entsprechen, soll nicht profan oder gar lasciv, sondern erbaulich sein.

c. Schon im früheren Mittelalter hatten sich Deutsche als Orgelbauer besonders hervorgethan (Papst Johann VIII. erbittet sich einen Orgelbauer aus Freising), von Deutschen (nicht ganz sicher, von welchem) ging in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts die für die weitere Entwickelung des Orgelbaues hochwichtige Entdeckung des Pedales aus, sowie auch in der Folgezeit die Deutschen im Orgelbau und im Orgelspiel sich besonders auszeichneten. Leider hielt mit der immer größeren Vervollkommnung der Orgel auch die Emancipation des Orgelspieles vom Geiste der Kirche und ihrer Liturgie vielfach gleichen Schritt. Im Mißbrauch der Orgel lag sicherlich wenigstens ein Grund, warum die Reformirten in der Schweiz, in Holland und Schottland die Orgel ganz aus ihren Kirchen verbannten und sie mitunter barbarisch zerstörten. Auch die Protestanten waren den Orgeln anfänglich nicht besonders hold und schränkten deren Gebrauch beim Gottesdienste z. B. durch die Verordnung ein: „der Organist soll, nachdem er intonirt, nicht über ein-, höchstens zweimal unter das Gesang (Lied) der Kirchen schlagen, sondern derselben ihre Zeit lassen, ihr Gesang mit gemeiner Stimme und Andacht zu verrichten." [1] Die katholische Kirche hat sich nie gegen die Kirchenorgeln an sich, sondern stets nur gegen die Mißbräuche im Orgelspiel ausgesprochen; sie wehrte es nicht, daß im 17. und besonders im 18. Jahrhundert Orgeln von ungeheuren Dimensionen (leider oft zum Schaden des liturgischen Gesanges) in den Gotteshäusern aufgestellt wurden, worin die Protestanten mit den Katholiken wetteiferten und sie — namentlich in neuester Zeit — übertrafen. In England gibt es Orgeln mit mehr als 100 Registern; die Orgel im Ulmer Münster — die größte in Deutschland — hat 95 Register; solche mit 70—80 Registern gibt es in den protestantischen Kirchen Deutschlands ziemlich viele. Eine der größten und berühmtesten Orgeln in katholischen Kirchen ist die im Jahre 1750 vollendete in der herrlichen Klosterkirche zu Weingarten (Württemberg); an dieser Orgel wurde 14 Jahre gebaut; sie hat vier Manualien, 76 Register und 6666 Pfeifen zur Erinnerung daran, daß der Heiland nach einer frommen Sage 6666 Geißelstreiche erhalten (vgl. Cäcilienkalender Jahrg. 1878).

§ 64.

Die Kreuzwegstationen.

Fast in allen Kirchen und selbst in vielen Oratorien [2] befindet sich dermalen ein sogenannter Kreuzweg, weßhalb seiner unter den Einrichtungsgegenständen des Kirchengebäudes Erwähnung geschehen muß.

[1] Kliefoth, liturg. Abhdlg. Bd. VII. S. 280; vgl. *Daniel*, Cod. liturg. III. S. 18 f. Alt, der christl. Kultus 2. Aufl. I. S. 144 f.

[2] Laut Decretes der Congreg. Indulg. vom 15. März 1884 darf nunmehr selbst in Privatoratorien, in welchen die heilige Messe celebrirt wird, ein Kreuzweg errichtet werden.

Diese Kreuzwege sind nachbildliche Darstellungen des Leidensweges, welchen unser göttlicher Heiland mit dem Kreuze beladen (daher via *crucis*) vom Hause des Pilatus weg bis auf den Kalvarienberg (daher via *calvariae*) gemacht hat. Auf dem wirklichen Kreuzwege in Jerusalem erscheinen 14 Stellen als besonders markirt, diejenigen nämlich, welche durch außerordentliche, theils in den heiligen Evangelien erwähnte (I., II., V., VIII., X., XI., XII.—XIV.), theils durch uralte Ueberlieferung verbürgte (III., IV., VI., VII., IX.) Leidensthatsachen geheiligt sind, und an welchen daher die Jerusalempilger beim Besuch des wirklichen Kreuzweges jedesmal Halt (statio) machen, um da in Reue- und Liebesschmerz die Leiden Jesu, speciell die betreffende Leidensthatsache zu betrachten und zu verehren.

Die gleichen 14 Stationen und resp. Stationsgeheimnisse hat jeder canonisch errichtete nachbildliche Kreuzweg, bei dessen Besuch man, sofern nicht besondere Verhältnisse und Begünstigungen bestehen, an jeder der 14 markirten Stellen (Stationen) Halt machen und eine kurze, auf Jesu Leiden bezügliche Andacht verrichten muß, um so kraft päpstlichen Indultes alle die Ablässe zu gewinnen, welche an den frommen Besuch des wirklichen Kreuzweges in Jerusalem geknüpft sind, und die sämmtlich den Verstorbenen zugewendet werden können. Wesentlich für den nachbildlichen Kreuzweg ist nur, daß an seinen 14 Haltstellen je ein hölzernes, von einem hiezu eigens bevollmächtigten Priester benedicirtes Kreuz (in der Regel ohne Crucifixus) so angebracht sei, daß die Besucher es sehen und daß sie von einem Stationskreuz zum andern einen, wenn auch noch so kurzen Weg (*via* crucis) machen können („quaecunque, etiam minima distantia sufficit"); man kann also sagen, die Ablässe des canonisch errichteten Kreuzweges inhäriren den Stationskreuzen, die für sich angebracht oder oben an den Stationsbildern befestigt sein können. Daß außer den Stationskreuzen auch noch bildliche Darstellungen (in Sculptur, Malerei u. s. w.) der betreffenden Leidensgeheimnisse oder sogenannte Stationsbilder an den 14 Haltstellen angebracht sind, ist durchaus nicht wesentlich, aber im Herkommen begründet und im religiösen Interesse der Kreuzwegbesucher wünschenswerth. Bei jeder Station soll die betreffende Nummer (z. B. I., II. u. s. w. Station) und mit wenigen Worten (in lingua vulgari) der Inhalt des Stationsgeheimnisses (z. B. Jesus wird zum Tode verurtheilt) angegeben sein und zwar füglich an den Stationsbildern und, wo (wie in armen oder kleinen Kirchen) nur die hölzernen Kreuze ohne Bilder da wären, an den Kreuzen und resp. an der Mauer. Ausdrücklich verboten ist durch Breve Clemens' XII. (16. Jan. 1731), an den einzelnen Stationen die Ablässe anzuschreiben, welche gewonnen werden können[1]; man hat den Gläubigen mündlich (in Predigt und Christenlehre) zu sagen, daß diejenigen, welche den abbildlichen Kreuzweg in der vorgeschriebenen Weise be-

---

[1] Man kennt sie im Einzelnen überhaupt nicht sicher, weil die einschlägigen Documente durch einen Brand in der Grabeskirche unter Pius V. zerstört wurden; der Ablässe sind jedenfalls viele, vollkommene sowohl als unvollkommene (cf. Analect. jur. pontif. 1855, col. 612); will man sie den Verstorbenen zuwenden, so mache man die betreffende Meinung gleich zu Anfang oder doch noch vor Beendigung der Kreuzweganbacht, deßgleichen die Intention, die Ablässe für sich selber zu gewinnen.

suchen, all' die Ablässe gewinnen, welche sie gewinnen würden, „si personaliter visitarent stationes viae crucis in Jerusalem". Ist ein Kreuzweg einmal canonisch errichtet, so besteht er fort, solange die Stationskreuze in der Mehrzahl vorhanden sind; gehen einzelne derselben (weniger als die Hälfte) zu Grunde, so ergänzt man sie einfach durch neue, welche der Benediction durch einen privilegirten Priester nicht bedürfen. Eine bloße Translocirung der Stationskreuze (und -Bilder) innerhalb des Raumes (Kirche, Kreuzgang u. dgl.), in welchem ein Kreuzweg errichtet wurde, berührt dessen Bestand nicht, ebenso wenig die zeitweilige Entfernung mehrerer oder aller Kreuze (und Bilder) behufs ihrer eigenen Restauration oder aus Anlaß der Kirchenrestauration; nur können, solange der größere Theil derselben entfernt ist, die Kreuzwegablässe nicht gewonnen werden. Durch bleibende Verlegung der Stationskreuze von einer Kirche in eine andere (resp. in einen andern Raum) ginge nicht bloß für die erstere der Kreuzweg verloren, sondern erhielte auch die zweite durch die bloße Verlegung der Kreuze in sie noch keinen Kreuzweg, sondern müßte dieser unter Benützung der transferirten Kreuze u. s. w. erst canonisch errichtet, und es müßten die Kreuze a sacerdote privilegiato neuerdings als Stationskreuze benedicirt werden. Daß die Kreuzwegstationen in Kirchen auf der Evangelienseite beginnen und auf der Epistelseite endigen, ist zwar nicht wesentlich nothwendig, aber eine „consuetudo et praxis generalis, quae piis est innixa congruentiae rationibus" (C. I. 13. Mart. 1837). Weil der zuständige Raum für die Laien das Schiff der Kirche ist (S. 708), sollten sämmtliche Stationen der Kirchen-Kreuzwege im Schiff und ohne Noth keine im Presbyterium angebracht werden. Gebricht es im Schiff am nöthigen Raum, um Stationsbilder so anzubringen, daß man vom einen zum andern wenigstens eine kleine Bewegung machen kann, so begnüge man sich mit bloßen Kreuzen.

a. In altchristlicher Zeit schon wurden, wie uns Hieronymus (resp. Paula an Eustochium und an Marcella N. 9 ff.) verbürgt, die heiligen Stätten in Jerusalem von zahllosen Pilgern aller Stände und Länder besucht; und wenn auch durch die Zerstörung Jerusalems unter Titus manche denkwürdige Stelle vom Leidensweg des Herrn verschüttet worden, so war sicherlich die glühende Liebe der ältesten Christen bemüht, dieselben wieder aufzufinden und für die Pilger zu kennzeichnen, wobei ihnen gewiß verlässige Ueberlieferungen zu Gebote standen. Auf Grund solcher Ueberlieferungen, welche zu verwerfen oder auch nur anzuzweifeln wir keinen Grund haben, halten wir an der Authenticität auch jener Leidensstätten und an der Thatsächlichkeit auch jener Kreuzwegstationsgeheimnisse fest, von welchen die heiligen Evangelien keine Erwähnung thun. Gemäß der Tradition nun hat der wirkliche Kreuzweg des Herrn in Jerusalem eine Länge von 820—850 Schritten; die ersten drei Stationen desselben liegen nahe beisammen an dem Orte, wo die alte Burg Antonia (in der Pilatus Gericht hielt) gestanden, die folgenden sechs in der sogenannten via dolorosa und die letzten fünf in der Heiliggrabkirche. Genau so viele Stationen, als der Kreuzweg in Jerusalem hat, also vierzehn, mit den gleichen Leidensgeheimnissen, müssen auch die nachbildlichen Kreuzwege haben, um canonisch errichtet und mit den Kreuzwegablässen begnadigt werden zu können. Man kann da und dort sogenannte biblische Kreuzwege (aus der Aufklärungszeit) sehen, auf welchen nur biblische Leidensthatsachen und zwar bald mehr, bald weniger als 14 dargestellt sind; derlei Kreuzwegen inhärirt kein Ablaß.

b. Im Jahre 1342 wurde den Franziskanern die religiöse Bewachung des heiligen Landes und besonders des heiligen Grabes in Jerusalem in aller Form übertragen. Angehörige dieses Ordens, die längere Zeit in Jerusalem gewesen und dort die Kreuzwegandacht lieb gewonnen hatten, waren es zunächst, welche seit der Mitte des 15. Jahrhunderts im Abendlande in oder bei ihren Klöstern und, wo thunlich, unter genauer Einhaltung der Distanzverhältnisse der 14 Stationen des Kreuzweges in Jerusalem möglichst getreue Nachbilder des Jerusalemischen Kreuzweges errichteten, was dann auch von Anderen und anderwärts geschah, wodurch die gar bald sehr beliebt gewordene Kreuzwegandacht immer weitere Verbreitung fand. Doch war an den Besuch solcher Kreuzwege noch kein Ablaß geknüpft; erst Innocenz XI. (Breve vom 5. Sept. 1686) verlieh das Privilegium, daß die Mönche und Nonnen des Franziskanerordens von der Observanz, deßgleichen die Mitglieder der an ihren Kirchen canonisch errichteten Bruderschaften durch den Besuch der in den Kirchen, Kapellen, Klöstern u. s. w. des genannten Franziskanerordens errichteten Kreuzwege dieselben Ablässe gewinnen könnten, welche von den Päpsten im Laufe der Zeit für den andächtigen Besuch der Via Crucis in Jerusalem verliehen worden waren. Benedict XIII. dehnte sodann in der Bulle Inter plurima[1] das erwähnte Privilegium auf alle Gläubigen aus, welche den Kreuzweg in einer Kirche, Kapelle u. s. w. des Franziskanerordens besuchen würden, und Clemens XII. endlich erlaubte durch Breve vom 16. Januar 1731, daß durch die Franziskaner auch in solchen Kirchen, (öffentlichen) Oratorien, Klöstern, Spitälern und geheiligten Orten, welche nicht dem Franziskanerorden unterstehen, Kreuzwege errichtet werden können, welche ganz die gleichen Privilegien haben sollten, wie die in Franziskanerordenskirchen befindlichen. Unter Clemens XII. wurden auch genaue Vorschriften (cf. Decret. authent. pag. 80 sqq.) über Errichtung der Kreuzwege erlassen, welchen Benedict XIV., der erlauchte Verehrer und Beförderer der Kreuzwegandacht, noch die weitere Bestimmung hinzufügte, daß zwar in möglichst vielen, namentlich in allen Pfarrkirchen Kreuzwege errichtet werden sollen, aber an Orten, Städten u. s. w., wo eine Franziskanerkirche mit Kreuzweg sich befindet, sollte für gewöhnlich in keiner anderen, den Franziskanern nicht unterworfenen Kirche ein Kreuzweg errichtet werden können. Durch Pius IX. (14. Mai 1871) wurde auch diese Schranke noch beseitigt, so daß dermalen überall in allen Kirchen u. s. w. mit den mehrerwähnten Ablässen privilegirte Kreuzwege errichtet werden können.

c. Die Vollmacht zur Errichtung privilegirter Kreuzwege haben laut wiederholter Erklärungen des apostolischen Stuhles wegen der Verdienste des Franziskanerordens um das heilige Land und speciell um die heiligen Stätten in Jerusalem zunächst der Generalminister und die Lokaloberen dieses Ordens, welche diese Gewalt auch anderen Franziskanerordenspriestern delegiren können; der Generalminister ertheilt auch Priestern aus anderen religiösen Orden und Weltpriestern die Vollmacht, (eine bestimmte Anzahl) Kreuzwege zu errichten; jedoch ist diese Facultät in der Regel ausdrücklich auf solche Orte eingeschränkt, wo keine Franziskanerordenspriester sind und solche auch nicht leicht (commode) berufen werden können[2]. Der Papst ertheilt, wo ein Bedürfniß vorhanden ist,

[1] Vgl. dieselbe im Appendix der Sammlung der authentischen Decrete der Congreg. Indulg., welche 1883 bei Pustet in Regensburg unter dem Titel „Decreta authentica“ etc. erschien, S. 448 ff.

[2] Ob auch die vom Papste verliehene Facultät mit dieser Einschränkung gegeben wird, weiß ich nicht; jedenfalls ist das „commode“ bei der jetzigen Erleichterung des Verkehrs sehr dehnbar.

den Bischöfen für ihre Diöcesen cum potestate subdelegandi die Facultät, Kreuzwege zu errichten (Coll. Lacens. III. 992), deßgleichen einfachen Priestern, welche aber ihre dießbezügliche Facultät dem Bischof, in dessen Diöcese sie einen Kreuzweg errichten wollen, in scriptis vorlegen müssen, was auch von den durch den Generalminister bevollmächtigten Priestern gilt, welche nicht dem Franziskanerorden angehören.

d. Zur giltigen Errichtung eines Kreuzweges in Kirchen und an Orten, welche dem Diöcesanbischof unterstehen, muß (sub poena nullitatis) dessen Erlaubniß schriftlich erholt werden, sowie auch die (schriftliche) Zustimmung des betreffenden Pfarrers oder Oberen des Ortes, wo der Kreuzweg errichtet werden soll (C. I. 22. Aug. 1752). Die Errichtung des Kreuzweges selber vollzieht sich wesentlich als Segnung der betreffenden 14 Stationskreuze, welche von dem bevollmächtigten Priester nicht in absentia, sondern in der Regel an Ort und Stelle zu geschehen hat[1]; das Aufhängen der Stationskreuze und resp. Stationsbilder (sofern es nicht schon vor deren Segnung geschah), sowie das erstmalige Abbeten des Kreuzweges kann aber auch ein anderer Priester, das Aufhängen auch ein Laie besorgen (C. I. 22. Aug. 1842); übrigens setzt das im Appendix des römischen Rituale stehende liturgische Formular für die Errichtung eines Kreuzweges nicht bloß voraus, daß der bevollmächtigte Priester die Kreuze und die etwa vorhandenen Stationsbilder am Orte der Errichtung weihe, sondern auch daß er selber die erste Kreuzwegandacht halte. Ueber die vollzogene Errichtung muß (sub poena nullitatis) ein (an den Bischof einzusendendes und im Pfarrarchiv abschriftlich zu hinterlegendes) Protokoll aufgenommen werden, in welchem die Vollmacht des errichtenden Priesters, der Consens des Bischofs und des betreffenden Pfarrers documentirt und das auch von dem errichtenden Priester unterschrieben sein muß (C. I. 25. Sept. 1841); dadurch ist dann die giltige Errichtung für alle Zukunft verlässig documentirt. Weil in Folge Nichteinhaltens der vorgeschriebenen wesentlichen Formen gar manche Kreuzwege ungiltig errichtet sein konnten, ohne daß man es wußte, hat Leo XIII. unter dem 31. Juli 1883 alle Defecte, welche bis dahin die Errichtung von Kreuzwegen etwa verungiltigt hatten, sanirt, so daß fortan die Gläubigen durch deren Besuch die Kreuzwegablässe sicher gewinnen können.

e. Bezüglich des artistischen Charakters der Stationsbilder muß jedenfalls gefordert werden, daß sie der heiligen Geheimnisse, die sie darstellen, würdig (und darum wenigstens keine Carricaturen), daß sie ferner für die Gläubigen erbaulich, daß sie namentlich geeignet seien, denselben ein fruchtbringendes, Reue weckendes, warme Liebe entzündendes Betrachten der Leiden Jesu zu erleichtern, was ja die Kreuzwegandacht so besonders segensreich macht. Wie überall in der kirchlichen Kunst (S. 458), so ist auch hier auf Festhalten am traditionellen Typus, sofern derselbe ein allgemeiner geworden ist, selbst dann zu dringen, wenn sich gegen ihn vom exegetischen und archäologischen Standpunkt aus zwar begründete Bedenken erheben ließen, ohne daß aber ein Beweis dafür erbracht werden kann, daß diese traditionelle Darstellungsweise gegen die geschichtliche Wahrheit verstoße. Daß innerhalb der bezeichneten Grenzen der Individualität eines frommen Künstlers noch genugsam Spielraum gewährt sei, ist klar[2].

---

[1] Mir scheint diese Anwesenheit nicht bloß propter solemnitatem actus ac aedificationem populi, sondern durch die Natur der Sache gefordert zu sein; man sagt nicht „einen Kreuzweg für die Kirche von N.", sondern „in der Kirche von N. errichten."

[2] Vgl. hiezu des Näheren die im Frankfurter Anzeiger für die katholische Geistlichkeit Deutschlands Jahrg. 1886 gepflogenen Erörterungen über die Stationsbilder.

f. Von der Kreuzweg andacht hat die specielle Liturgik des Näheren zu handeln; hier sei nur bemerkt, daß bei der privaten Kreuzwegandacht der einzelne Besucher, um die Kreuzwegablässe zu gewinnen, von einer Station zur anderen gehen und, so gut er es vermag, eine kurze Betrachtung über Jesu Leiden (nicht gerade über das betreffende Stationsgeheimniß) halten muß[1]; bei den einzelnen Stationen das „Wir beten dich an" u. s. w., dann je ein Paternoster mit Ave Maria zu beten und einen Reueact zu erwecken, ist de consilio et consuetudine, aber nicht de essentia (C. I. 2. Jun. 1838). Bei der öffentlichen Kreuzwegandacht ist es gemeinrechtlich hinreichend, daß der vorbetende (die Betrachtungen vorlesende) Priester mit den Ministranten und resp. Sängern (des Stabat mater) von Station zu Station geht, während die Gläubigen an ihren Plätzen bleiben und nur durch Aufstehen und Wiederniederknieen zu jeder Station einen motus corporis machen. Auf specielles Ansuchen wurde und wird in neuester Zeit für ganze Diöcesen das Indult gegeben, daß bei öffentlicher Kreuzwegandacht auch Priester und Ministranten nicht mehr herumzugehen brauchen, und daß die Gläubigen nicht bloß bei öffentlicher, gemeinsamer Kreuzwegandacht, sondern selbst, wenn sie einzeln dieselbe verrichten, immer an derselben Stelle verbleiben dürfen und dort nur zu jeder Station aufzustehen und wieder niederzuknieen, resp. (nämlich wenn man während der Kreuzwegandacht steht) eine Kniebeugung zu machen brauchen (C. I. 10. Mart. 1868). Die Kreuzwegablässe können die vel nocte, die vollkommenen unter denselben aber täglich wohl nur einmal (C. I. 10. Sept. 1883), die unvollkommenen dagegen toties quoties gewonnen werden. Eine kurze Unterbrechung der begonnenen Kreuzwegandacht durch Beichten, Communiciren oder Messehören beraubt der Ablässe nicht.

g. Wie der canonisch errichtete Kreuzweg ein Surrogat des Kreuzweges in Jerusalem, so ist das Stationskreuzchen (nothwendig mit einem aus Messing oder einer anderen nicht zerbrechlichen Materie verfertigten Crucifixbild, welchem die Ablässe annex sind und mit dem sie daher auch zu Verlust gehen) ein Ersatzmittel des canonisch errichteten Kreuzweges. Kranke, Gefangene, Reisende, überhaupt alle, welchen es physisch oder moralisch (z. B. wegen Mangels an Zeit, wegen großer Entfernung u. dgl.) unmöglich ist, welche legitime gehindert sind, einen Kreuzweg zu besuchen, können gleichwohl die Kreuzwegablässe gewinnen, wenn sie ein ihnen eigenthümlich zugehöriges (nicht ad hoc entlehntes, nicht schon von jemand Anderem benutztes) Stationskreuz in Händen haltend, in reumüthiger Stimmung zwanzig Vaterunser mit Ave Maria und nach jedem das „Ehre sei Gott dem Vater" beten, und zwar 14 Vaterunser zu Ehren der 14 Stationsgeheimnisse, fünf zu Ehren der heiligen fünf Wunden und eines nach der Meinung des heiligen Vaters (C. I. 24. Sept. 1832; 16. Sept. 1859). Für Schwerkranke, welche die 20 Vaterunser u. s. w. nicht zu beten vermögen, ist es hinreichend, wenn sie statt dessen einen Act der Reue erwecken oder die Worte sprechen: Te ergo quaesumus, tuis famulis subveni, quos pretioso sanguine redemisti (*Schneider*, rescripta authentica etc. 1885, pag. 683). Während früher nur die Person, welche das Kreuzchen in den Händen hielt, die Ablässe gewinnen konnte, hat Leo XIII. (19. Januar 1884) das Indult dahin erweitert, daß auch solche (am Besuche des Kreuzweges gehinderte) Personen die Ablässe gewinnen können, die kein Kreuzchen

[1] Sufficit meditari, quantumvis breviter, *passionem Domini*, quod est opus injunctum ad lucrandas indulgentias. Cf. Decreta authent. pag. 83. In Belgien sah ich häufig, wie einzelne Gläubige vor oder nach dem öffentlichen Gottesdienste den Kreuzweg binnen 10, höchstens 15 Minuten besuchten, ohne sich dabei eines Buches zu bedienen; sie schauten andächtig die einzelnen Stationsbilder an und gingen still betend wieder weiter; das reicht hin.

besitzen oder in Händen haben, aber in Gemeinschaft mit einer das Kreuzchen in Händen haltenden Person die 20 Vaterunser und Ave Maria beten. Die Facultät, solche Stationskreuzchen zu weihen, kann zwar nur der Generalminister der Franziskaner und der Papst verleihen, doch besitzen dieselbe allenthalben zahlreiche Ordens- und Weltpriester. Möge ja kein Seelsorger versäumen, den Kranken, die er zu besuchen hat, solch ein Stationskreuz zu verschaffen und sie zur fleißigen Uebung (namentlich in schlaflosen Nächten) der so heilsamen, von den Päpsten so dringlich empfohlenen und mit so vielen Indulten ausgestatteten Kreuzwegandacht anzuregen! Aber auch den Gesunden ist die Kreuzwegandacht sehr zu empfehlen, wozu die Synode von Bordeaux (1850) mit folgenden Worten die Seelsorger auffordert: Pium exercitium, quod via crucis nuncupatur, sciant (pastores) se nunquam satis commendaturos, remque admodum salutarem facturos, si illud *solemniter interdum peragant*, *praesertim tempore quadragesimali*, cum praeter indulgentias a summis Pontificibus impertitas his, qui dolorosum Christi tramitem quasi sectantur pii fideles in meditatione sacratissimae Passionis vividissimos hauriant *poenitentiae, spei et amoris* sensus (Coll. Lac. IV. 565). Zu guter Orientirung über Kreuzweg und Kreuzwegandacht dient das Büchlein von Düsterwald „der hl. Kreuzweg" u. s. w. Freiburg, Herder, 2. Aufl. 1886.

§ 65.

Die Kirchenglocken.

1. Auf welche Weisen man die Gläubigen während der Christenverfolgungen zum Gottesdienste zusammenberief (per cursores, praevia annuntiatione etc.), kann nicht mit Bestimmtheit gesagt werden; daß man sich hiezu etwa schon kleinerer Glocken (tintinnabula), deren es bei Heiden[1] und Juden (Exod. 28, 33. 34) gab, bedient habe, ist mindestens sehr unwahrscheinlich. Seit Constantin sodann wird man, wie nachweislich die klösterlichen, so auch die öffentlichen gottesdienstlichen Versammlungen noch einige Zeit hindurch entweder durch Trompetenschall (regula Pachomii) oder durch Schlagen auf das sogenannte Semanterion zusammenberufen haben. Nachweislich schon im sechsten Jahrhundert waren Glocken in unserem Sinne des Wortes in Irland, Gallien und sicherlich auch in Italien (S. 720) in gottesdienstlichem Gebrauche; die bei mittelalterlichen und späteren Schriftstellern häufig wiederkehrende Behauptung, daß Papst Sabinian (604—606) der Erfinder der Glocken sei, ist völlig unhaltbar; vielleicht hat er zuerst bezüglich ihres Gebrauches beim Gottesdienste der römischen Kirche bestimmte Vorschriften gegeben, z. B. das Läuten derselben zu den einzelnen Horen angeordnet. Im Laufe des siebenten Jahrhunderts fanden die Glocken durch's ganze Abendland hin immer weitere Verbreitung und kamen daselbst namentlich durch die Bemühung Karls des Großen jedenfalls schon im achten Jahrhundert in allgemeinen Gebrauch, wie sich — abgesehen von anderen Beweisgründen — aus des Amalarius (de off. eccl. III. 1) Aeußerungen über die Glocken und deren Bedeutung ergibt. Auch bei den Griechen und im Orient traten

[1] Vgl. hiefür die zahlreichen Belege bei Catalani, Commentar zum Pontificale Bd. II. S. 335 ff.

sie in der zweiten Hälfte des neunten Jahrhunderts an die Stelle des Semanterion, das übrigens vereinzelt dort noch gegenwärtig in Gebrauch steht.

Die älteste, verbreitetste und in der Liturgie (Pontif. rom. de benedictione *signi* vel campanae) noch jetzt übliche Bezeichnung der Glocken ist *signa*, weil sie im kirchlichen Gebrauche von Anfang an hauptsächlich dazu bestimmt waren, den Gläubigen das Zeichen für den Beginn der Gottesdienste zu geben; simpliciter signa vocantur, quia eorum sonoritate quibusdam pulsibus excitata *significantur horae*, quibus in domo Dei statuta celebrantur officia (*Walafr. Strabo*, de reb. eccl. c. 5). Die größeren Glocken heißen im Mittelalter *campanae*, die kleineren (Handglocken, Weck- und Refectoriumsglocken u. s. w.) *nolae*, nach Walafried Strabo (l. c. c. 5) und den späteren mittelalterlichen Schriftstellern, weil sie in der Provinz Campania und resp. in Nola erfunden worden, wahrscheinlicher aber, weil aus dem seit Alters berühmten Erze der Campania, deren Hauptstadt Nola war, die wohltönendsten Glocken und Glöcklein gegossen wurden. Das latinisirte *clocca*, welchem wir schon im achten Jahrhundert begegnen, kommt von dem althochdeutschen glocka her, dessen Wurzel sich noch im Dialektworte clocken = klopfen, z. B. im altbayerischen Dialekt, erhalten hat; den Namen Glocke führt das fragliche „vas aeneum" also deßhalb, weil sein Ton mittelst Anschlagens des Klöppels (Klopfers) hervorgebracht wird. Dem lateinischen signum entspricht das griechische σήμαντρον (= *signum* sc. ad convocandos fideles), womit eine oblonge hölzerne oder metallene Platte bezeichnet wird, auf welche mit einem hölzernen oder eisernen Hammer geschlagen und so den Gläubigen (von oben herab oder von der Vorhalle aus) das Zeichen zur gottesdienstlichen Versammlung gegeben wird [1] (*Goar*, Euchology. pag. 450). Auch im Abendlande waren vor Einführung der Glocken solche „ligna sacra" in Gebrauch, an welche die crepitacula Triduo mortis Christi uns noch erinnern (*Amalar*. de off. eccl. IV. c. 21).

2. Die ältesten Kirchenglocken waren verhältnißmäßig sehr klein, entweder gegossen oder aus Metallblech zusammengenietet. Schon seit dem 11., besonders seit dem 14. und im 15. Jahrhundert goß man immer größere Glocken, die größten in der Renaissance- und Rococozeit; auch mehrte sich bereits im Mittelalter deren Zahl an den einzelnen Kirchen, und schon um sie leichter unterscheiden zu können, mußte man ihnen Namen geben, was jedenfalls seit dem 11. Jahrhundert ziemlich regelmäßig geschah. Im 12. und besonders seit dem 13. Jahrhundert begann man auch, die Glocken mit Datum und anderweitigen Inschriften zu versehen, wie bis zur Stunde noch allgemein geschieht. Weil von großer Wichtigkeit für den Kultus der Kirche, wurden die Kirchenglocken schon im frühesten Mittelalter geweiht und ihr Klang von den Katholiken allüberall auch für übernatürlich wirksam gehalten [2]. Uhren mit Glockenschlag gab es in den Kirchen nachweislich schon im 12. Jahrhundert, Uhren auf den Kirchthürmen jedenfalls seit dem 14. Jahrhundert.

---

[1] Vgl. über das bei den unter Türken lebenden Christen noch allgemein gebräuchliche Semanterion die Coll. Lacens. II. 391.

[2] Wer die umfängliche Glocken-Literatur schon aus dem 17. und 18. Jahrhundert, besonders aber aus neuerer und neuester Zeit kennt, wird ein näheres Eingehen auf Geschichte und Statistik der Kirchenglocken, sowie auf die einschlägigen technischen Fragen in der Liturgik gewiß nicht erwarten; zur näheren Orientirung verweisen wir auf Heinr. Otte's Glockenkunde, Leipzig, 2. Aufl. 1884; Böckeler, Beiträge zur Glockenkunde, Aachen 1882; vgl. auch Ermländer Pastoralblatt Jahrg. 1881, Nr. 6 ff.

a. Walafried Strabo (de reb. eccl. c. 5) sagt von den Kirchenglocken seiner Zeit (erste Hälfte des 9. Jahrhunderts), sie seien entweder vasa *fusilia* oder vasa *productilia;* ein uraltes Exemplar der letzteren Art (7. Jahrhundert), eine Glocke aus gehämmertem und zusammengenietetem Eisenblech, befindet sich im Wallraf'schen Museum zu Köln; sie soll der ersten Domkirche Kölns zugehört haben, ist nur 42 cm hoch, und ihr Durchmesser beträgt oben 20, unten 33 cm. Das Glockengut war schon im Mittelalter wie noch jetzt eine Legirung von Kupfer und Zinn; die alten Berichte über Beimischung von Silber sind zum Mindesten übertrieben.

b. Wenn wir auch von vereinzelten Nachrichten absehen, gemäß welchen es schon zu Anfang des 11. Jahrhunderts Kirchen mit fünf, zu Anfang des 12. solche mit sechzehn Glocken gab (Cataloni a. a. O. S. 338), so geht schon aus dem bei Sicard, Beleth und Durand als etwas Regelmäßiges vorkommenden „*compulsare* campanas" (= zusammenläuten) hervor, daß im 12. und 13. Jahrhundert die meisten Kirchen mehrere, wenigstens zwei Glocken hatten. Wenigstens zwei, füglicher drei gut zusammenstimmende Glocken (grandiorem, mediam et minimam) soll nach Karl Borromä (*Hardouin* X. 824) jede Pfarrkirche haben, Kathedralkirchen sieben oder sechs, Stiftskirchen wenigstens drei. Den Mendicanten wurde durch Johann XXII. (Extravag. commun. lib. I. tit. 5) untersagt, mehr als eine Glocke zu haben, doch hat schon Innocenz XI. den Dominikanern gestattet, soviele Glocken zu haben, als den Ordensoberen gut dünke (12. Febr. 1685). Für öffentliche Oratorien ist eine Glocke ausdrücklich gestattet (C. R. 27. Jun. 1744). Die Namengebung für die Glocken hängt nicht wesentlich mit der Glockentaufe, d. i. Glockenweihe, zusammen, wie auch dermalen nach dem Ritus des römischen Pontificale eine förmliche Namengebung bei der Glockenweihe nicht stattfindet[1], während wir einer solchen in einzelnen älteren Ordines allerdings begegnen (*Martene* de antiq. eccl. rit. lib. II. c. 21). Die Namen der Glocken wurden theils von den Donatoren, theils von Heiligen (Bennoglocke), theils von bestimmten Eigenschaften der Glocken (Cantabona, Pretiosa, Maxima) oder von ihrer Bestimmung (Sonntagsglocke, Aveglocke, Zwölfuhrglocke, Rosenkranzglocke) u. dgl. hergenommen. Die ältesten Inschriften[2] geben lediglich das Datum des Glockengusses an, aber seit dem 13. Jahrhundert ward es nach und nach Brauch, auch noch kurze Anrufungen, Gebete, Sprüche, Bibelverse u. dgl. anzubringen, ferner Bilder Christi, Mariens, der Heiligen, die Namen der Donatoren, Gießer u. s. w.

c. Die Glockenweihe oder Glockentaufe ist keineswegs erst durch Johann XIII., welcher im Jahre 968 eine Glocke auf den Namen Johannes für die Lateranskirche consecrirte, eingeführt worden, sondern reicht jedenfalls bis in's achte Jahrhundert hinauf, wie das Pontificale des Erzbischofs Egbert von York beweist (*Martene* l. c.); die einschlägige Verordnung Karls d. Gr. vom Jahre 789 (*Hartzh.* IV. 846), welche lautet: *cloccae non baptizentur*, ist bereits gegen einen Mißbrauch gerichtet, welcher bei der Glockenweihe vorkam und darin bestanden zu haben scheint, daß man die Glocke nicht bloß mit dem eigens hiefür geweihten Wasser innen und außen wusch, sie mit Krankenöl und Chrisam salbte, sondern sie dreimal in's geweihte Wasser tauchte — was bei dem kleinen Umfange der

[1] Wohl aber wird die Glocke *in honorem* eines bestimmten Heiligen geweiht.

[2] Als die älteste datirte Glocke (43 cm hoch, 35 cm breit) in Deutschland wird gewöhnlich die zu Iggensbach bei Deggendorf (Niederbayern) angesehen; die Inschrift derselben lautet: anno MCXLIIII ab incarnatione Domini fusa est (haec) campana. Eine auf mittelalterlichen Glocken häufig und in verschiedenen Variationen wiederkehrende, für die Bedeutung der Kirchenglocken sehr charakteristische Inschrift lautet: Vivos voco, festa decoro, fulgura frango, mortuos plango.

damaligen Glocken ja unschwer geschehen konnte — und bei der Tauchung (= Taufe) wohl auch sprach: Ego te baptizo in nomine Patris etc. Es konnte das mit einem gewissen Recht so geschehen, da ja baptizare nicht nothwendig im specifischen Sinne von Untertauchen zur Rechtfertigung genommen werden mußte, was in Beziehung auf ein lebloses Ding von selbst ausgeschlossen war, sondern im weiteren Sinne von Untertauchen behufs Weihung gemeint sein konnte; allein weil die Tauchung der Glocken unter Anwendung der Taufformel jedenfalls sehr leicht Mißverständnissen ausgesetzt war, so ist sie mit Recht verboten worden, ohne daß übrigens von da an die Bezeichnung der Glockenweihe als *baptismus* signorum, als Glockentaufe, aus dem kirchlichen Gebrauche verschwunden wäre. Dermalen ist strengstens vorgeschrieben, daß keine Glocke, ehe sie consecrirt ist, für kirchliche Zwecke gebraucht werde.

d. Daß nach kirchlicher Anschauung die Glocken ein sehr wichtiger Einrichtungsgegenstand des Kirchengebäudes seien, erhellt schon daraus, daß sie de jure nur vom Bischof geweiht werden dürfen, und daß dieser nur auf Grund eines speciellen päpstlichen Privilegiums die Glockenweihe einfachen Priestern übertragen darf, welche dann die Weihe ganz nach Vorschrift des römischen Pontificale, aber unter Anwendung des vom Bischof zu weihenden Glockenweih-Wassers[1] zu vollziehen haben (cf. *Mühlb.* Suppl. I. pag. 247 sqq.). Schon den ältesten Formularien für die Glockenweihe liegt die Ueberzeugung zu Grunde, daß durch den hohepriesterlichen Segnungsact der Glocke eine übernatürliche Kraft, divinum aliquid (vgl. S. 329 f.) bleibend adhärent werde, und daß in Folge dessen der Glockenklang auf die empfänglichen Gemüther der Gläubigen außer seiner natürlichen auch eine übernatürlich erbauende und erhebende Wirkung ausübe, den bösen Geistern aber, welche durch Gewitter und in mannigfach anderer Weise (Feuer, Ueberschwemmungen u. dgl.) den Menschen zu schaden suchen, erschrecklich sei[2]. Aus den uralten zahlreichen Gebeten bei der Glockenweihe soll hier nur eine einzige einschlägige Stelle angeführt werden, in welcher der Bischof den himmlischen Hohenpriester am Schluß der Weihe anfleht: (Christe) hoc tintinnabulum *sancti Spiritus rore perfunde*, ut ante sonitum illius semper *fugiat* bonorum *inimicus*, *invitetur* ad fidem *populus christianus*, hostilis terreatur (daemonum) exercitus; *confortetur* per illud in Domino *populus tuus* convocatus, ac sicut Davidica cithara delectatus desuper descendat Spiritus sanctus (I Reg. 16, 23), atque ut Samuele agnum lactentem mactante (I Reg. 7, 9 sqq.) in holocaustum regis aeterni imperii fragor aurarum turbam repulit insidiantium, ita — dum hujus vasculi sonitus transit per nubila — ecclesiae tuae conventum manus conservet angelica, fruges credentium, mentes et corpora salvet protectio sempiterna. Der Ueberzeugung von der übernatür-

---

[1] Soll das Wasser für die Glockentaufe nicht vom Bischof selber, sondern von dem die Glockenweihe vollziehenden Priester benedicirt werden, so ist hiezu eine besondere Erlaubniß des heiligen Stuhles erforderlich.

[2] Magisch wirken die geweihten Glocken freilich nicht, so daß ihr Klang z. B. unfehlbar jedes schädliche Gewitter abtreiben würde; es ist demselben durch die Weihe eine übernatürliche Kraft und insofern eine Wirksamkeit ex opere operato annex; er wirkt aber, wie alles Benedicirte, auch ex opere operantis, weßhalb die Kirche jederzeit gewünscht hat, daß zur Zeit des Gewitters nicht bloß geläutet, sondern in der Kirche (oder wenigstens in den Häusern) auch gebetet werde; vgl. z. B. die Conciliensbeschlüsse bei *Hardouin* X. 833; *Hartzh.* IX, 10. 231. 543. 1070. Das Kölner Provinzialconcil von 1536 (*Hardouin* IX. 2016), auf welches die Protestanten in ihrer Polemik gegen die Kraft der geweihten Glocken sich so gern berufen, betont allerdings die Wirksamkeit ex opere operantis in erster Reihe, ohne übrigens die ex opere operato zu verkennen.

lichen Kraft des Glockenklanges namentlich gegenüber den bösen Geistern geben auch mittelalterliche Synoden (*Hardouin* VII. 1365; *Hartzh.* III. 83), sowie die mittelalterlichen Liturgiker (vgl. z. B. Durand I. 4) entschiedenen Ausdruck, und wer an das mittlerische Priesterthum der Kirche und an die objective Wirksamkeit seiner Segenshandlungen glaubt (S. 231), kann sich dieser Ueberzeugung unmöglich verschließen. Die Reformatoren freilich, welche das mittlerische Priesterthum läugneten, mußten consequent auch die kirchlichen Sacramentalien verwerfen, und da die Glockenweihe als eine der großartigsten Realbenedictionen erscheint, ist leicht erklärlich, warum sie gerade gegen diese und die ihr beigelegten Wirkungen einen förmlichen Krieg eröffneten, in welchem von den katholischen Theologen die traditionellen Anschauungen bezüglich der Kirchenglocken auf's Gründlichste vertheidigt wurden (cf. *Catalani* l. c. II. pag. 338). Die Reformirten wollten anfänglich das Glockengeläute ganz abstellen; weniger schroff war Luther, dem es übrigens nicht einmal gelang, unter den Seinigen das Wetterläuten ganz zu beseitigen.

e. Neben der erwähnten tief realistischen legen, von Amalarius angefangen (de eccl. off. III. 1), fast alle mittelalterlichen Liturgiker[1] den Glocken, welche sie einstimmig als Nachbild der alttestamentlichen liturgischen Trompeten (Num. 10, 2; vgl. II Chron. 29, 27 f.) auffaßten, eine ausgedehnte symbolische Bedeutung bei. Die Glocken sind ihnen Abbild der Prediger des Evangeliums, welche gleich dem Metall der Glocke fest und unerschütterlich sein, gleich dem nach zwei Seiten hin anschlagenden Klöppel die Kenntniß beider Testamente besitzen, im Kreuze (durch den Glockenstuhl gesinnbildet) und in der Liebe zum Gekreuzigten ihren Halt haben, in Demuth, dem Glockenseile ähnlich, zur Auffassungskraft der Gläubigen sich herablassen müssen u. s. w. u. s. w.

f. Daß man behufs Einhaltung der liturgischen Gebetsstunden schon frühe Kirchenuhren brauchte, ist selbstverständlich; daß die Sonnenuhren, deren man an den alten Kirchen überall findet, nicht ausreichten, ist klar, und keinem Zweifel unterliegt, daß die von Beleth (c. 87) und Durand (lib. I. c. 1. n. 35; c. 4. n. 11) erwähnten horologia Räderuhren[2] gewesen sind, an denen zwei kleinere Glocken angebracht waren, und die sich noch nicht auf dem Thurme, sondern in der Kirche selber befanden. Die erste Räder-Thurmuhr soll Augsburg 1364 bekommen haben. Bis in's 16. Jahrhundert waren die Zifferblätter auch der Kirchenuhren in 24 Stunden getheilt.

3. Während der Bischof die Glocke bei ihrer Weihe[3] mit heiligem Oele salbt (innen siebenmal mit Krankenöl, außen viermal mit Chrisma) und ihr dadurch endgiltig das Gepräge des Uebernatürlichen aufdrückt, wird tief bedeutsam der 28. Psalm gesungen oder gebetet und durch dessen Inhalt die geweihte Glocke deutlich genug als *vox Domini* charakterisirt. Und in der That, man kann die Bedeutung der Kirchenglocken nicht besser und bündiger angeben, als wenn man sagt, sie sei die Stimme des Herrn, die Stimme Christi und seiner Kirche, und zwar eine

[1] Vgl. z. B. Rupert von Deutz, de div. off. I. 16; Gemma animae I. 142; Durand I. c. 4. n. 4—8.

[2] Ihre Erfindung wird bald dem Veroneser Priester Pacificus (9. Jahrhundert), bald dem Papste Sylvester II. (Ende des 10. Jahrhunderts) beigelegt. „Horologium", sagt Durand, „per quod horae (wovon mhd. ure = Uhr) leguntur (Zifferblätter?), i. e. colliguntur", und bemerkt anderwärts „*nolula seu dupla campana in horologio*". Ueber die beste Technik der Kirchenuhren vgl. Archiv f. christl. Kunst 1885, S. 96 ff., und Hecker § 96.

[3] Eine eingehendere Erklärung des herrlichen Ritus der Glockenweihe wird erst in der speciellen Liturgik im Hauptstück von den Realbenedictionen gegeben werden.

Mahnstimme (et in templo ejus omnes dicent gloriam; Ps. 28, 9), eine **Prachtstimme** (vox Domini in magnificentia; Ps. 28, 4), eine **Machtstimme** (vox Domini in virtute; ibid.).

4. So oft die Glocke oder die Glocken vom Thurme der Kirche ertönen, sind sie **allzeit** eine **Mahnstimme** des Herrn und seiner Braut, der Kirche, an die Gläubigen, sei es, daß dieselben durch das nach Verschiedenheit der Gottesdienste verschiedene Glockenzeichen (signum) gemahnt werden, **zum Gottesdienst** in der Kirche sich einzufinden und resp. aus der Ferne sich im Geiste an demselben zu betheiligen, oder sei es, daß dieselben **jeden Tag, Morgens, Mittags** und **Abends** (Angelus- oder Betglocke) oder am **Donnerstag** und **Freitag** in memoriam agoniae et mortis Domini zum privaten Gebete gemahnt oder daß sie aufgefordert werden, für einen sterbenden oder verstorbenen Mitbruder zu beten (Schiedglocke), oder sei es, daß sie gemahnt werden, um Gottes Hilfe wider drohende **Gewitter** und **andere Gefahren** (Wetter- und Sturmläuten) zu flehen. Auch der **Stunden- und Viertelstundenschlag** der Kirchenglocken ist eine höhere Mahnung, des Inhaltes: „wandelt vorsichtig, nicht wie Thoren, sondern weise, indem ihr die Zeit erkaufet, denn die Tage sind böse" (Ephes. 5, 15. 16), d. h. indem ihr inmitten dieser bösen Welt all' eurem Thun und Lassen (durch gute Meinung u. s. w.) das Gepräge der Ewigkeit aufdrücket und so diese flüchtige Erdenzeit erkaufet und einlöset für eine selige Ewigkeit.

In der Glockenweihe heißt es, die Glocke sei bestimmt *ad invitandos filios ecclesiae* . . . ut festinantes ad piae matris ecclesiae gremium cantent Deo in ecclesia sanctorum canticum novum; dem entspricht auf den Glockeninschriften das *„vivos voco"*. Für den Zweck der Zusammenberufung des Volkes zum Gottesdienste waren schon im Mittelalter **die Glockenzeichen mannigfach verschieden**. Zu manchen Gottesdiensten wurde schon damals, wie noch jetzt, dreimal geläutet (ad invocandum — Erstläuten, ad congregandum — Halb- oder Dreiviertelläuten, ad inchoandum — Zusammenläuten; *Durand* lib. I. c. 4), zu anderen nur zweimal (ad invocandum et inchoandum), zu anderen nur einmal (simpliciter); zu den einen, weniger feierlichen Officien nur mit einer, zu anderen (Matutin-Laudes, Messe, Vesper) wenigstens mit zwei oder auch mit mehreren Glocken, so daß auch die Art und Beschaffenheit des Geläutes sich für die Gläubigen zu einem signum gestaltet, aus dem sie auf den nachfolgenden Gottesdienst sichere Schlüsse ziehen können (*Sicard* l. c. I. c. 13). Nicht bloß an Stifts- und Klosterkirchen mit vollständigem Chorgebete gab man im Mittelalter zu den einzelnen **canonischen Horen** ein Glockenzeichen, um das Volk zu mahnen, sich wenigstens intentionell an den auch in seinem Namen betenden Klerus anzuschließen, sondern selbst an Pfarrkirchen mußte dieß geschehen (*Hartzh.* III. 560), sowie auch den Seelsorgsgeistlichen eingeschärft wurde, „saltem matutinum et vespertinum officium" täglich in der Kirche nach vorausgegangenem Glockengeläute zu persolviren (*Hartzh.* IV. 247; V. 337). Von der **Wandlungsglocke** als Mahnstimme an die Gläubigen war schon früher (S. 790) die Rede; auch das **Wetterläuten** hat, wie bereits oben erwähnt, zunächst die Bestimmung, Klerus und Volk zum Gebete zu mahnen, resp. zusammenzuberufen. — In manchen Gegenden besteht noch jetzt der uralte Brauch[1], wenn Jemand in **den letzten**

[1] **Durand** schreibt: Aliquo *moriente*, campanae debent pulsari, ut populus hoc audiens oret pro illo; pro muliere quidem bis (in zwei Absätzen zu läuten), pro viro ter pulsatur (lib. I. c. 4. n. 13).

Zügen liegt (daher „Zugglocke") oder dem Verscheiden nahe ist (daher „Schiedglocke"), mit der Glocke ein Zeichen zu geben, und überall ertönt wenigstens nach eingetretenem Tode eines Gläubigen das Glockenzeichen; im einen und im anderen Falle ist dasselbe zunächst eine Mahnung des Herrn und seiner Kirche zum Gebete für den sterbenden oder bereits gestorbenen Mitbruder. Schon der Abt Sturm († 779) befahl, als er dem Tode nahe war, alle Glocken der Kirche zu läuten, auf daß man um so eifriger für ihn bete, und Beda der Ehrwürdige († 735) thut Erwähnung des sonus campanae, quo ad orationes excitari vel convocari solebant, *cum quis eorum de saeculo fuisset evocatus.* Manche Bischöfe verliehen denen, welche auf das Zeichen der Schiedglocke hin für den eben verstorbenen Mitbruder den Psalm De profundis oder drei Paternoster und Ave Maria beten, 40 Tage Ablaß.

5. Wie im Glanze vieler Lichter (vgl. S. 678) und im Klange der Orgel (S. 564) etwas Erhebendes, Herzerfreuendes, Feierliches und Majestätisches gelegen ist, so auch und ganz besonders im Klange der Glocken, zumal wenn solche von verschiedener Größe melodisch[1] zusammentönen. Schon rein natürlich betrachtet, ist die Stimme einer Glocke von reinem Klange eine vox in *magnificentia;* von der Stimme einer geweihten Glocke sodann gilt dieß in erhöhtem Maße, denn sie ist vox *Domini* in magnificentia, sie ist die majestätische Stimme Gottes und der Kirche und darum besonders geeignet, die Feier kirchlicher Feste zu erhöhen — *festa decoro* —, einzelnen liturgischen Handlungen das Gepräge erhöhter Feierlichkeit zu verleihen. Selbst der kirchlichen Trauer um die Verstorbenen wird durch Glockengeläute der Charakter der Feier (Trauerfeier) verliehen (mortuos plango).

Je höher ein Fest, je größer die Solemnität, desto mehr Glocken und desto länger werden sie geläutet (*Rupert. Tuit.* de div. off. I. 16). Hohe Festtage werden (am Vorabend oder um Mitternacht, oder früh Morgens — oft eine Stunde lang), wie das Volk sich ausdrückt, eingeläutet, bei theophorischen Processionen (besonders in *solemnitate* corporis Christi), bei der feierlichen Ertheilung des sacramentalen Segens, beim Einzuge des Bischofs (Caerem. episc. I. c. 15. n. 4) und des mit Gottes Macht betrauten Landesfürsten (Röm. 13, 2 ff.) ertönt Glockengeläute, deßgleichen in signum laetitiae beim Te Deum laudamus, bei Siegesfeierlichkeiten u. dgl.; schon im Mittelalter (*Hardouin* VI. 438; *Durand* V. c. 3. n. 30) wurde beim Tedeum zusammengeläutet, und noch jetzt läuten bei demselben selbst die Mendicanten ihr einziges Glöcklein. Während bei Beerdigungen, beim Libera, bei der visitatio coemeterii Glockengeläute stattfindet, und zwar nicht bloß um die Gläubigen zum Gebete für die Verstorbenen zu mahnen (s. oben), sondern auch um diesen selber Ehre zu erweisen[2], die ihnen geltende liturgische Handlung (Beerdigung, Libera u. s. w.) feierlicher

[1] Daß melodische Geläute den sogenannten harmonischen vorzuziehen seien, ist dermalen ziemlich allgemein anerkannt. Auf Grund genauer Vergleichungen erklärt Stein, „daß die sogenannten harmonischen Dreiklangsgeläute neben den melodischen Geläuten unbedeutend und nichtssagend klingen, und daß überhaupt die harmonischen Geläute, wenn sie auch rein und schön und für das Ohr angenehm erklingen, doch etwas Kaltes, Langweiliges, Eintöniges und Ermüdendes an sich haben, während nur melodische Geläute Herz und Gemüth befriedigen"; vgl. auch Musica sacra 1883, S. 35 f. Ueber die musikalische Seite des Glockengeläutes s. besonders Böckeler S. 117 ff., auch Atz s. v. Glocken.

[2] Das Trauergeläute für den Landesfürsten ist wie Mahnung zum Gebete für denselben, so auch ein schuldiger Ehrenerweis.

zu machen, verstummen die Glocken gleich der Orgel Triduo *mortis Christi* vollständig, denn die Trauer über den Tod des Herrn, den wir durch unsere Sünden verursacht haben, ist tiefste Buß-Trauer und war daher in altchristlicher Zeit auch mit den strengsten Fasten verbunden (Apost. Constitt. V. 13. 15)[1].

6. Als vox Domini in *virtute*, als Machtstimme des Herrn erschallt die Kirchenglocke, um in Kraft ihrer Weihe die bösen Geister zu verscheuchen, welche den Menschen durch verderbenbringende Gewitter (Wetterläuten) und auf mannigfach andere Weise (Feuer, Ueberschwemmung u. s. w.) zu schaden und nicht bloß die Sterbenden zu beängstigen, sondern selbst die Leichname der Verstorbenen noch zu mißbrauchen suchen (effective Seite am Sterb- und Trauergeläute). In positiver Weise sodann ist die geweihte Glocke als vox Domini in virtute wirksam, indem sie durch ihren Klang auf die Gemüther der Gläubigen, mögen sie denselben in der Kirche oder außerhalb derselben hören, einen übernatürlich erhebenden Eindruck macht, sie zu größerer Andacht stimmt, ihr Inneres in gewissem Sinne verklärt.

a. Daß der Fürst dieser Welt (Joh. 12, 31) mit seinen Legionen böser Geister noch viele Gewalt im sündeverhafteten κόσμος οὗτος habe, zeigt nur zu sehr die tägliche Erfahrung und lehrt ausdrücklich der Apostel Paulus, da er die Gläubigen zum stetigen Kampfe auffordert adversus insidias diaboli, adversus principes et potestates, adversus mundi rectores tenebrarum, *contra spiritualia nequitiae in coelestibus* (= obere Luftregionen, uneigentlich Himmel genannt). Schon aus dieser Stelle und noch klarer aus Ephes. 2, 2 geht hervor, daß böse Geister in den Lüften hausen und von da aus den Menschen zu schaden suchen. Nach kirchlicher Anschauung geschieht das namentlich in Gewittern, weßhalb im sogenannten Wettersegen Gottes Beistand wider die „spirituales nequitiae“ (πνευματικὰ τῆς πονηρίας; Ephes. 6, 12), wider die auf die Menschen eifersüchtigen aëreae potestates angefleht wird. Und da der Glocke durch die Weihe[2] ganz speciell auch zu dem Zwecke höhere Kräfte annex geworden sind, damit ihr Klang den Satan verscheuche und ihn hindere, durch Blitz und Ungewitter den Menschen zu schaden, so war es ganz consequent, daß die Kirche während drohender Gewitter nicht bloß Volk und Priester (diese im Sprechen des sogen. Wettersegens) zum Gebete veranlaßte, sondern zu gleicher Zeit auch die Glocke als Machtstimme Gottes in's Gewitter hineintönen ließ im sogenannten Wetterläuten. Dieses fand (und findet in manchen Gegenden noch) sachgemäß während des Gewitters statt, bis die Josephiner dieß verboten, was zur Folge hatte, daß zu einem Ersatze in vielen Gegenden von Heiligkreuzerfindung bis Heiligkreuzerhöhung täglich nach der heiligen Messe der Wettersegen gesprochen und während desselben „wettergeläutet“ wird.

b. Sehr nahe lag und liegt die Annahme, das Glockengeläute während der Agonie sei nicht bloß Mahnung zum Gebete für den Sterbenden, sondern auch

[1] Vielleicht hängt mit den strengen Fasten Triduo mortis Christi die Kindersage zusammen, daß die Glocken am Gründonnerstag nach Rom fliegen, um dort mit „Weck und Milch“ vom heiligen Vater gespeist zu werden.

[2] Im Weiheformular heißt es: hoc tintinnabulum coelesti benedictione perfunde, ut ante sonitum ejus longius effugentur ignita jacula inimici, percussio fulminum, impetus lapidum, laesio tempestatum; und schon vorher: procul pellantur omnes insidiae inimici, fragor grandinum, procella turbinum, impetus tempestatum; temperentur infesta tonitrua, ventorum flabra fiant salubriter, prosternat aëreas potestates dextra tuae virtutis, ut audientes hoc tintinnabulum contremiscant et fugiant; vgl. dazu Durand I. c. 4. n. 15.

wirksam ad depellendas ab eo inimici insidias. Da nach kirchlicher Ueberzeugung[1], welche in Schrift und Tradition wohl begründet ist[2], selbst die Leichname der Verstorbenen dämonischer Infestation noch nicht in allweg entzogen sind, so betrachtet man füglich das Geläute bei Beerdigungen, beim Gräberbesuch u. s. w. auch als Machtstimme des Herrn gegen Machinationen des bösen Feindes der bezeichneten Art.

c. Bei ihrer Weihe wird über die Glocke der heilige Geist auch zu dem Zwecke herabgerufen, „ut cum illius (campanae) melodia auribus insonuerit populorum, *crescat in eis devotio fidei*"; ihr Klang soll empfängliche Gemüther von versuchlichen Gedanken reinigen und mit himmlischen sie erfüllen; und daß eine höhere Kraft auch solcher Art dem Klange der Kirchenglocken innewohne, versichert uns die gottselige Katharina Emmerich, welche bezeugt hat: „Schon als Kind fühlte ich den Klang geweihter Glocken wie Strahlen des Segens, welche, soweit sie reichen, das Schädliche der feindlichen Mächte verscheuchen ... Ich fühle den Klang geweihter Glocken wesentlich heiliger, freudiger, stärkender, süßer als allen andern Klang, der mir ganz trüb und dumpf dagegen läutet" (vgl. ihr Leben von Schmöger I. S. 51). Je mehr ein Gläubiger im übernatürlichen Leben fest gegründet ist, desto empfänglicher wird er auch sein für die in Rede stehenden übernatürlichen Wirkungen des Klanges geweihter Glocken; animalis autem homo non percipit, quae sunt *Spiritus Dei* (I Cor. 2, 14).

7. Aus dem Bisherigen ergibt sich, daß die Kirchenglocken heilig und für die Liturgie von hoher Bedeutung sind; weil ihr Klang eine Stimme des Herrn und seiner Kirche ist, so wurden sie im früheren Mittelalter von den Priestern geläutet. Seit dem späteren Mittelalter und noch jetzt betraut die Kirche im ersten der niederen Ordines den Ostiarier mit dem Amte und der Pflicht, das Kirchengeläute zu besorgen „diebus ac noctibus ad distinctionem certarum horarum". Die Kirchenglocken zu läuten, ist ein liturgischer, im Chorrock zu vollziehender Dienst, der Glöckner (campanator) sollte ein Kleriker sein, und da sich dieß bei uns nun einmal nicht mehr erzielen läßt, soll man das Läuten wenigstens nicht muthwilligen Buben überlassen, welche durch die Art ihres Läutens nur zu oft auch die Glocken beschädigen[3]. Endlich ist klar, warum die Kirche allzeit so entschieden darauf bestanden hat, daß die Kirchenglocken nicht zu profanen Zwecken, nicht beim Begräbniß von Excommunicirten u. dgl. geläutet werden.

a. Schon Karl d. Gr. hat in einem Kapitulare verordnet, ut *Sacerdotes* tangant signa horis canonicis, und Amalarius (de off. eccl. III. 1) ermahnt die Priester, sie sollen den Dienst an den Glocken nicht geringschätzen, da auch im alten Testamente Priester beim Gottesdienste die Trompeten geblasen haben, welche das Vorbild der Kirchenglocken gewesen seien; noch Durand schreibt: *Sacerdos* non se subtrahat a movendis signis, quoniam et filii Aaron clangebant tubis,

---

[1] Bei der Weihe des Gottesackers wird Segen speciell zu dem Zwecke über das Cömeterium herabgefleht, damit die Leichname „ab *omni incursione malorum spirituum*", „ab omni spurcitiae inquinamento et *immundorum spirituum insidiis*" bewahrt bleiben. Bei der Grabessegnung wird ein Engel als Wächter des Grabes bestellt (angelum deputa custodem).

[2] Vgl. meinen Nachweis hiefür im Augsburger Pastoralbl. Jahrg. 1863, S. 229 ff.

[3] Vgl. die „praktischen Winke über Behandlung der Glocken" im Augsburger Pastoralbl. 1861, S. 371 ff.; über Glockenstuhl, Aufhängungsmethode und Conservirung der Glocken außer Jakob besonders Böckeler S. 111 ff.

und wo er vom Ordo der Ostiarier redet (lib. II. c. 4), thut er noch keine Erwähnung davon, daß denselben das pulsare campanas obliege.

b. Fast zahllos sind die Synodalverordnungen, welche das Läuten geweihter Glocken für profane Zwecke verbieten, z. B. um das Volk zu Gemeindeversammlungen, zu Frohnen, zu Strafverhandlungen, namentlich zu Hinrichtungen zu versammeln. Auch die auf Kosten der Gemeinde angeschafften Glocken werden durch die Weihe dem *commercium profanum* entzogen und gehen in's Eigenthum der Kirche über, wie noch in neuester Zeit selbst von weltlichen Gerichtshöfen anerkannt wurde (vgl. Vering, Archiv für Kirchenrecht Bd. 32, S. 454); von einem Rechte des Bürgermeisters auf einen Schlüssel zu den Kirchenglocken kann daher niemals die Rede sein; wie über alles, was res sacra ist, zur Kirche und zum ministerium ecclesiasticum gehört, so hat auch über Glocken und Glockengeläute nur der Pfarrer und resp. der Kirchenvorstand das Verfügungsrecht. Wo übrigens mit ausdrücklicher oder stillschweigender Erlaubniß, resp. Zustimmung des Bischofs sich die Gewohnheit gebildet hat, seclusa causa sanguinis[1] die Kirchenglocken auch für den einen oder anderen nicht specifisch kirchlichen Zweck, z. B. bei Feuers- oder Wassergefahr, überhaupt in Nothfällen, zu läuten, besteht eine solche Gewohnheit als nicht in sich verwerflich zu Recht (C. Episc. 31. Jan. 1589). Bezüglich der sogenannten Glockenspiele auf Kirchthürmen haben mehrere Synoden mit Recht ausdrücklich verboten, daß dieselben profane oder gar lascive Weisen spielen (*Hardouin* X. 585; *Hartzh.* VII. 8).

c. Glocken, welche ausschließlich für profane Zwecke, z. B. auf Stadtthürmen, für Stadtuhren u. dgl., verwendet werden, dürfen zwar niemals consecrirt (C. R. 17. Sept. 1822), aber, da ja die Kirche Alles in den Kreis der Weihe ziehen will, von einem Priester (cum delegatione episcopi nur, wenn die Weihe feierlich geschieht) nach dem Formulare benedicirt werden, welches im Appendix zum römischen Rituale steht pro benedictione simplicis campanae novae, quae tamen ad usum ecclesiae non inservit.

---

[1] Campana illa, quae in damnatorum suppliciis exsequendis pulsari solet, nunquam in usum ecclesiae adhibeatur (C. R. 12. Jun. 1660). Hiedurch dürfte nicht ausgeschlossen sein, bei einer Hinrichtung mittelst einer Kirchenglocke zum Gebete für den armen Sünder (Armesünderglocke) aufzufordern.

Siebentes Hauptstück.

Von den wichtigsten liturgischen Gefäßen.

§ 66.

Kelch und Patene nebst Zugehör und Kännchen.

1. Unter den liturgischen Gefäßen (vasa mystica, ministeria ecclesiastica) sind die ältesten, wichtigsten und heiligsten jene zwei, deren man zur Feier des heiligsten Opfers, das sich in, resp. über ihnen vollzieht, nothwendig bedarf, und die bei der geheimnißvollen Opferfeier in die unmittelbarste Berührung mit dem glorreichen Opferleibe und dem verherrlichten Opferblute des himmlischen Hohenpriesters kommen, nämlich der Kelch und die zugehörige Patene[1].

2. Der Opferkelch, in welchem das Blut des Herrn geheimnißvoll vergossen wird (Luk. 22, 20), war in ältester Zeit wohl zum Oestern aus Glas, doch gab es sicherlich auch schon früh Kelche aus edlen Metallen, deßgleichen, wie noch im früheren Mittelalter, solche aus Kupfer und Messing, ja aus Holz. Seit dem Ende des neunten Jahrhunderts wurde es allmählich Regel und Gesetz, die Kelche aus Gold oder Silber und nur im Falle größter Armuth aus Zinn zu verfertigen. Die Materie der Patene richtete sich von jeher in der Regel nach der des Kelches. Dermalen schreibt das römische Missale im Ritus celebrandi (I. 1) vor: calix (Missae) debet esse vel *aureus* vel *argenteus*, aut saltem habere *cuppam argenteam intus inauratam* et simul cum patena itidem inaurata; in dem Abschnitt de defectibus in celebratione Missarum occurrentibus (X. 1) erklärt das Missale sodann, das heiligste Opfer dürfe nicht gefeiert werden „si non adsit calix cum patena conveniens, cujus *cuppa debet esse aurea, vel argentea, vel stannea*, non aerea vel vitrea. Hält man diese Bestimmungen mit denen des Corpus juris canonici (de consecr. D. I. c. 45) zusammen, so ergibt sich, daß unter gewöhnlichen Verhältnissen wenigstens der Kelchbecher mit Patene silbern und inwendig (die Patene oben) vergoldet sein müsse, daß aber im Falle der Armuth auch ein Kelch mit zinnerner Kuppa zulässig sei, die (abgesehen vom Falle äußerster Armuth) inwendig vergoldet sein müßte, was suo modo auch von der Patene, wenn sie aus Zinn wäre, gelten

---

[1] Zur Geschichte von Kelch und Patene vgl. *Georgi*, de liturg. roman. Pontif. I. pag. LIV sqq.; Hefele, Beiträge zur Archäologie S. 322 ff.; Kraus, Encykl. s. v. Kelch und Patene; Giefers, über den Altarkelch, 1856, und Otte, Kunstarchäologie I. Bd. n. 40—44.

würde; denn offenbar will die Kirche, daß, wo nur immer thunlich, mindestens jene Theile des Kelches und der Patene vergoldet seien, mit welchen das Opferblut und der Opferleib des Herrn in unmittelbare Berührung kommen; darum müssen auch silberne Kelche und Patenen, deren Vergoldung sich allmählich abgenützt hat, nach allgemeiner Annahme frisch vergoldet werden[1], und macht die Neuvergoldung nach ausdrücklicher Erklärung der Ritus-congregation (14. Juni 1845) auch eine neue Consecration nothwendig; nur der vergoldeten Fläche adhärirt, falls die Kuppa nicht ganz aus Gold ist, die Consecration, und letztere ist erforderlich wegen der unmittelbaren Berührung der betreffenden Flächen mit dem Allerheiligsten; einen Kelch oder eine Patene, die nicht aus Gold sind, dürfte ein Bischof nicht consecriren, wenn nicht wenigstens die erwähnten Flächen vergoldet wären. Nur im Nothfalle, in welchem leges mere ecclesiasticae überhaupt nicht verpflichten, könnte man ohne Sünde in einem nicht (oder nicht mehr) vergoldeten und resp. nicht consecrirten Kelche das heiligste Opfer feiern; zu den Nothfällen zählt auch äußerste Armuth. Daß auch Schaft und Fuß der Kelche in der Regel aus Gold oder Silber seien, wird in der oben angeführten Stelle aus dem Ritus celebrandi zwar vorausgesetzt, ist aber nicht nothwendig; auch eine andere materia solida et decens selbst ohne Vergoldung wäre genügend (Carol. Borrom.).

a. Kelch leitet sich ab von calix (griech. κάλυξ, ahd. chelih, mhd. kelig), womit die neutestamentlichen Schriften den Segnungsbecher (כוס הברכה) bezeichnen, dessen sich der göttliche Heiland (Matth. 26, 27) bei Einsetzung der Eucharistie und darnach die Apostel (I Kor. 10, 16) bei der eucharistischen Feier bedienten; im griechischen Texte steht ποτήριον, wie die Griechen noch jetzt den Meßkelch nennen. *Patena* (patina) stammt wohl vom griechischen πατάνη = Schüssel, während die mittelalterlichen Schriftsteller nach dem Vorgange Walafrieds (de reb. eccl. 25) patena von patere ableiten im Sinne von vas patens, ein offen, d. i. flach daliegendes Gefäß, eine flache Schüssel, dem Diskos der Griechen entsprechend.

Ueber den Stoff des eucharistischen Kelches Christi und seiner Apostel weiß man nichts Sicheres; gewiß ist, daß im zweiten und dritten Jahrhundert vielfach gläserne Kelche (und Patenen)[2], aber auch schon solche aus Silber und Gold in Gebrauch waren. Im vierten Jahrhundert scheint es schon so ziemlich Regel gewesen zu sein, die Opfergefäße aus edlen Metallen zu verfertigen[3]; übrigens gab es doch noch im früheren Mittelalter Kelche aus unedlen Metallen (Ludgeruskelch aus dem 8. Jahrhundert kupfern), ja selbst aus Holz, weßhalb die Synode von Tribur (a. 895; can. 18) verbieten mußte, das mysterium corporis et sanguinis Domini nostri Jesu Christi in *ligneis vasculis* (Kelch und Patene) zu feiern (de consecr. D. I. c. 44), obschon lange zuvor, wie es scheint (a. 787,

[1] Uebrigens zieht Abnutzung der Vergoldung die Exsecration nicht *eo ipso* nach sich; doch wäre es schwer sündhaft, eine Kuppa, deren Vergoldung im Innern ganz abgenutzt ist, nicht alsbald wieder vergolden zu lassen.

[2] Vgl. *Iren.* adv. haeres. I. 13. n. 3; *Hieron.* ad Rusticum ep. 125. n. 20; *Anast.*, vit. pontif. (*Migne* tom. 127. col. 1306).

[3] Nach Angabe des Anastasius ließ Urban I. (223—230) alle heiligen Gefäße aus Silber machen, darunter 25 silberne Patenen (*Migne* l. c. col. 1323); der hl. Augustin (in Ps. 113) sagt, daß bei den Christen die meisten Geräthe für die Feier der heiligen Geheimnisse („pleraque instrnmenta et vasa in usum celebrandorum sacramentorum") aus Silber oder Gold seien.

c. 10), eine Synode von Rheims verordnet hatte, daß Kelch und Patene aus Gold oder wenigstens silbern sein sollen und nur im Falle großer Armuth aus Zinn, niemals aber aus Glas oder Holz, auch nicht ex aere aut aurichalco verfertigt werden dürfen („propter aeruginem, quae vomitum provocat"), eine Bestimmung, die nachmals fast von allen Synoden des Mittelalters wiederholt wurde. Auf eine jüngsthinige Anfrage, ob Kelche aus Messing (aurichalco) oder Kupfer mit Vergoldung zulässig seien, hat die Congregatio rituum (18. Mart. 1876) erklärt: „serveutur rubricae", und verordnet, daß Kelche aus Kupfer oder Messing, wo sie in Gebrauch stehen, „cougruo assignato tempore" durch rubrikenmäßige ersetzt werden. Nach dem Vorgange angesehener älterer Theologen hielt man bei uns Kelche mit kupfernen, aber gut vergoldeten Kuppen, in welchen ja Grünspan u. dgl. sich nicht ansetzt, allgemein für zulässig; übrigens sollte man, wie auch das Prager Provinzialconcil ausdrücklich vorschreibt (Coll. Lac. V. 537), bei Neuanschaffungen stets darauf dringen, daß wenigstens die Kuppa silbern und vergoldet sei. Bezüglich der Zulässigkeit von Alumin hat die Rituscongregation im Jahre 1866 eine sehr verklausulirte Instruction (*Mühlb.* Suppl. I. pag. 387) erlassen, die wir nicht näher besprechen, da bei uns das Alumin für Kelche und Patenen gottlob noch nicht verwendet wird.

b. Im früheren Mittelalter hatte man zur Feier des heiligsten Opfers zwei Kelche, einen kleineren, in welchem consecrirt wurde, und einen größeren (calix major; Ordo rom. I. 13), mit Henkeln versehenen (calix ansatus — scyphus), in welchen beim Offertorium der vom Volke dargebrachte Opferwein geschüttet wurde, und in welchen man bei der Communion aus dem Opferkelche von dem consecrirten Weine goß (Ordo rom. I. 20; III. 16), um aus ihm den Gläubigen das mit dem Weine vermischte Blut des Herrn zu spenden[1] (ministrare — daher *calix ministerialis* genannt). Das heilige Blut genoß gleich dem Celebrans ehedem auch das Volk, indem es dasselbe durch ein mit Handhabe versehenes Röhrchen (fistula, pipa, canna) aus dem Kelche saugte, wie noch jetzt in der feierlichen Messe der Papst und seine beiden Leviten thun (Ordo rom. VI. 12; *Catalani*, commeut. in Caeremoniale roman. tom. I. pag. 207). Solange die Naturaloblationen und die allgemeine Communion der Gläubigen intra Missam dauerten, auch die Consecrationsbrode viel größer waren, als unsere jetzigen Hostien, mußten die Patenen, über welchen das Consecrirte gebrochen, und aus denen es sofort gespendet wurde, ungleich größer und namentlich tiefer sein als jetzt (vgl. Ordo rom. III. 16); Anastasius erwähnt (in vita Sergii et Leonis III.) Patenen, die 25 und 30 Pfund schwer und jedenfalls mit Handhaben versehen waren. In Folge des Aufhörens der Naturaloblationen und der Communion des Volkes intra Missam et sub utraque verschwanden die Ministerialkelche ganz und wurden die Patenen kleiner.

3. Was schon a priori zu erwarten steht, das bestätigt uns auch die Geschichte, daß nämlich Kelch und Patene seit ältester Zeit vor ihrem Gebrauche geweiht, dadurch für immer aus dem Bereiche des Profanen ausgeschieden und für ihren hochheiligen Zweck mit übernatürlichen, in gewissem Sinne göttlichen Qualitäten (vgl. S. 329) ausgestattet wurden, um derentwillen sie selbst nach weltlichem Rechte schon frühe (Cod. Justin.) als res juris divini galten, der Obhut geheiligter Personen anvertraut waren und nur von ihnen berührt werden durften. Auch nach jetzigem liturgischem

[1] Zwei prachtvolle calices ministeriales mit den zugehörigen sehr großen, bilderreichen Patenen sind noch vorhanden, der eine (13. Jahrhundert) in St. Peter zu Salzburg, der andere (12. Jahrhundert) im Stift Wilten bei Innsbruck.

Rechte sollten Kelch und Patene, deren Weihe (Consecration) de jure nur den Bischöfen zusteht, von Laien streng genommen nicht berührt werden und dient das Kelchvelum dazu, sie als vasa mystica arcandisciplinartig den Blicken möglichst zu entziehen. Das zum Kelche gehörige Löffelchen und Purificatorium sind verhältnißmäßig späteren Ursprungs.

a. Wie in vielen anderen Dingen, so diente ohne Zweifel auch in Beziehung auf die Weihe der christlichen Kultgefäße und -Geräthe das alte Testament als Vorbild, wo ausdrücklich vorgeschrieben war, daß alle Geräthe der Kultusstätte mittelst Salbung geweiht werden (Exod. 40, 9. Lev. 8, 11). Aus Sozomenus (K.-G. II. 26) ersehen wir, daß bei Einweihung der von Constantin erbauten Kirche in Tyrus zugleich die vom Kaiser für diese Kirche gespendeten Ornamenta et donaria geweiht wurden, unter denen doch wohl den ersten Platz Kelche und Patenen einnahmen. Das Sacramentarium Gelasianum sodann (*Muratori* I. 611) reiht an die Weiheformularien für Kirche, Altar und Altartücher unmittelbar auch Formularien für die unter Anwendung von Salbung zu vollziehende Consecration des Kelches und der Patene an („ad consecrandam patenam; ad calicem benedicendum"); auch das Sacramentarium Gregorianum (*Muratori* II. 185), das Missale Francorum (ibid. 678), das Sacramentarium gallicanum (ibid. II. 958) enthalten Segnungsformularien für Kelch und Patene, und mit Ausnahme einer einzigen Oration begegnen wir in den genannten liturgischen Büchern schon sämmtlichen Gebeten, die noch jetzt nach Vorschrift des römischen Pontificale bei der Consecration von Kelch und Patene zu dem Zwecke verrichtet werden, um „divinam gratiam", „coelestem gratiam", „sancti Spiritus gratiam" über Kelch und Patene herabzuflehen und sie dadurch zu einem neuen geheimnißvollen Grabe Christi und für den Dienst des Altares würdig zu machen, was sie „arte vel metalli natura" noch nicht sind. — Was längst Usus war, das schärfen die fränkischen Kapitularien (VII. c. 431) auf's Neue ein, nämlich daß die gottgeweihten Gefäße für den heiligen Opferdienst von den Bischöfen consecrirt werden müssen, was bis zur Stunde Geltung hat; nur auf Grund eines Privilegiums von Seiten des apostolischen Stuhles dürfen Prälaten, welche usum pontificalium haben, Kelche und Patenen, aber nur für ihre Kirchen, consecriren, und nur äußerst selten (z. B. während des Vaticanums absente Episcopo) wurde dieses Privilegium auch einfachen Priestern gewährt (*Mühlb.* Suppl. I. pag. 377 sq.). Daß ein nicht consecrirter Kelch mit Patene durch den Gebrauch bei der Opferfeier eo ipso und für immer geweiht werde und darum einer Consecration nicht mehr bedürfe, ist eine jetzt allgemein aufgegebene Meinung, die auf einer Mißkennung des selbständigen Realwerthes der constitutiven Benedictionen beruht.

b. Der consecrirte Kelch (das Gleiche gilt suo modo von der Patene) verliert seine Weihe, wenn er aufhört, in der Form zu existiren, in welcher er geweiht wurde, resp. wenn er aufhört, für den Gebrauch, zu welchem er consecrirt worden ist, tauglich zu sein, z. B. wenn die Kuppa einen größeren, die Sumption des heiligen Blutes gefährdenden Sprung bekommen, oder wenn sie ihre innere Vergoldung (ganz) verloren hat, oder wenn sie vom Fuß, falls sie mit demselben zu einem integrirenden Ganzen verbunden war, losgerissen wurde; ist die Kuppa mit dem Fuße bloß (wie jetzt gewöhnlich) durch ein Schraubengewinde verbunden, so darf sie beliebig abgeschraubt und der Fuß, wenn er etwa einer Reparatur bedarf, ohne Weiteres in profane Hände gegeben werden; letzteres gilt auch von der Kuppa selber, wenn sie entschieden execrirt ist; ist sie das nicht und bedarf sie (oder auch nur der Fuß, falls sie *in integrum* mit ihm verbunden ist) einer Reparatur, so müßte nach Gardellini u. A. vom Bischof oder von einem Delegirten

desselben eigens die Erlaubniß zur Aushändigung an den Goldschmied erholt werden, eine Erlaubniß, die aber bei uns allgemein und mit Wissen der Bischöfe präsumirt wird. Consecrirte Gefäße (excepta necessitate) an Laien zu verkaufen oder gar zu zerschlagen, galt seit ältester Zeit als schwerer Frevel; sind sie aber unbrauchbar geworden, sohin exsecrirt, so dürfen sie zerschlagen und resp. eingeschmolzen und darf ihr Material auch für profane Zwecke verwendet werden, obgleich es schicklicher ist, dasselbe wieder für Herstellung von Kultgefäßen zu verwenden; auch exsecrirte Kelche u. dgl. sollte man nicht in die Hände von Juden gelangen lassen.

c. Noch das Concil von Laodicäa (can. 21) verordnete, daß die im Diakonikon (Sacristei) aufzubewahrenden heiligen Gefäße nur von Diakonen berührt werden, während ein Concil von Braga (563) das Tragen der leeren Altargefäße den Subdiakonen erlaubt, den Lectoren aber es ausdrücklich untersagt, da ja nach Vorschrift des vierten Concils von Karthago (a. 398; can. 5) nur dem Subdiakon bei seiner Weihe die Patene und der leere Kelch übergeben werden, wie dieß noch jetzt geschieht. Vi ordinis ist also der Subdiakon, welchem wegen seiner näheren Beziehung zum Opfer auch schon die Verpflichtung zum Cölibat obliegt, zum Berühren, Tragen und Reinigen von Kelch und Patene berechtigt; doch sehen wir bereits in den römischen Ordines auch Akolythen den leeren Kelch berühren und zum Altare tragen (Ordo I. 12; VI. 8 u. ö.; cf. Dist. XXIII. can. „Non liceat“ 32), und allmählich wurde es unter den Theologen herrschende Ansicht, daß auch schon bloße Tonsuristen als zum Klerus gehörig die heiligen Gefäße berühren dürfen, deßgleichen die Laienbrüder religiöser Orden als viri famulantes Domino eique dicati (De consecr. Dist. I. 41); dagegen war es noch im 17. und 18. Jahrhundert sententia communior, daß Laien und selbst Nonnen, wenn sie ohne Noth die heiligen Gefäße[1] berühren, läßlich sündigen. Unter unseren Verhältnissen ist es, wie auch Pius IX. ausdrücklich anerkannt hat (*Mühlb.* III. 2. pag. 721), jedenfalls jenen Laien, welche Sacristansdienste verrichten, „qui in ecclesia muneribus clericorum funguntur“, in Ausübung ihres Dienstes erlaubt, die heiligen Gefäße (auch mit bloßer Hand) zu berühren, deßgleichen den Nonnen, welche Sacristaninnen sind. Uebrigens würde es sehr zur Erbauung der Gläubigen und namentlich der Laien-Mesner beitragen, wenn der Geistliche selber jederzeit vor der heiligen Messe seinen Kelch mit Patene herrichten und nach derselben wieder an den Ort der Aufbewahrung, wenigstens in's Futteral oder den Sacculus, zurückbringen und so jeden Tag seinen Ordo subdiaconatus ausüben würde. Keinesfalls darf Laien (oder Nonnen) das Reinigen[2] der heiligen Gefäße (füglich am Gründonnerstag als dem natale calicis) überlassen werden, so wenig als das erstmalige Waschen der Corporalien, wie durch zahlreiche Synoden wieder und wieder eingeschärft wurde (cf. *Hartzh.* IX. 392. 411).

d. Im früheren Mittelalter trug ein Akolyth (Ordo I. 17; II. 11), nachmals — wie noch jetzt — ein Subdiakon (*Durand* IV. c. 30. n. 29) vom Offertorium bis zum Paternoster die Patene verhüllt in Händen. Wohl geben die Mittelalterlichen dieser Verhüllung auch eine symbolische Deutung, aber der ursprüngliche Grund für dieselbe ist sicherlich in der Heiligkeit der Patene gelegen, wie ja auch um die ansae calicis eine Hülle (das sogen. Offertorium;

---

[1] Zu diesen rechnet man gewöhnlich auch Ciborium und Monstranz, obschon dieselben nicht consecrirt, sondern nur benedicirt sind.

[2] Es geschieht, um die Vergoldung möglichst zu schonen, immer noch am zweckmäßigsten in warmem Wasser unter Anwendung von Seife, Sägekleien und feinen Bürstchen; vgl. des Näheren Jakob § 56, n. 1; Augsb. Pastoralbl. 1860, S. 102 f.; K. Geiger, Reinigung und Reinerhaltung der hl. Geräthe, München, Lentner, 1860.

Ordo I. 15) gelegt wurde. In der Heiligkeit von Patene und Kelch wird auch der Grund für die jetzt übliche Bedeckung von Kelch und Patene mittelst des sogenannten Kelchvelums liegen[1], welches dieselben (auf dem Altar oder auf dem Credenztisch) vorschriftsgemäß bis zum Offertorium verhüllt und alsbald nach der Communion über sie wieder ausgebreitet wird. Diese Art der Verhüllung von Kelch und Patene, die zwar schon im XV. römischen Ordo (n. 71) erwähnt ist, scheint doch erst ziemlich spät allgemein üblich geworden zu sein; nach dem Ordo Missae des Burchard von Straßburg (Ende des 15. Jahrhunderts) wurden Kelch und Patene in einen Sacculus (*Hartzh.* VII. 894. 977) oder in ein Linnentuch zusammengebunden und so vom Priester an den Altar und von da wieder in die Sacristei zurückgetragen, wo sie in der erwähnten Verhüllung aufbewahrt wurden; schon aus Ehrfurcht, nicht bloß behufs besserer Schonung, sollten auch jetzt noch Kelch und Patene an ihrem Orte in der Sacristei verhüllt, entweder in einem Sacculus oder in einem würdigen und zweckmäßig eingerichteten Futteral aufbewahrt werden. Das Kelchvelum für die Opferfeier muß seiden, füglich von der Farbe des Tages und soll seinem Zwecke gemäß weich gehalten sein. Die Vorschrift (C. R. 12. Jan. 1669) verlangt nur, daß der Kelch auf dem Altare von der vordern Seite, die ja allein den Blicken zugänglich ist, verhüllt sei; daher bringe man das übliche (keineswegs vorgeschriebene) Kreuz nicht in der Mitte des Velums, sondern so an, daß es beim Herabhängen in parte anteriore inmitten der Vorderseite erscheint. Einer eigenen Benediction bedarf das Kelchvelum nicht.

e. Ueber die Purification des Kelches nach der Communion (die Griechen bedienen sich dazu eines Schwammes) erfährt man aus den alten Ordines und mittelalterlichen Liturgikern nichts Näheres; wahrscheinlich wurde der Kelch an der in der Nähe des Altares befindlichen Piscina ausgewaschen und mit einem daselbst angebrachten Handtuche ausgetrocknet. Ein eigenes *„Purificatorium“*, im XIV. Ordo „pannus tersorius“ genannt, wird erst in Documenten des 14. Jahrhunderts erwähnt, wo neben Kelch und Patene auch des *„cochlear parvum“* Erwähnung geschieht (vgl. *Mabill.* Mus. ital. II. pag. 308. 500); übrigens war noch im 16. Jahrhundert das Purificatorium nicht allgemein im Gebrauch (*Hartzh.* VII. 894). Bei Burchard begegnen wir wohl dem Purificatorium, aber noch keinem Löffelchen[2], dessen Gebrauch bis zur Stunde nicht vorgeschrieben, aber erlaubt (C. R. 6. Febr. 1858) ist. Aus dem Gesagten wird leicht erklärlich, warum uns für Purificatorium (dem füglich in der Mitte ein kleines Kreuz eingenäht ist) und Löffelchen kein Segnungsformular überliefert und eine Segnung derselben überhaupt nicht vorgeschrieben ist (C. R. 7. Sept. 1816); übrigens darf gleichwohl das Purificatorium (wegen seiner Berührung mit reliquiae Sanguinis Domini) gleich dem Corporale und der Palla nur von in höherem Ordo Stehenden gewaschen werden (*Hartzh.* IX. 411. 583; X. 61). Das Löffelchen ist füglich silbern und vergoldet und sollte, damit es die Vergoldung der Kuppa des Kelches nicht schädige, nicht unmittelbar, sondern über dem Purificatorium in den Kelch gelegt werden.

4. Ihrer Wichtigkeit und Heiligkeit entsprechend hat man namentlich die Kelche schon seit ältester Zeit auch kunstschön im jeweils herrschenden Stile

[1] Auch die Griechen legen schon bei der Proskomidie (Herrichtung der Opfergaben) auf den Kelch, ferner auf den Diskus, über welchem der Asteriskus (Gestell aus zwei sich kreuzenden Bogen), je ein Velum und dann erst noch über beide zumal eine größere Hülle, Aër genannt.

[2] Bei den Griechen reicht der Gebrauch des eucharistischen Löffels (λαβίς), mit welchem den Laien aus dem Kelche der Leib und das Blut des Herrn zugleich gereicht werden, bis in die Väterzeit hinauf; *Goar* pag. 130.

ausgestattet, sie mit Perlen, Edelsteinen, Bildern in Email oder getriebener Arbeit (calices imaginati) und nicht selten auch mit Inschriften (calices literati) geschmückt. Mag man dem Kelche was immer für eine Kunstform geben, jederzeit muß allererst darauf gesehen werden, daß derselbe, um auf dem Altare sicher und fest zu stehen, einen gehörig weiten Fuß hat; daß er ferner vom Celebrans, auch wenn dieser die Consecrationsfinger geschlossen hat, fest und bequem in die Hand genommen werden kann, zu welchem Zwecke der Schaft entsprechend hoch, der Nodus kräftig gehalten und von solchen Ecken, Kanten u. dgl., welche die Hand verletzen und an denen man etwa gar mit der Albe hängen bleiben könnte, frei sein muß; sodann daß behufs ungehemmter Sumption die Kuppa wenigstens am oberen Rande nicht geschweift sei und die Ornamente an ihr nicht sehr weit hinaufreichen; und endlich daß die Maßverhältnisse von Kuppa, Schaft und Fuß in guter Proportion zu einander stehen. Die Patene soll behufs leichter Purification durchaus, auch in ihrer vertieften Fläche, glatt (ohne Gravüren u. dgl.) und am Rande zart und scharf sein, damit die Fragmente auf dem Corporale um so sicherer mit ihr können gesammelt werden. Von jeher hat man an Festtagen sich größerer und kostbarerer Kelche bedient, als an gewöhnlichen Tagen; zu reichem, lebensfrischem Schmucke kostbarerer Kelche ist die Anwendung von Email, das man aber nur durch einen erprobten Meister herstellen lasse, höchst empfehlenswerth.

In der romanischen Periode glich die geräumige Kelchkuppa einer Halbkugel, der niedere Schaft war cylindrisch und hatte einen granatapfelähnlichen (pomellum) Nodus; der breite Fuß war kreisrund und flach gehalten, gleich Kuppa und Patene mit Ornamenten oder mit Darstellungen aus dem Leben, Leiden und der Glorie des Herrn reich geschmückt. — In der Gothik tritt auch an den Kelchen das Streben in die Höhe und nach geometrisch-architektonischer Gestaltung zu Tage. Die Kuppa wird oval, fast konisch, der breite, feste Fuß ist meistens im Sechseck und demgemäß auch der Schaft construirt, aus dessen Nodus sechs bald längere, bald kürzere Zapfen (Pasten) hervorstehen, auf welchen vielfach die Buchstaben ihesus (mitunter schwer leserlich) angebracht sind; reicher Gebrauch ist auf den Kelchen der besseren Gothik von Email und Niello gemacht. — In den edleren Formen der Frührenaissance existiren noch viele ebenso schöne, mit Email oder mit kostbar eingefaßten Porzellanmalereien geschmückte als praktisch construirte Kelche; im Rococo freilich kommt auch am Kelche überall die krumme Linie, kommen am leichten, schmalen Fuße, der buckelich hoch getrieben ist, und an der bauchig geschweiften Kuppa halb oder ganz nackte Engel u. dgl. zum Vorschein, während der hohe Schaft mehrere, kleinere und größere, birn- und andersförmig geschweifte Knäufe hat; übrigens sind auch die Kelche aus der Zopfzeit sind oft mit kostbaren Steinen geschmückt und nicht selten noch durch Porzellanmalerei belebt, die Scenen aus dem Leiden Christi oder Schutzheilige darstellen. — Mit Recht wurde neuestens für die Anschaffung neuer Kelche der Grundsatz aufgestellt: „statt auf ungeeignete, dem Gebrauche hinderliche, besonders architektonische Verzierungen (wie deren an sogenannten neugothischen Kelchen in störender Weise vorkommen) verwende man die hiefür nöthigen Gelder auf die Emailmalerei; es wird auch die Technik des Treibens zu Gunsten derselben mit Vortheil beschränkt werden dürfen." Als Muster solch eines neuen mit Email reich geschmückten Kelches kann der gelten, welcher dem Bischof Hefele zum fünfzigjährigen Priesterjubiläum gewidmet wurde, und der im Archiv für christl. Kunst, Jahrg. 1883 photographisch abgebildet und beschrieben ist. Die Widmungsschrift ist an diesem

Kelche, wie sich's gehört, auf einer an der inneren (unteren) Fläche des Fußes angeschraubten Platte, also unsichtbar für den Celebrans, angebracht, für welchen (abgesehen von der objectiven Unschicklichkeit) die auf der oberen Seite des Fußes, wenn auch am äußersten Rande desselben angebrachten Namen von Donatoren u. dgl. nur zu leicht etwas Störendes und Zerstreuendes haben, was von Inschriften mit Gebets- oder anderweitig liturgischem Charakter nicht gesagt werden kann; *Sancta* Sanctis gilt auch in Beziehung auf die heiligen Gefäße.

5. Bei der Subdiakonatsweihe werden dem Ordinanden, nachdem er vom Bischof den leeren Kelch sammt Patene empfangen, durch den Archidiakon sofort auch noch die gefüllten Kännchen nebst Teller und Manutergium übergeben, weßhalb es innerlich wohl motivirt sein dürfte, das Erforderliche über die Kännchen im Paragraphen über Kelch und Patene in Kürze darzulegen.

Schon in alter Zeit führten die Meßkännchen den noch jetzt im Pontificale gebräuchlichen Namen *urceoli* (Carthag. IV. c. 6), in den römischen Ordines heißen sie amae (ἄμη = Wassereimer) oder amulae, auch cannae (Ordo V. 8), bei den mittelalterlichen Schriftstellern schon häufig ampullae, eine Bezeichnung, welche dermalen im Meßbuche die übliche ist (vgl. auch Caerem. episc. I. 11. n. 10). Sie waren schon in alter und mittlerer Zeit bald aus (kostbarem) Metall, bald aus Krystall oder Glas und in verschiedenen Zeiten verschieden geformt. Nach Angabe des Missale sollen die ampullae für Wein und Wasser bei der Opferfeier aus Glas sein (Rubr. gen. tit. 20), doch hat die Ritenscongregation (28. April 1866) erklärt, daß man sich, wo es herkömmlich ist, auch goldener und silberner Kännchen bedienen dürfe; selbst zinnerne dürften consequenter Weise nicht schlechthin unzulässig sein; doch hat das Prager Provinzialconcil mit Recht erklärt: Urceolos crystallinos seu e vitro pellucido *solide* (d. i. wohl mit Fuß, Henkel und Deckel aus Silber) confectos *plurimum probamus* (Coll. Lac. V. 538); haben die Kännchen auch Ausgußröhren, so ist das Löffelchen überflüssig. Kännchen, die nicht durchsichtig sind, müssen auf dem Deckel (mit V und A) gekennzeichnet sein, ut, qui vino et qui aquae fundendae serviat (urceolus), primo aspectu cerni possit (*Hartzh.* VIII. 910). Der Teller (im Missale pelvicula, im Pontificale bacile, im Ceremoniale parvum bacile, vom vierten Concil in Karthago manile, im Mittelalter auch aquamanile genannt), auf welchen die Kännchen gestellt und über welchem dem Nichtbischof das Lavabo in der Messe ertheilt wird, soll nach Karl Borromä aus feinstem Zinn, ein kostbarerer aus Gold oder wenigstens aus Silber mit getriebener Arbeit (am breiten Rande) hergestellt sein und eine kirchlich würdige Form haben. Der innere Boden (auf den die Kännchen zu stehen kommen) sei eben, ohne erhabene Arbeit, damit die Kännchen fest stehen können. Für die liturgische Händewaschung des Bischofs (viermal bei der Messe) ist eine größere Kanne (buccale; Caerem. episc. I. 11. n. 12) sammt entsprechend großer, reich ausgestatteter Schüssel (lanx; Caerem. episc. l. c.) aus edlerem Metall erforderlich. Eine Benediction ist für die Meßkännchen so wenig vorgeschrieben, als für das Löffelchen.

In den ältesten römischen Ordines (I. 13. 14; II. 9) heißen die Gefäße, in welchen das Volk, sowie auch der Celebrans Wein opferten, amulae; sie scheinen

rundbauchig (aus Metall oder Glas) gewesen zu sein und einen engen, ziemlich langen Hals gehabt zu haben. Das schon erwähnte Concil von Karthago (can. 6) läßt dem Akolythen bei seiner Weihe nur einen urceolus, nämlich den ad suggerendum *vinum*, übergeben; das Wasser, welches von den Sängern geopfert wurde (Ordo I. 14), mußte der Subdiakon von ihnen abholen, weßhalb ihm nach Vorschrift des genannten Concils bei seiner Weihe nur ein Kännchen mit Wasser nebst Teller und Handtuch übergeben wurde. Im jetzigen Weiheritus der Akolythen steht zwar noch: accipite *urceolum* (Singular), aber „ad suggerendum *vinum et aquam*, und im Ritus der Subdiakonatsweihe heißt es dermalen: archidiaconus tradit eis *urceolos* (Plural) *cum vino et aqua*. Wie die anderen heiligen Gefäße, so trugen auch die Kännchen das Gepräge des jeweils herrschenden Kunststiles an sich; in der romanischen Periode erhielten sie bereits Ausgußröhrchen (vgl. des Näheren Jakob § 47, n. 3 und besonders Bock über die christl. Meßkännchen in den Mittheilungen der k. k. Centralcommission IX. 1—39, mit vielen Abbildungen; Muster s. im „Kirchenschmuck", Jahrg. 1861, 1864, 1866). In der romanischen und noch in der gothischen Periode hatte man für die Händewaschung nicht bloß der Bischöfe, sondern auch der Priester größere Metallkannen (gleich dem Teller auch aquamanilia genannt), welche die Gestalt verschiedener Thiere („leonum, draconum, avium vel gryphonum vel aliorum animalium quorumcunque") hatten und deren noch viele erhalten sind. Vgl. Abbildungen bei Otte I. n. 46 und Essenwein, kunsthistor. Bilderatlas II. Abthlg. Tafel 33.

§ 67.

Das Ciborium.

In § 57 wurde gezeigt, daß die heiligste Eucharistie für Kranke und Sterbende wie in altchristlicher Zeit, so auch noch im früheren Mittelalter bald im Sacrarium (Pastophorium), bald am Altar in hölzernen, elfenbeinernen oder metallenen Gefäßen (*Durand* I. c. 3. n. 25) aufbewahrt wurde, die sehr verschiedene Namen führten und die Form einer Büchse, eines Thürmchens oder einer Taube hatten[1]. In der gothischen Periode bewahrte man die Eucharistie gewöhnlich in eigenen Sacramentshäuschen in der Nähe des Altares auf und stellte man das eigentliche, meist thurmförmige Aufbewahrungsgefäß gleich der Kuppa von Kelchen auf einen gothisch stilisirten Fuß mit Schaft und Nodus, die in der Renaissance- und Rococozeit gleich dem auf ihnen ruhenden vasculum pro eucharistia asservanda in den Kunstformen dieser Zeit ausgeführt wurden.

Der in den officiellen liturgischen Büchern gebräuchliche Name für das in Rede stehende eucharistische Gefäß ist *pyxis*; der Bezeichnung desselben als *ciborium*, welche bei uns jetzt gemeinüblich und wohl vom alten Altarciborium hergenommen ist, begegnen wir erst im 16. Jahrhundert. Nach Vorschrift des römischen Rituale soll das Gefäß (pyxis)[2], in welches die consecrirten Hostien zu liegen kommen, ex solida decentique materia verfertigt, mit einem gut verschließbaren Deckel versehen und mit einem weißen Velum (Män-

[1] Vgl. Otte a. a. O. Bd. I. n. 45; *J. Corblet*, essai historique et liturgique sur les Ciboires, Paris 1858.

[2] Denn nur auf dieses, nicht auch auf den Fuß und Schaft beziehen sich die Vorschriften bezüglich des Materials.

telchen) verhüllt sein. Aus dem Ceremoniale der Bischöfe (lib. II. c. 30. n. 3) und zahlreichen Synodalbestimmungen [1] ergibt sich, es sei wenigstens sehr wünschenswerth, daß die eigentliche Pyxis (Kuppa) aus Silber und mindestens an der inneren Fläche, weil diese mit dem Leibe des Herrn in unmittelbare Berührung kommt, vergoldet sei; übrigens hat noch in jüngster Zeit (31. Aug. 1867) die Ritus-congregation auf die Frage: „an permitti possit ciborium seu pyxis *ex cupro deaurato*" affirmativ geantwortet. Das Ciborium muß vor seinem Gebrauche vom Bischof oder von einem durch ihn delegirten Priester benedicirt (nicht consecrirt) werden. Mit sogenannten Hostienhäubchen aus Linnen das Ciborium auszukleiden, ist zwar nicht empfehlenswerth, aber auch nicht verboten. Für Krankenprovisuren *in loco* ist ein zweites, kleineres Ciborium zu empfehlen; für Provisuren in weitere Entfernung ist (im Ordo communionis infirmorum) ein eigenes kleineres Gefäß vorgeschrieben, das in bursa vel sacculo am Halse getragen werden kann.

a. Von den zahlreichen Namen, welche das Gefäß für Aufbewahrung der Eucharistie ehedem führte (arcula, capsa, eucharistiale, mysteriale, peristera, tabernaculum, turris) war pyxis schon in alter und mittlerer Zeit am verbreitetsten, wohl aus dem Grunde, weil das eucharistische Gefäß zum Oefteren [2] die Gestalt einer runden Büchse (πύξος = Buchsbaum; πύξις ursprünglich ein rundliches Gefäß aus Buchsbaumholz) hatte, die aus Elfenbein, Metall oder auch aus Holz verfertigt war; mit Recht hat daher die Kirche gerade an dieser Bezeichnung festgehalten, auch nachdem das in Rede stehende eucharistische Gefäß die ursprüngliche Büchsenform mehr und mehr verloren und vorwiegend die Gestalt eines Kelches erhalten hatte. An den gothischen Ciborien mit Fuß und Nodus ist dem eigentlichen Sacramentsgefäß der Charakter der Büchse immerhin noch insofern gewahrt, als dasselbe zumeist (gleich dem Fuß) im Sechs- oder Achteck (oft in reichen architektonischen Formen) construirt und jedenfalls einer (mehreckigen) Büchse ähnlicher ist, als der Kuppa eines Kelches. Der Deckel an den gothischen Ciborien ist gewöhnlich thurmförmig, vielleicht zur Erinnerung daran, daß schon in alter Zeit die Eucharistie auch in thurmförmigen Gefäßen aufbewahrt wurde, und wohl noch mehr um auszudrücken, die Eucharistie sei für die Gläubigen, speciell für die Kranken und Sterbenden turris fortitudinis a facie inimici (S. 761). Diese thurmförmigen Pyxen haben gleich den gothischen Kirchthürmen oben auf dem Deckel stets ein Kreuz, wie ein solches schon Synoden des 13. Jahrhunderts vorschrieben (*Hartzh.* III. 692); auch die Renaissance- und Rococo-Ciborien, deren Pyxis (Kuppa) gewöhnlich halbkugelig und deren Deckel flach ist oder in ovaler Form sich erhebt, haben regelmäßig auf dem Deckel ein Kreuz, das zwar nicht durch das römische Rituale, aber vom hl. Karl Borromä, von verschiedenen Synoden und Diöcesanritualien vorgeschrieben ist und gewiß mit Recht auch für das Ciborium verlangt wird, nachdem die Ritus-congregation ausdrücklich vorgeschrieben hat (C. R. 11. Sept. 1847), daß auf der Monstranz ein Kreuz sich befinde.

[1] Cf. *Hartzheim* VIII. 411. 649; IX. 146. 270. 449. 498. 520. 823; X. 316. Die betreffenden Synoden standen alle schon unter dem Einfluß der weit verbreiteten Instruction des hl. Karl Borromä, welche vorschrieb: Pyxis ... ex auro aut argento puro saltem eoque inaurato fieri debet. Quae pyxis, cum ex argento fit, saltem ab interiori parte auro illiniatur. Noch die Synode von Ypern (1577) hatte erklärt, die Pyxis dürfe aus Silber, Elfenbein, Zinn oder Kupfer sein.

[2] Wahrscheinlich befand sich auch in den tauben- und thurmförmigen Gefäßen eine Büchse, in welcher dann erst die Eucharistie lag.

b. Wenn man auf manchen gothischen Ciborien die Inschrift liest: ecce panis angelorum, factus *cibus* viatorum, könnte man vermuthen, es sei ihnen der Name Ciborium deßhalb gegeben worden, weil sie die Speise des übernatürlichen Lebens κατ' ἐξοχήν enthalten, welche seit dem Wegfall der großen Patenen aus diesen kelchartigen Gefäßen dem Volke gereicht wird, das tief bedeutsam für communiciren die Bezeichnung „speisen" gebraucht und das Ciborium als „Speisekelch" bezeichnet. Allein wahrscheinlicher ist doch, daß der fragliche Name auf unser eucharistisches Gefäß vom Altarciborium übergegangen ist, dessen Benennung vom griechischen κιβώριον stammt (vgl. S. 760). Noch in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts führte der Tabernakel nicht selten den Namen Ciborium [1], wohl aus dem Grunde, weil er gezeltartig und insofern dem alten Altarciborium ähnlich war, in welchem das eucharistische Gefäß häufig vom Dache herabhing, während es in dem kleinen Gezelte, das Tabernakel heißt, stand. Nannte man den Tabernakel als Sacramentsgezelt Ciborium, so konnte man synekdochisch (contineus pro contento) auch das in ihm aufbewahrte eucharistische Gefäß als Ciborium bezeichnen, wie ja manche Synoden (z. B. von Olmütz 1591) dasselbe auch als tabernaculum bezeichnen. Erst im 17. Jahrhundert gebrauchen mehrere Synoden statt pyxis oder vasculum den Namen ciborium, so die Antwerpener Synode von 1610 mit dem bedeutsamen Beifügen: (vasculum) quod *veteri vocabulo ecclesiastico* ciborium nominamus (*Hartzh.* VIII. 991; cf. X. 151).

c. Daß die Ciborien nicht gleich den Kelchen mittelst Salbung consecrirt werden sollen, war stets sententia communis der Theologen; ist ja das Ciborium kein Opfergefäß wie der Kelch, in welch letzterem in *actu sacrificii* geheimnißvoll das Blut des Herrn vergossen wird. Da aber gleichwohl die Innenfläche der Pyxis in unmittelbare Berührung mit dem allerheiligsten Sacrament kommt, so erscheint es schon aus inneren Gründen als erforderlich, daß nicht bloß diese Innenfläche vergoldet, sondern die Pyxis auch benedicirt sei. Wohl waren noch im vorigen Jahrhundert angesehene Theologen der Ansicht, es bestehe keine Verpflichtung zur benedictio vasculi pro asservanda Eucharistia, obschon das Pontificale und das Rituale romanum ein Formular für dieselbe enthalte; allein schon der hl. Alphonsus hat die gegentheilige Ansicht als die probablere erklärt, und gegenwärtig ist sie sententia communis [2].

d. Die früher und theilweise noch jetzt durch ganze Diöcesen hin verbreitete Praxis, in die Pyxis „ein reines, weißes und leichtgestärktes Corporale nach Form und Größe des Geschirres einzuschneiden und anzufügen" (Ornat. eccl.), anders ausgedrückt, in die Pyxis ein sogenanntes Hostienhäubchen aus Linnen zu legen, hat sich wohl zu einer Zeit gebildet, wo es noch (unbenedicirte) Ciborien aus Elfenbein, unvergoldetem Zinn und Kupfer gab und wo es daher am passendsten erschien, die heiligen Hostien analog wie bei der Opferfeier selber, so auch in der Pyxis auf reines (benedicirtes) Linnen zu legen. Solche Häubchen scheinen

[1] Cf. *Hartzh.* VII. 32; VIII. 338. 387.

[2] Auf Anfrage, ob die Pyxis und die Monstranz oder wenigstens deren Lunula benedicirt werden müssen, hat die Ritusсongregation (16. Nov. 1649) geantwortet: Servandas esse rubricas. Bezüglich der Pyxis ist hier wohl die Rubrik im Ritus celebrandi (II. 3) gemeint, welche vorschreibt, daß man die in der heiligen Messe zu consecrirenden Hostien, welche auf der Patene nicht Platz haben, behufs der Consecration auf das Corporale, oder in einen consecrirten Kelch oder in ein anderes reines und geweihtes Gefäß (vel vase mundo et *benedicto*) lege. Hieraus ergibt sich, daß ein Ciborium, in welchem man consecriren will, und das insofern Opfergefäß ist, jedenfalls benedicirt sein müsse; ob aber auch das Ciborium pro *sola* asservatione, darüber könnte man streiten und hat man lange gestritten.

mir die Synoden von Ypern (1577) und von St. Omer (1583) im Auge gehabt zu haben; erstere verordnet, die Eucharistie sei aufzubewahren „in aliquo tabernaculo mundo et clauso in pyxide eburnea, argentea, cuprea aut stannea, *incluso etiam mundo linteo seu corporali, cui sacra hostia* (nicht pyxis) *imponatur;* sed absque pyxide *in solo linteo seu corporali* nunquam transportare (zu Kranken) praesumat (*Hartzh.* VII. 845; cf. VII. 922). Die Ermländer Synode von 1610 schreibt vor: recondantur hostiae in pyxide argentea bene clausa, *in bursula de tela spissa* nitida et munda (*Hartzh.* IX. 146), und eingehend redet von diesen Häubchen der im Jahre 1591 erschienene Regensburger Ornatus eccles. S. 41. Ein untergeordneter Grund, solche Häubchen einzuführen, lag wohl auch in der Leichtigkeit, sie zu purificiren, während eine größere Pyxis ohne Häubchen weniger leicht zu purificiren ist. Ein kirchliches Verbot, solche Häubchen in der Pyxis zu gebrauchen, besteht nicht[1]; nur müßten sie benedicirt sein und zwar als vascula pro Eucharistia conservanda und dürften nur von einem in höherem Ordo stehenden Kleriker prima vice gewaschen werden. Wo man übrigens, wie es sein soll, ein benedicirtes Ciborium mit vergoldeter Kuppa hat, wird man nicht aus bloßen Bequemlichkeitsrücksichten solcher Häubchen sich bedienen, sondern die heiligen Hostien unmittelbar in die Pyxis legen.

e. Nach dem, was wir oben (S. 844 f.) über Verhüllung heiliger Geräthe, als Kelch, Patene und Corporale, sagten, ist leicht erklärlich, warum auch um die Pyxis, in welcher consecrirte Hostien sich befinden, ein Velum gelegt werden muß, wie schon eine Lütticher Synode 1278 vorschrieb (*Hartzh.* III. 692), und warum die Kirche wünscht, daß selbst das bereits mit einem Mäntelchen versehene Ciborium auf Provisurgängen (C. R. 21. Mart. 1699) und bei der Segenertheilung (C. R. 23. Febr. 1839) mit dem Schultervelum ganz verhüllt werde. Früher und an manchen Orten noch bis in die neueste Zeit herein hatte auch das Velum (Mäntelchen) für das Ciborium die Farbe des Tages, resp. der liturgischen Zeit, z. B. während des Adventes die blaue Farbe; allein das römische Rituale (tit. IV. c. 1. n. 5) schreibt ausdrücklich und ausschließlich die weiße Farbe vor, welche überhaupt liturgische Farbe für den Kultus des allerheiligsten Altarssacramentes ist, weßhalb auch das Schultervelum für Provisurgänge und für die feierliche Exposition in der Monstranz stets von weißer Farbe sein muß. Das Ciboriumsvelum (=Mäntelchen) aus Seide (oder Brokat) sollte weich gehalten und nur mit zarter, einen Faltenwurf nicht hindernder Stickerei versehen sein[2].

f. Was schon das römische Rituale (tit. IV. c. 4. n. 9) andeutet, wird von manchen Synoden ausdrücklich gewünscht, nämlich daß außer dem größeren Ciborium[3], in welchem für gewöhnlich die heiligen Hostien aufbewahrt sind und aus welchem den Gläubigen in der Kirche die Communion gespendet wird, noch ein kleineres Ciborium für den Zweck der Krankencommunion innerhalb der Stadt oder des Ortes vorhanden sei. Das Prager Provinzialconcil (1860) erklärte: Praeter ciborium majus, in quo Eucharistiae particulae pro quotidiano usu fidelium ad mensam Domini accedentium asservantur, *aliud quoque parvum ciborium,* quantum fieri poterit, praesto sit, in usum quippe infirmorum aliorumve, qui ecclesiam adire nequeunt; convenit enim omnino, ut ss. Sa-

[1] Vgl. meinen deßbezüglichen Nachweis im Augsburger Pastoralbl. 1860, S. 309 ff.

[2] Vgl. Muster im „Kirchenschmuck" Jahrg. 1860 u. 1861; dazu Jakob § 43 und Atz s. v. Ciborium-Mäntelchen.

[3] Seine Größe hat sich nach dem lokalen Bedürfniß zu richten; sein Fuß sei nicht sehr hoch und der Nodus so gestaltet, daß es bequem festgehalten werden kann, auch wenn intra Missam digitis adhuc junctis die Communion gespendet werden muß.

cramentum praesertim ad infirmos, qui intra oppidum aut certe prope illud degunt, in ciborio potius, quam in alio exiguo vasculo deferatur (Coll. Lac. V. 537). Solch einem Krankeneiborium lasse man einen recht festen Verschluß (z. B. Bajonettschluß) geben, damit auch in dem Fall, wenn der Priester unterwegs fiele, die heiligen Hostien aus dem Ciborium nicht verschüttet würden. Ueber die Form des kleinen Gefäßes, dessen man sich bei Provisuren an entlegeneren Orten bedienen soll, gibt das Prager Concil keine näheren Vorschriften, sondern verlangt nur, daß es wenigstens innen vergoldet und gut verschließbar sei. Nach dem römischen Rituale (tit. IV. c. 4. n. 10) wäre dieses kleine Gefäß in einer „*bursa* decenter ornata", um den Hals gehängt, vor der Brust zu entlegenen Kranken zu tragen. Darüber, daß hier bursa im Sinne von Beutel, sacculus oder marsupium zu nehmen sei, besteht unter den Commentatoren des römischen Rituale (z. B. Catalani, Baruffaldus; vgl. dazu Karl Borromä) Einstimmigkeit, und meines Erachtens ist ein silbernes (rundes), innen vergoldetes Büchschen, das nicht gar zu klein ist und auf dem Boden des aus weißer Seide verfertigten, zum Auf- und Zuziehen, sowie zum Anhängen eingerichteten Sacculus fest steht, den in neuerer Zeit mehrseitig empfohlenen Versehpatenen (in einer der Meßbursa ähnlichen Tasche am Halse getragen), Provisurkreuzen u. s. w. entschieden vorzuziehen. Um den Sacculus kann (nicht muß) auch noch ein Mäntelchen gelegt werden.

f. Sollen während des heiligsten Opfers kleinere Hostien zur Aufbewahrung für die Communion der Gesunden und Kranken consecrirt werden, so kann dieß in einem Kelche oder im Ciborium selber geschehen, wenn sich keine consecrirten Hostien mehr darin befinden. Sehr zu empfehlen ist es, für solche Consecration sich einer sogenannten Consecrationspyxis aus Metall zu bedienen, deren Kuppa gleich der des Ciboriums wenigstens vergoldet, deren Fuß (mit Nodus) aber viel niedriger gehalten ist, auf deren mehr oder weniger flachem Deckel ein Kreuz sich befindet, und die gleich dem Ciborium benedicirt sein muß. In solch einer Consecrationspyxis werden dann die consecrirten Hostien aufbewahrt, bis sich das Bedürfniß ergibt, sie in den eigentlichen Speisekelch hinüberzulegen.

§ 68.

Die Monstranz.

Eucharistische Monstranzen, d. i. Gefäße, in welchen die heiligste Eucharistie (Hostie) den Blicken der Gläubigen gezeigt (monstrantiae vel ostensoria), ihnen zur Anbetung ausgesetzt und unverhüllt vor Aller Augen in Procession umhergetragen wird, gibt es in der abendländischen Kirche allgemeiner erst seit dem 14. Jahrhundert, während dessen Verlauf das schon von Urban IV. (1264) und dann neuerdings (auf dem Concil von Vienne 1311) von Clemens V. und sodann von Johann XXII. angeordnete Frohnleichnamsfest und im Zusammenhang mit demselben die Frohnleichnamsprocession und die Aussetzung der unverhüllten heiligen Hostie nach und nach in allgemeine Aufnahme gekommen ist. Die ältesten eucharistischen Monstranzen sind sämmtlich im gothischen Stile ausgeführt und hatten Thurm- oder Domform mit Glas- oder Krystallbehälter für die heilige Hostie in cylindrischer, viereckiger, mitunter auch in kreisrunder Form. In der Renaissanceperiode sodann wurde die Sonnenform mit kreisrundem Glasbehälter herrschend; eine bindende kirchliche Vorschrift bezüglich der Monstranzenform besteht nicht.

Nach dem Caeremoniale episcoporum (lib. II. c. 33. n. 14) soll die Monstranz (tabernaculum seu ostensorium) aus Gold oder Silber sein; das römische Rituale (de Procession. c. 5) gibt hierüber keine Vorschrift; nach Karl Borromä und verschiedenen Synoden (*Hartzh.* VII. 169; VIII. 702; IX. 44) darf man sie auch aus Messing (und resp. Kupfer) verfertigen, das aber dann vergoldet sein soll. Aus dem über das Material der Kuppa des Ciboriums Gesagten (oben S. 849) ergibt sich, daß wenigstens die Lunula, in welcher unmittelbar die hostia major ruht, aus Silber und vergoldet sein sollte (*Hartzh.* IX. 270. 520. 823), eine Forderung, welcher auch unter den ärmlichsten Verhältnissen unschwer genügt werden kann. Die gleichen Gründe sodann, welche für die Nothwendigkeit einer Benediction des Ciboriums sprechen (S. 850), fordern auch, daß wenigstens die Lunula (als vasculum pro asservanda Eucharistia) von einem hiefür bevollmächtigten Priester benedicirt sei, der übrigens die Segnung über die ganze Monstranz mit Einschluß der Lunula ausdehnen kann.

Der durchsichtige (gläserne oder krystallene) Behälter für die heilige Hostie, gleichviel ob cylindrisch, viereckig oder rund, muß jedenfalls so geräumig und von solcher Construction sein, daß die Hostie ohne Gefahr irgendwelchen Anstoßens in ihm eingesetzt, aus ihm wieder entfernt und von den Gläubigen leicht gesehen werden kann; der den Glasbehälter flankirende Seiten- und bekrönende Höhenbau muß auf einem dem des Kelches ähnlichen stilgerechten Fuß und Schaft ruhen, welcher vom Priester bequem und fest gehalten werden kann. Die Lunula wird füglich zum Auf- und Zuschrauben eingerichtet und behufs sicherer Purification nach Angabe des hl. Karl Borromä auf einer patenenartigen Basis befestigt, die mit ihr herausgenommen werden kann. Oben auf der Monstranz muß nach Vorschrift der Ritenscongregation (11. Sept. 1847) ein kleines Kreuz (mit oder ohne Crucifixus) angebracht sein, während Karl Borromä als Schlußbekrönung auch ein Bild des Auferstandenen gestattet hat. Auf der Monstranz (im Mittelbau oder zur Bekrönung desselben) dürfen Heiligenfiguren so wenig angebracht werden, als auf dem Tabernakel (S. 798), wohl aber auf den beiden Seiten, wie denn auch schon an den gothischen Monstranzen rechts und links vom Mittelbau zu dessen schmuckreicher Flankirung (nicht primär zum Zweck der Verehrung) gewöhnlich Heiligenfiguren angebracht waren.

a. Im späteren Mittelalter wurden die Heiligenreliquien nicht mehr bloß verschlossen in Schreinen, Kästchen u. dgl., sondern vielfach auch in ciboriumsähnlichen (thurmförmigen) Gefäßen mit Glascylindern so aufbewahrt, daß sie von den Gläubigen gesehen werden konnten, und daß die betreffenden Gefäße thatsächlich Reliquien-Schaugefäße (monstrantiae vel ostensoria) waren, deren uns noch manche erhalten sind (Otte I. § 38. n. 8). Als man im 14. Jahrhundert[1] anfing, die heilige Hostie den Blicken der Gläubigen auszusetzen („visibiliter exponere"; „publice demonstrare"), da lag es gewiß nahe, die für

[1] Daß der Leib des Herrn im 14. und selbst im 15. Jahrhundert bei der Frohnleichnamsprocession vielfach noch verhüllt im Kelche getragen wurde, unterliegt keinem Zweifel (cf. *Thiers*, traité de l'exposition etc. lib. II. c. 2; *Martene* de antiqq. eccl. rit. lib. IV. c. 29. n. 5); noch im 16., ja im 17. Jahrhundert hatten manche Pfarrkirchen keine Monstranz (*Hartzh.* VII. 32 sq.; IX. 520).



solchen Zweck erforderlichen Expositionsgefäße nach Aehnlichkeit der erwähnten Reliquienmonstranzen zu gestalten. Aus dem 14. Jahrhundert sind nur ganz wenige eucharistische Monstranzen auf uns gekommen, zahlreiche dagegen aus dem 15. und 16. Jahrhundert (vgl. Otte § 45). Sämmtlich im architektonischen Stile der Gothik gehalten, haben sie in dem auf Fuß und Schaft ruhenden Hauptbau entweder Thurmform, wohl in Rücksicht darauf, daß die heiligste Eucharistie turris fortitudinis a facie inimici ist (vgl. S. 849), oder aber sie haben die Gestalt der Fronte eines drei- und resp. fünfschiffigen Domes, über dessen Mittelschiff mit dem durchsichtigen Hostienbehälter aus Krystall oder Glas ein reich gegliederter Thurmhelm sich erhebt [1]. Für solche domartige Monstranzen war die Bezeichnung als tabernaculum (sc. Dei cum hominibus), die sich im Ceremoniale und im römischen Rituale bis jetzt erhalten hat, sehr passend; doch wurde seit dem 16. Jahrhundert, wie aus den Synodalacten zu ersehen ist, der Name monstrantia (auch remonstrantia) und neben ihm ostensorium gemeinüblich. Beachtenswerth ist die Vorschrift einzelner Synoden, es solle in den Glasbehälter unter die Lunula behufs leichter Purification ein kleines Corporale gelegt (*Hartzh.* VIII. 952; X. 764), die Lunula selber aber so eingerichtet werden, ut facile claudi et aperiri possit, also zum Auf- und Zuschrauben (l. c. IX. 270).

b. Noch in der Renaissanceperiode wurden längere Zeit die Monstranzen thurm- oder domförmig, aber in den Formen der Renaissance gebaut. Sehr allmählich kam dann im Hinblick auf Psalm 18, 6 die Idee „*in sole posuit* (Deus) *tabernaculum suum*“ im Monstranzenbau zur Herrschaft, eine Idee, welche um so näher lag, da in den heiligen Schriften Gott ja öfters als wohnend im Lichte bezeichnet wird (Ps. 103, 2. I Tim. 6, 16), und die mittelalterliche Kunst den Heiland, namentlich den auferstandenen, schon längst als umflossen vom Licht darzustellen gewohnt war (S. 327). Nirgends erweist sich der Gottmensch so sehr als die Lebenssonne der Gläubigen, als die Centralsonne für seine Kirche, als im allerheiligsten Altarssacrament [2], und es war daher ein sinniger Gedanke, dem Gezelt, in welchem der eucharistische Heiland den Gläubigen sich zeigt und von ihnen sich anbeten läßt, die Gestalt der Sonne zu geben. Als die Instructio Clementina erschien (1705), waren die Sonnenmonstranzen in völlig runder („in modum sphaerae“; oben mit Kreuz) oder in ovaler Form (Nachahmung der Mandorla; S. 327) mit Fuß und Knauf in den Formen der Renaissance und resp. des Rococo schon allgemein verbreitet (*Catalani*, comment. in Rit. rom. II. p. 216); der Strahlenkranz (giro di raggi), welchen die genannte Instruction in § 5 für die Ostensorien vorschreibt, gehört hier zum eigentlichen Körper der Monstranz, während bei den gothischen Monstranzen, soll obiger Vorschrift genügt werden, am Aussetzungsthrone oder in der Aussetzungsnische ein eigener Strahlenkranz als signum gloriae Christi angebracht werden müßte.

So schön nun die Idee der Sonnenmonstranz ist, so schwer ist es, dieselbe wahrhaft kunstschön auszuführen, und zwar hauptsächlich aus dem Grunde, weil die Sonnenstrahlen in plastischer Darstellung sich stets plump ausnehmen, „wie Spitzen, Stacheln und Schwerter höchst unfriedlich aus dem Zelte des Friedensfürsten hervorstarren“ [3]. Daher greift man in neuerer Zeit wieder vielfach auf

[1] Eine eingehendere Beschreibung gothischer Monstranzen vgl. im Augsb. Pastoralblatt Jahrg. 1862, S. 204 ff.

[2] Bekanntlich erschien der sel. Margareta Alacoque († 1690) das Herz Jesu, welches in der Eucharistie liebeglühend für uns schlägt, wie von Sonnenstrahlen umflossen; vielleicht blieb diese Vision nicht ohne Einfluß auf die Verbreitung der Sonnenmonstranzen; gab man ja der Glaskapsel vielfach geradezu die Herzform.

[3] Vgl. den Artikel von Prof. Dr. J. Kayser über „die Monstranz“ im Organ für christl. Kunst Jahrg. 1860, und dazu Augsb. Pastoralbl. 1862, S. 223.

die gothische Monstranzenform zurück, für welche es so viele und herrliche Musterbilder gibt (vgl. Jakob § 44, n. 4) und die wenigstens für gothische Kirchen[1] unbedingt den Vorzug verdient. Eucharistische Monstranzen aus der romanischen Zeit gibt es nicht; neue Monstranzen für romanische Kirchen mag man in der Form eines romanischen Thurmes oder eines romanischen Domes bauen, und so die Idee „turris fortitudinis" oder die Idee „domus Dei" in romanischen Formen zum Ausdruck bringen; übrigens ist für romanische Kirchen auch die eigentliche (nicht ovale) Sonnenform ganz passend. — Der unmittelbare Halter oder Träger der exponirten Hostie, welcher im Hinblick auf die typische Stelle Gen. 14, 18 mitunter Melchisedek genannt wird, hatte schon in der gothischen Zeit zumeist die Form des Halbmondes, woher sein gewöhnlicher Name *lunula* kommt. An dieser traditionell gewordenen Form dürfte um so mehr festzuhalten sein[2], als sie auch eine symbolische Bedeutung hat, uns Maria sinnbildet, aus deren Schooß Christus hervorging, die Sonne des Lebens, in deren Glanz Maria strahlt (Offbg. 12, 1).

c. Weil die hostia major nicht jedesmal gleich nach beendigter Exposition sumirt, auch nicht immer aus der Monstranz bis zur Sumption in das Ciborium gelegt werden kann, ist für deren Aufbewahrung extra Monstrantiam eine eigene Custodia erforderlich, in welche die Hostie sammt der Lunula gestellt werden kann, die aber nicht ein Glasthürchen haben darf, weil die reponirte Hostie unsichtbar sein soll, sondern am füglichsten ganz aus vergoldetem Metall in Cylinderform mit konischem Dach und Doppelthürchen hergestellt wird; ein schönes, oft ausgeführtes Muster s. bei Jakob Tafel XV.

---

[1] Das Kölner Provinzialconcil von 1860 erklärt ganz allgemein: vetustam structuram (= gothische Form) majoris ostensorii ad instar tabernaculi seu turris compositi admodum commendabilem censemus (Coll. Lac. V. 538).

[2] In neuer Zeit hat man in gothische Monstranzen hie und da statt der Lunula einen kreisförmigen (silbernen und vergoldeten) Behälter gesetzt, in welchen die heilige Hostie gelegt und mittelst Zuschraubens befestigt wird, und an welchem ringsum kleine Strahlen angebracht sind, wohl um die Sonne zu sinnbilden und so auch an der gothischen Monstranz das „in sole posuit tabernaculum" zum Ausdruck zu bringen. Daß ein so geformter Behälter nicht mehr lunula heißen kann, ist klar; auch bringt das Einzwängen der ganzen Hostie in solch eine kleine Metallsonne allerlei Inconvenienzen (Ankleben der Hostie u. s. w.) mit sich.

Achtes Hauptstück.

Von den liturgischen Gewändern.

§ 69.

Von den liturgischen Gewändern im Allgemeinen.

1. Die viel erörterte Frage, ob die christlichen Liturgen gleich von Anfang an oder doch schon sehr frühe nach alttestamentlichem Vorbilde einer eigenen, für ihren heiligen Dienst charakteristischen (heiligen) Gewandung sich bedient oder aber bis in's vierte Jahrhundert herein in den herkömmlichen Profangewändern (Tunica und Pallium) den mittlerischen Dienst verrichtet haben, läßt sich meines Erachtens weder auf Grund der spärlichen literarischen Nachrichten, noch durch den Hinweis auf einzelne Abbildungen aus alter Zeit mit völliger Sicherheit entscheiden[1]. Aus inneren Gründen ist mir in hohem Grade wahrscheinlich, daß die Bischöfe, Priester und Leviten (Diakonen) schon in ältester Zeit bei ihren gottesdienstlichen Verrichtungen eine Gewandung hatten, welche sie von den Laien augenfällig unterschied und sie irgendwie als mittlerische, über den christlichen λαός erhabene Amtspersonen charakterisirte; doch war diese ihre Amtskleidung sicherlich keine bloße Nachahmung oder Copirung der hohepriesterlichen und priesterlichen Gewänder des Mosaismus, sondern in ihrer Gestaltung vielleicht mehr von der Rücksichtnahme auf die zeitweiligen Profangewänder als auf das alttestamentliche Vorbild beeinflußt. Allgemein verpflichtende detaillirte Vorschriften über die Gestalt der liturgischen Gewänder hat es in altchristlicher Zeit wohl nicht gegeben, vielmehr war, wie überhaupt in Sachen der Liturgie, der allmählichen Entwickelung auf Grundlage der apostolischen Ueberlieferung und der Gewohnheit ein freier Spielraum gelassen, und Walafried Strabo hat gewiß Recht, wenn er (c. 24) sagt: vestes sacerdotales *per incrementum* ad eum, qui *nunc* habetur, ornatum aucti sunt; aber sicher nicht

[1] Damit gegenwärtiger erster Band nicht allzu umfänglich werde, muß ich mir leider versagen, die hier in Betracht kommenden Stellen u. s. w. näher zu würdigen; es ist dieß neuestens sehr gründlich in der Realencyklopädie von Kraus (s. v. Kleidung) geschehen durch Prof. Krieg; schon früher war von Hefele unsere Frage mit gewohnter Gründlichkeit eingehend behandelt worden (Beiträge zur Kirchengesch. u. s. w. II. S. 150 ff.); auch Bock hat sie in seiner Geschichte der liturgischen Gewänder erörtert (Bd. I. S. 413), und nach ihm der Engländer Marriott im Vestiarium christianum etc., Londin. 1868. Von älteren Theologen ist besonders *Thomassin*, vetus et nova eccl. disciplina p. I. lib. 2. c. 45, und *Georgi* de liturg. rom. pontif. tom. I vergleichenswerth, deßgleichen *Krazer* de liturgiis etc. pag. 248 sqq.

richtig ist seine weitere Behauptung: primis temporibus *communi* indumento vestiti Missas agebant; selbst diejenigen Gelehrten (Hefele, Bock, Marriott, Krieg), welche annehmen, daß die liturgischen Gewänder der altchristlichen Zeit in Rücksicht auf Schnitt und Farbe von den Profangewändern nicht verschieden gewesen seien, halten gleichwohl fest, daß dieselben nicht Alltagskleider (vestes communes), sondern sogenannte Staatskleider gewesen seien, wie Senatoren, Beamte sie trugen, daß sie sonach aus feinerem, kostbarerem Stoffe, als die Alltagskleider, und daß sie wohl auch mit den Ornamenten der römischen Amtskleidung, speciell mit dem clavus (Zierstreifen) versehen waren und von den Liturgen nur beim Gottesdienst, nicht auch im Alltagsleben gebraucht wurden. Indeß auch diese Annahme dürfte kaum genügen, denn die Idee eines mittlerischen Priesterthums, das specifisch vom Laienthum unterschieden und über dasselbe erhaben ist, forderte von Anfang an für die Liturgen nicht nur einen gesonderten, von dem der Laien verschiedenen gottesdienstlichen Raum (vgl. S. 707), sondern auch eine gottesdienstliche Gewandung, welche von der Kleidung der Laien, auch von der schöneren und feineren derselben, augenfällig verschieden war, und mochten auch nur die Ornamente oder Insignien an ihr von denen der Laienkleidung verschieden sein. Mögen daher immerhin die mosaischen Kultusgewänder in Beziehung auf Zahl, Schnitt, Farbe u. s. w. für die älteste Amtskleidung der christlichen Liturgen nicht als Vorbild gedient haben, insofern waren sie jedenfalls deren Prototyp, als sie eine specifische, die Liturgen als Mittler und als erhaben über das Volk charakterisirende Kleidung waren, und wenigstens in solch weiterem Sinne ist es wahr, was die mittelalterlichen Liturgiker einstimmig lehren, daß die Kirche, wie in vielen anderen Dingen, z. B. in Sachen des Kirchenbaues (S. 709 f.), der Lichter (S. 666), des Weihrauches (S. 686), des öffentlichen Stundengebetes u. s. w. u. s. w., so auch in Beziehung auf die liturgische Kleidung das alte Testament als Vorbild, als σκία τῶν μελλόντων betrachtet habe. Festhaltend am alttestamentlichen Princip, daß die mittlerischen Personen beim heiligen Dienste eine für sie charakteristische Kleidung haben müssen, bewegte sich die Kirche bei Anwendung dieses Princips[1] auf ihre Liturgie ganz frei innerhalb des specifisch christlichen Ideenkreises, wodurch dem etwaigen Verdacht, als ob sie judaisire, gründlich vorgebeugt war. So wenig die Kirche dadurch, daß sie eine θυσία und ein θυσιαστήριον (Hebr. 13, 10) hatte, in den Verdacht des Judaisirens kam, so wenig auch dadurch, daß sie ihren Liturgen eine dem christlichen Opfer- und Altardienst entsprechende specifische Kleidung gab; wie das neutestamentliche Opfer und sein Altar das πλήρωμα der alttestamentlichen σκία war, so auch die specifische Kleidung der kirchlichen Liturgen, mochte und mag dieselbe im Einzelnen nach Zeiten und Gegenden noch so verschieden sein. Bedenklich aber wäre es jedenfalls gewesen, wenn die christlichen Liturgen beim Gottesdienst ganz dieselbe Kleidung getragen hätten, wie die heidnischen Staatsbeamten und Pontifices; auch ist es im Hinblick auf die Aeußerungen des Clemens Alexandrinus (Pädagog. II. c. 10) gegen den Gebrauch kost-

[1] Dasselbe dürfte von den Aposteln festgestellt worden sein, und insofern konnte das Tridentinum (sess. 22 de sacrif. missae cap. 5) den Gebrauch eigener Gewänder bei der heiligen Messe als begründet in der „apostolica disciplina“ erklären.

barer Kleidungsstoffe Seitens der Christen zum Mindesten nicht wahrscheinlich, daß für die Kleider der Liturgen die feinsten und werthvollsten Stoffe verwendet worden seien und der Unterschied zwischen der Kleidung der Liturgen und Laien lediglich darin bestanden habe, daß erstere feiner und kostbarer war.

2. Wie aus alter, so sind aus mittlerer und späterer Zeit keine ausdrücklichen, allgemein verpflichtenden kirchlichen Vorschriften oder Gesetze über Form und Schnitt der liturgischen Gewänder vorhanden. Auch das officielle römische Missale enthält keine solchen (cf. Rubr. gener. c. 19), sondern gibt feste Bestimmungen nur in Beziehung auf die liturgischen Farben, von welchen wir in einem eigenen Paragraphen des Näheren handeln werden. Durch alle Jahrhunderte herab hat in Sachen der Paramentik, wie überhaupt auf dem Gebiete der liturgischen Kunst[1], innerhalb der Grenzen, welche durch das kirchliche Herkommen, durch altehrwürdige Gewohnheit und besonders durch die liturgischen Bedürfnisse gezogen waren, viel freie Bewegung geherrscht, so daß unschwer den jeweils herrschenden Verhältnissen und Anschauungen Rechnung getragen werden konnte, was freilich nicht immer gute Folgen hatte, wie beispielshalber der Hinweis auf die steife Baßgeigenform darthut, welche die Casula bei uns schon in der Renaissance-, besonders aber in der Rococo-Periode erhielt, welche aber gleichwohl vom apostolischen Stuhle nicht verboten, ja nicht einmal mißbilligt wurde, obgleich sie dem *Usus romanus* nicht entspricht. Als sich vor einigen Decennien Widerspruch gegen Einführung der sogenannten gothischen Caselform erhob, wurde von Einzelnen behauptet, überall, wo man römischen Ritus habe, sei in Sachen der Paramentik der *Usus romanus* streng verpflichtend; allein meines Wissens ist solch eine allgemeine Verpflichtung nirgends ausgesprochen, wohl aber haben einzelne Synoden mit gutem Grund bestimmt, man solle sich bei Anschaffung von Paramenten an die römische Form halten (Coll. Lac. V. 850). Als die Streitfrage bezüglich der (fälschlich) sogenannten gothischen Caseln seiner Zeit an die Rituscongregation gebracht worden war, und diese genaue Recherchen gepflogen hatte, da wäre es derselben doch sehr nahe gelegt gewesen, zu erklären, man sei in Frankreich, England, Belgien und Deutschland, wo damals diese sogenannten gothischen Caseln vielfach eingeführt wurden, auf Grund des römischen Ritus verpflichtet, die Paramente und darum auch die Caseln ganz nach römischem Brauche zu gestalten; aber eine solche Erklärung wurde nicht gegeben, überhaupt in fraglicher Sache mit größter Vorsicht verfahren und eine allgemein bindende Vorschrift in Beziehung auf die Form der Casel nicht erlassen[2]. Wohl aber sind von der Rituscongregation bezüglich des Stoffes der liturgischen Gewänder einige Verordnungen gegeben worden.

a. In den Acten der Synoden aus mittlerer und späterer Zeit, wie Hardouin und Hartzheim sie veröffentlicht haben, wird wohl unzähligemal eingeschärft, die liturgischen Gewänder sollen „decent, reinlich und benedicirt" sein, sollen gut aufbewahrt und im Falle des Unbrauchbarwerdens nicht für profane Zwecke benutzt

[1] Daß und inwiefern die Paramentik unter den Gesichtspunkt der kirchlichen Kunst falle, habe ich im Augsb. Pastoralbl. 1860, S. 114 f. etwas näher erörtert.

[2] Man vergleiche das einschlägige Decret vom 21. August 1863, das für die kirchlichen Principien in Sachen der Paramentik sehr orientirend ist.

werden [1]; aber kaum ein paarmal ist auch von der Form der Paramente die Rede (VI. 698; VIII. 691—692), die gewöhnlich als bekannt und durch den Usus fixirt vorausgesetzt wird. Es galt als Sache der Bischöfe, dafür zu sorgen, daß an der herkömmlichen Form der Paramente festgehalten werde, und gegebenen Falles deren Umgestaltung zu überwachen. Selbstverständlich (vgl. S. 368 f.) ist es auch jetzt noch in erster Reihe Pflicht der Bischöfe, bei Pfarrvisitationen u. s. w. auch auf Form und Stoff der Paramente ein wachsames Auge zu haben und nicht zu dulden, daß auf diesem Gebiete der einzelne Pfarrer oder gar der Paramentenschneider einen neuen Usus einführe, welcher von dem allgemeinen Diöcesanusus abweicht. Da auffallende Aenderungen an der herkömmlichen Form der Paramente auch beim Volke Anstoß erregen müßten, so wird der Bischof solche ohne Zustimmung des apostolischen Stuhles nicht anordnen oder zulassen, wie denn auch das Prager Provinzialconcil für die von ihm decretirte Wiedereinführung der älteren, weiten Caselform an Stelle der allgemein verbreiteten zugestutzten (Coll. Lac. V. 538) die Approbation Roms nachgesucht und erlangt hat (l. c. 408 sq.).

b. Den Stoff der liturgischen Kleider anlangend, so schreiben durch das ganze Mittelalter herab Synoden und Liturgiker einhellig vor, daß Amict und Albe aus reinem Linnen seien. Dieselben mystischen Gründe (vgl. S. 780), welche für die Bekleidung des Altares mit Linnen angeführt wurden, haben auch für die erwähnten Linnenparamente der Altardiener Geltung, und als in neuerer Zeit für dieselben vielfach Baumwollgewebe verwendet wurden, hat die Rituscongregation in einem von Pius VII. ausdrücklich approbirten Decrete (15. Mai 1819; cf. 15. März 1664) unter Berufung auf das uralte kirchliche Herkommen entschieden verboten, für Amictus und Albe lauteres oder (mit Linnen) gemischtes Baumwollzeug (Musselin, Perkal) zu verwenden, dagegen befohlen, daß wie für Altartücher, Corporalien und Pallen, so auch für Albe und Amict bei deren Neuanschaffung nur reines Linnen („linea omnino sint vel ex cannabe") genommen werde. Des Chorrockes geschieht im erwähnten Decrete allerdings nicht ausdrücklich Erwähnung, und nehmen daher Manche an, daß er um so weniger aus Linnen sein müsse, als er nur Chorkleid sei, nicht für den Altardienst verwendet werde; allein da derselbe, wie wir sehen werden, nur eine abgekürzte Albe ist, so folgert man mit Recht, daß er aus reinem Linnen sein müsse, wie Karl Borromä und mehrere Synoden ausdrücklich vorgeschrieben haben (*Hartzh.* VIII. 692; Coll. Lac. V. 540). Wie beim Chorgebet, so bedienen sich die Priester desselben auch bei Spendung von Sacramenten und Sacramentalien, und die Akolythen u. s. w. am Altare.

Einzelne Paramente, speciell die Casula oder Planeta, wurden schon in altchristlicher Zeit aus Seidenstoffen verfertigt, die mitunter sehr kostbar waren und die man bis nach Ablauf des ersten Jahrtausends durch das ganze Abendland hin (meist einfarbig, mit geometrischen Figuren oder symbolischen Thieren, z. B. Löwen, Greifen u. s. w., als Dessin) aus dem Orient, im 12., 13., 14. Jahrhundert (mehrfarbig, mit Gold brochirt, Dessin aus Thier- und Pflanzenwelt) aus verschiedenen Städten Italiens, im späteren Mittelalter sodann auch aus Deutschland, Frankreich und Flandern (Gold- und Silberbracate, gothisches Dessin, vorwiegend Pflanzenornament, besonders der schon im alten Testamente Exod. 28, 33 symbolisch bedeutsame Granatapfel) bezog [2]. Schon im Mittelalter wurden auf

---

[1] Vgl. z. B. Hartzheim III. 572; IV. 394. 532; V. 37. 183. 276. 289. 483. 582. 619. 701; VI. 97; VII. 912. 1044; VIII. 388. 909.

[2] Ueber Geschichte der Seidenweberei und der Stickerei in Beziehung auf die Liturgie vgl. Bock, Geschichte der liturg. Gewänder des Mittelalters Bd. I; ferner

den Seidenstoffen der Paramente auch (Gold- und Seiden-) Stickereien (Nadelmalereien; auch opus phrygium genannt, weil Erfindung der Phrygier) mannigfacher Art angebracht. Auch jetzt noch sind Stickereien an werthvolleren Paramenten nicht bloß zulässig, sondern wünschenswerth, sofern sie kirchliches Dessin haben, die Grundfarbe des betreffenden Paramentes nicht verdecken, resp. in den Hintergrund drängen und das Parament nicht steif machen. — Unter dem Einfluß der Renaissance und besonders des Rococo wurden die liturgischen Seidengewebe immer bunter, ihr Dessin immer regelloser, geistloser und weltlicher, und zuletzt kam die gute kirchliche Tradition so sehr in Vergessenheit, daß man da und dort Meßgewänder, Stolen, Manipel und Pluvialien aus gefärbtem Linnen- oder Baumwollzeug verfertigte, was aber die Rituscongregation unter ausdrücklichem Hinweis auf das kirchliche Herkommen durch Decret vom 23. September 1837 untersagt hat; deßgleichen verbot sie den Gebrauch von Glasbrocaten, d. i. von Stoffen, bei welchen feine Glasfäden eingewoben oder mittelst Stickerei applicirt sind (11. Sept. 1847). Nach dem Monitum vom 28. Juli 1881 wären auch pure Wollenstoffe (Wollendamast) für die in Rede stehenden Paramente unzulässig, halbseidene Stoffe aber (Seide gemischt mit feinem Linnen oder sogenanntes Serolin) erscheinen als zulässig; die so recht eigentlich liturgischen Stoffe aber sind und bleiben die Seidenstoffe, seien sie einfach oder mit Gold und Silber durchwoben oder mit Stickereien versehen, die sich ganz besonders für Säume eignen. Man sehe aber darauf, daß diese Stoffe nicht steif, sondern weich seien und kein profanes, sondern ein kirchliches Dessin haben: „*typis ecclesiasticis adornatum* et *non nimis rigidum*, *sed materiae potius mollioris*, ut indumenta sacra, prout alioquin in vestibus requiritur, commode aptata corpus decenter ambiant, neque indutum quapiam rigiditate impediant“ (Coll. Lac. V. 541). Ist schon der Stoff ein steifer, näht man auf ihn breite, schwere Goldborten und gibt man ihm noch ein bretterſteifes Unterfutter, wie beides in der Zopfzeit geschah, dann kommen Paramente zum Vorschein, welche wegen ihrer Steifheit den Namen von Gewändern in Wahrheit nicht mehr verdienen.

3. Wie man seit ältester Zeit die heiligen Gefäße vor ihrem Gebrauche zu benediciren pflegte (S. 842 f.), so ohne Zweifel auch die liturgischen Gewänder, deren Benediction nachmals durch die Synoden wieder und wieder eingeschärft wurde, im Corpus juris canonici (de consecr. I. 42) und im Meßbuch (Rit. celebr. I. 2) vorgeschrieben ist. Jedenfalls die Meßparamente (Amictus, Albe, Cingulum [?], Manipel, Stola und Casula) müssen de praecepto (sub gravi) gesegnet werden, und Dalmatik, Tunicelle, Pluviale und Chorrock zu segnen ist wenigstens de convenientia; Stab, Ring, Mitra und Handschuhe des Bischofs werden im Verlaufe des Actes der Bischofsweihe selber benedicirt. Ausdrücklich verworfen ist die aus Unkenntniß des Wesens der kirchlichen Segnungen stammende Meinung, ein noch nicht benedicirtes Parament werde dadurch, daß man es (bona fide) einmal zum heiligen Dienste gebraucht hat, eo ipso geweiht (C. R. 31. Aug. 1867); wäre ein Parament im Nothfalle schon vor seiner Weihe zum heiligen Dienste gebraucht worden, so müßte es darnach gleichwohl noch benedicirt werden. Die Segnungsgewalt steht de jure ordinario nur dem Bischof zu, der sie in Kraft specieller Vollmacht (bei uns vi Quinquennalium) auch einfachen Priestern delegiren kann, die sich bei Vornahme der Benediction jeglicher

---

Fischbach, Gesch. der Textilkunst, Hanau 1883, und dessen „Ornamente und Gewebe“ mit herrlichen Abbildungen.

Art von Paramenten des allgemeinen Formulare (mit drei Orationen, die entsprechend abzuändern sind) zu bedienen haben, das im Meßbuch und im römischen Rituale steht (C. R. 7. Sept. 1850); das Pontificale enthält außer einem allgemeinen Formular (mit bloß zwei Orationen) auch noch ein specielleres, in welchem die einzelnen Paramente (darunter auch Cingulum, Tunicelle und Dalmatik) genannt sind; daß sich des letzteren auch die vom Bischof delegirten Priester bedienen, erscheint nach dem eben citirten Decrete vom 7. September 1850 nicht als zulässig.

Als res sacrae müssen die Paramente sorglich in gutem Zustande erhalten und daher gut und zweckmäßig aufbewahrt werden, wie die Synoden vielfach einschärfen. Ihre Weihe verlieren benedicirte Paramente, wenn sie (z. B. durch Zertrennen) aufhören, in der Form zu existiren, in welcher sie geweiht wurden, wenn sie durch Abnutzung oder wie immer für den heiligen Dienst entschieden unwürdig und unschicklich oder bei Reparaturen mehr als zur Hälfte neu geworden sind. Aber auch nach verlorener Weihe sollen sie nicht für profane Zwecke verwendet [1] oder verkauft, sondern — soweit noch thunlich — wieder anderweitig für kirchliche Zwecke verwendet oder aber verbrannt und die Asche in's Sacrarium geworfen werden [2].

a. Ein zwingender Beweis dafür, daß man schon in den ersten christlichen Jahrhunderten die liturgischen Gewänder benedicirt und durch die Weihe zu vestes *sacratae* gemacht habe, läßt sich allerdings nicht erbringen, weil die Aechtheit des Briefes nicht feststeht, welchen Papst Stephan I. um die Mitte des dritten Jahrhunderts an einen Bischof Hilarius geschrieben haben soll, und in welchem es heißt: Vestimenta *ecclesiastica*, quibus Domino ministratur, et *sacrata* debent esse et honesta (*Hinschius* pag. 183). Unzweifelhaft aber scheint mir zu sein, daß an dieser Stelle das Wort sacrata nicht etwa bloß bedeute „für den Kultus bestimmt", was ja schon durch „ecclesiastica" und „quibus Domino ministratur" sattsam ausgedrückt ist, sondern daß es im Sinne von „geheiligt durch Weihe" zu nehmen sei. Daraus, daß im Gelasianischen und im ursprünglichen Gregorianischen [3] Sacramentar kein eigenes Formular für Paramentenweihe sich befindet, folgt offenbar nicht auch schon, daß es eine solche Weihe überhaupt nicht gegeben habe. Im Pontificale Egeberts von York (8. Jahrhundert) ist ein ausgedehntes

[1] De consecr. I. c. 42 *Hartzh.* V. 619; VI. 97.

[2] Eine Synode von Breslau (1592) schrieb vor: Vestes sacerdotales et benedictae in profanos usus non convertantur, sed ex antiquis casulis, dalmaticis et pluvialibus pulvinaria, bursae corporalium, coopertoria librorum, reliquiarum, antipendia et alia hujusmodi fiant (*Hartzh.* VIII. 338; cf. VII. 912. 1044). Werthvolle Stickereien, z. B. Caselkreuze, kann man oft noch für neue Paramente benutzen; nicht schadhafte Parzellen von Seidenstoff zum Ausbessern anderer Paramente u. s. w.; darum trete man unbrauchbare Paramente an solche Klöster ab, in welchen Paramente gemacht und reparirt werden, und wo man derlei Gewänder, die als Ganzes nicht mehr brauchbar sind, im Detail wieder für kirchliche Zwecke verwenden und selbst noch eine Entschädigung in kleineren neuen Paramentstücken für sie geben kann. Alte Paramente von historischem Werthe hätten einen sehr geeigneten Platz im kirchlichen Diöcesanmuseum; auch in weltliche Museen mit Zustimmung des Bischofs gegen entsprechende Schadloshaltung sie abzugeben, dürfte nicht unzulässig sein, was auch von heiligen Gefäßen gelten wird.

[3] Der Theil des Gregorianums, welcher das noch jetzt im Pontificale stehende Formular für die benedictio paramentorum enthält (edit. *Muratori* pag. 501), rührt nicht von Gregor I. her (vgl. oben S. 34).

Segnungsformular für Paramente (vier Orationen, darunter zwei des jetzigen römischen Pontificale) in den Ordinationsritus eingeschaltet (*Martene* de antiqq. eccl. rit. lib. I. c. 8. n. 11) und die fränkischen Kapitularien (lib. VII. c. 431) bezeichnen die Weihe der vestimenta sacerdotalia ausdrücklich als eine specifisch bischöfliche.

b. Daß man die heiligen Gewänder, welche ja nur für den Gottesdienst gebraucht werden durften, von jeher an der Kultusstätte (im Pastophorium, in der Sacristei; vgl. S. 712) aufbewahrte, ist selbstverständlich. Den Aufbewahrungsmodus betreffend, so gibt das Prager Provinzialconcil dem Aufhängen in geräumigen Kästen im Allgemeinen den Vorzug vor dem Legen[1]: „Armaria paramentorum sic constructa, ut sacra indumenta *potius suspensa asservari* queant, prae caeteris commendamus, dummodo vero sat ampla sint adeo, ut vestes nullo modo rugis laedantur, quod et alias (wenn sie in Kästen gelegt werden) maxime cavendum est (Coll. Lac. V. 542). Ueber zweckmäßige Gestaltung von Kästen zum Hängen der Paramente vgl. Archiv f. christl. Kunst Jahrg. 1884, S. 72 u. 80.

4. Schon im alten Testamente hatten die liturgischen Gewänder der Priester und des Hohenpriesters auch eine symbolische Bedeutung, charakterisirten dieselben besonders durch ihre Farben als die mittlerischen Repräsentanten des heiligen (weiße Farbe), majestätischen (purpurn), die Sünde rächenden und sühnenden Gottes (carmoisin), der als Bundesgott (himmelblau) sich vom Himmel herniederließ, um im Bundeszelt, dessen oberste Decke blaufarbig war, unter seinem Volke in der Lichtwolke zu wohnen und sich ihm zu offenbaren.

Die heiligen Gewänder der neutestamentlichen Liturgen sollten, wie schon früher erwähnt, ihre Träger als verschieden vom λαός, sollten sie als Mittler, als geheiligte Amtspersonen charakterisiren; und weil es der amtlichen Stellungen unter den Liturgen verschiedene gibt, darum sind auch ihre Gewänder nach dem Range und den Functionen verschieden. Schon darin nun, daß die heiligen Gewänder den Liturgen in seiner amtlichen Stellung und Thätigkeit charakterisiren, erweisen sie sich im Allgemeinen als symbolisch bedeutsam. Aber man hat ihnen nachweislich schon im früheren Mittelalter noch eine speciellere symbolische Bedeutung beigelegt, hat in ihrer Gestalt, in ihren Farben und in der Art, wie sie getragen werden, theils Hinweise auf die gottmenschliche Würde, Heiligkeit und Herrlichkeit Christi selber, als des wahren Mittlers, erblickt, dessen sichtbare Stellvertreter die Liturgen sind (cf. Innoc. III. de myst. altar. I. c. 34—46), theils Hinweise auf jene Tugenden, welche die Liturgen als Repräsentanten Christi besitzen und in einem gottgefälligen Opferleben bethätigen sollen[2]; auch Hinweise auf das

[1] Jakob spricht sich (§ 51, n. 5) mit Berufung auf die Erfahrung mehr für das Legen der Paramente, speciell der Casefn, aus. Hauptsache ist, daß man Schubladen und Kästen, worin Paramente aufbewahrt werden, bei trockenem Wetter fleißig lüftet, sonst bilden sich sogen. Stockflecken. Gold- und Silberborten und -Stickereien sollte man ein paarmal im Jahre mit Rehleder oder Seidensammt putzen, resp. abwischen, was am besten in einem temperirten Lokale geschieht.

[2] „In ornamentis sacerdotum et *sublimitas sacerdotii* commendatur, et sacerdotum *casta dignitas* significatur, quatenus per exteriorem habitum discant, quales intra se esse debeant, qui vices illius veri summique sacerdotis gerunt, in quo fuit omnis plenitudo virtutum, quam profitentur exteriora ornamenta membrorum.“ (Ivo Carnotensis.)

Leiden Jesu, das ja in jeder heiligen Messe geheimnißvoll erneuert wird, erblickte man in den Gewändern, welche der Priester am Altare trägt. Wir werden die symbolische Bedeutung der Paramente, besonders diejenige, welche in den Gebeten bei deren Anlegung zum Ausdruck kommt, bei Besprechung der einzelnen Gewänder im nächsten Paragraphen kurz angeben.

a. Daß man den Paramenten jedenfalls schon im früheren Mittelalter eine symbolische, speciell eine moralisch-ascetische Deutung gab, ersieht man wie z. B. aus Amalarius (de off. II. c. 17 sqq.), so namentlich aus den alten Sacramentarien und Pontificalien (vgl. z. B. *Muratori*, liturg. rom. vet. II. pag. 422 sqq.; *Martene* de antiqq. eccl. rit. lib. I. c. 4. art. 12; Ordo IV sqq.); als bereits sehr entwickelt erscheint die symbolische Deutung bei den liturgischen Schriftstellern des 12. und 13. Jahrhunderts. So alt wie die moralische Deutung der Paramente ist auch der schöne Brauch, bei deren Anlegung passende Gebete zu sprechen, die freilich nicht immer und überall auf's Wort gleich lauteten (vgl. *Martene* l. c.), aber doch im Wesentlichen denselben Inhalt hatten, wie sie ja jetzt noch in der mozarabischen und Ambrosianischen Liturgie etwas anders lauten, als im römischen Missale (cf. *Martene* l. c.; Ordo II et III), und in diesem selber die betreffenden Gebete des Bischofs von denen des Priesters in Einzelnem abweichen. Auch die Griechen legen ihren Paramenten eine symbolische Bedeutung bei und geben derselben gleichfalls in Gebeten beim Anlegen Ausdruck. Erst späteren Ursprunges scheint die Deutung der Meßparamente auf das Leiden Christi zu sein, der wir übrigens schon bei Durand begegnen.

b. Da wir schon wiederholt auch der jüdischen Kultusgewänder Erwähnung thaten[1], welche die mittelalterlichen Liturgiker als Vorbilder der neutestamentlichen betrachten und von denen sie daher sehr eingehend handeln, wollen wir dieselben hier kurz namhaft machen. Während die Leviten keine besondere Amtskleidung hatten, trugen die Priester bei ihrem mittlerischen Dienste vier liturgische Gewandstücke, sämmtlich aus Byssus, d. i. glänzend weißem Linnen (nicht Baumwollzeug, wie Manche das hebräische schesch deuten), nämlich 1) *Michnasim*, eine Hüftbekleidung (nach Art von Badehosen), bis an die Lenden reichend; 2) *Kethonet* (LXX: χιτὼν ποδήρης; Vulg.: tunica linea), eine Art weißen Talars, bis zu den Füßen hinabwallend, ganz gewoben (ungenäht) mit gewürfeltem Dessin; 3) *Abnet*, der ziemlich schmale, sehr lange Gürtel mit eingewobenen farbigen (purpurn, carmoisin, blau) Ornamenten, dessen Enden, auch wenn er schon zweimal (fast unter den Armen) um den Leib geschlungen war, noch bis an die Knöchel reichten, und der während des heiligen Dienstes über die linke Schulter zurückgeschlagen wurde. 4) *Migbaah* (κίδαρις, mitra, bei Flav. Jos. πῖλος, bei Hieronymus pileolus), eine turbanartige Kopfbedeckung aus einer mehrfach umgeschlungenen Linnenbinde. — Hüftkleid, Talar und Gürtel hatte der Hohepriester mit den Priestern gemein; seine Kopfbedeckung aber, 5) *Mitznephet* (κίδαρις, tiara) genannt, war höher, tiarenartig, vorn an der Stirn mit einer goldenen Platte (πέταλον) geschmückt, auf der geschrieben stand: kodesch la Jahveh (Heilig dem Ewigen). Specifisch hohepriesterlich waren sodann: 6) *Meil* (tunica superhumeralis), ein über dem weißen Talar getragenes ungenähtes Obergewand aus dunkelblauem Purpur, ohne Aermel, etwas über die Kniee reichend, am untern Saume abwechselnd mit (aus Fäden gefertigten) Granatäpfelchen und goldenen Glöckchen geschmückt. 7) *Ephod* (LXX: ἐπωμίς — Vulg.: superhumerale), ein

[1] Daß auch bei den alten Griechen und Römern, bei den Aegyptern, Aethiopiern, Assyriern u. s. w. die Priester eine eigene, sie charakterisirende Kleidung hatten, davon kann man sich aus Weiß, Costümkunde (2. Aufl. 1883) des Näheren überzeugen.

Schulterkleid, aus zwei getrennten Stoffblättern bestehend, die aus Goldfäden und aus weiß-, purpur-, carmoisin- und blaufarbigen Fäden gewoben waren, je über Brust und Rücken bis gegen die Lenden reichten und auf der Schulter durch zwei Onychsteine mit den Namen der zwölf Stämme miteinander verbunden waren. 8) *Choschen* (LXX: λογεῖον, Vulg.: rationale), der Brustschild, eine der Meßbursa ähnliche Tasche, aus dem gleichen Stoffe wie das Ephod, mit Kettchen an den Onychsteinen auf den Schultern befestigt, auf der Brust getragen und auf der äußeren Seite in vier Reihen mit zwölf Edelsteinen besetzt, auf welchen die Namen der zwölf Stämme Israels standen. In diesem Brustschild befand sich das Urim und Thumim (LXX: δήλωσις καὶ ἀλήθεια; Vulg.: doctrina et veritas), mittelst dessen Gott dem Hohenpriester in schwierigen Fällen seinen Willen kundgab, über dessen Beschaffenheit man aber nichts Sicheres weiß; jedenfalls dürften es zwei körperliche Gegenstände gewesen sein. Daß einzelne dieser alttestamentlichen Liturgengewänder[1] mit den neutestamentlichen Aehnlichkeit haben und auf deren Gestaltung Einfluß übten, ist nicht zu verkennen.

§ 70.

Von den nicht specifisch bischöflichen Kultgewändern im Einzelnen.

1. Nach alttestamentlichem Vorbild haben auch im neuen Bunde die Hohenpriester (Bischöfe) mehrere Gewänder, resp. Paramente, durch welche sie in ihrer hohen Würde charakterisirt werden, und welche daher *de jure* nur von ihnen getragen werden dürfen. Die eigentlichen Opfergewänder aber, sowie einzelne andere haben die Bischöfe mit den Priestern gemein, und von diesen nicht specifisch bischöflichen Paramenten soll hier zunächst die Rede sein (vgl. Geiger, Notizen über Stoff, Gestalt und Größe der heiligen Geräthe und Gewänder, 2. Aufl. 1863, und „die Kultgegenstände der Kirche", von einem Trierer Geistlichen, Trier 1874; ferner Tönissen, Fingerzeige für Paramentenvereine, nach den kirchlich gutgeheißenen Bestimmungen zusammengestellt, Essen 1879, und Gihr, das hl. Meßopfer, 3. Aufl. S. 250 ff.).

2. Nach römischem Ritus legen Bischof, Priester und Leviten für die Opferfeier und so oft sie die Albe tragen, zuerst den Amictus an, der bei Pontificalfunctionen vom Presbyter assistens und von den Ehrendiakonen auch über den Chorrock (und resp. Rochett) angelegt wird. Er soll vorschriftsgemäß (Rit. celebr. I. n. 3) zunächst auf das Haupt gelegt, dann auf die Schultern herabgelassen, um Schultern (daher Humerale) und Hals herumgeworfen werden (daher amictus, von ἀμφι und jacio — Umwurf), so daß dieselben von ihm verhüllt erscheinen. Zu diesem Zwecke soll er entsprechend groß (wenigstens 80 cm lang, 60 breit), muß ganz aus Linnen sein und in der Mitte[2] ein genähtes oder gesticktes Kreuz haben; auch eine gestickte Parure darf an ihm rückwärts angebracht werden. Als Kopfhülle

[1] Ziemlich entsprechende Abbildungen derselben mit ausführlichem Texte s. bei Bock a. a. O. I. Bd. S. 323 ff.

[2] „In medio" schreibt das Missale vor; weil das Kreuz beim Anlegen geküßt werden muß, darf es wenigstens nicht sehr nahe am oberen Saume sich befinden, welcher mit dem Hals und dessen Schweiß in unmittelbarste Berührung kommt.

ist er Symbol der wider die Feinde des Heiles den Priester schirmenden Hoffnung auf das volle Heil im Himmel (galea salutis), als den Hals umschließend sinnbildet er die *castigatio vocis*; auf das Leiden Christi gedeutet, erinnert er an jene Spotthülle, welche die Soldaten um das Haupt des Herrn legten (Luk. 22, 64).

a. Nachweislich war das liturgische Schultertuch im Abendland (die Griechen haben es überhaupt nicht) schon im früheren Mittelalter im Gebrauch, wie aus den ältesten römischen Ordines, aus Amalar, Rhabanus Maurus u. A. ersichtlich wird; übrigens kann es schon viel früher als kirchliches Parament eingeführt worden sein, einmal um den Liturgen eine würdige Verhüllung (des vordem bloßen) Halses zu geben [1], sodann, damit unter den neutestamentlichen Kultusgewändern auch ein Nachbild des alttestamentlichen Superhumerale sich befinde, sei es des hohepriesterlichen (Exod. 28, 4) oder des linnenen Ephod, in welchem Samuel (I Kön. 2, 18) und David (II Kön. 6, 15) beim heiligen Dienste vor Gott erschienen; einzelne mittelalterliche Schriftsteller gebrauchen für unser Parament auch wirklich den Namen Ephod bad (d. i. linnenes Ephod) und *Superhumerale*. In den römischen Ordines (I. 6; V. 3; IX. 4) heißt es *anagolaium* (= anaboladium, Tuch, das auf die Schultern geworfen wird — ἀναβάλλειν), bei Amalarius (de off. eccl. II. 17) schon ausschließlich *amictus*, bei späteren Schriftstellern (Honorius, Hugo v. St. Victor, Sicard) auch *humerale*. Ursprünglich wurde es nur auf die Schultern und um den Hals gelegt, jedenfalls im 12. Jahrhundert (vgl. Rupert von Deutz, Sicard) auch schon auf den Kopf, auf dem man es — einem Helme ähnlich — liegen ließ, bis die Casula angezogen war, über deren Saum es dann um den Hals herum so zurechtgelegt wurde [2], daß es wie eine Bekrönung der Casula und resp. aller Paramente erschien (*Rupert.* de div. off. I. 19). Schon frühe und bis herab in's 16. Jahrhundert wurden an dem Amict, soweit er über die Casula zu liegen kam, auch Gold- oder farbige Seidenstickereien (paraturae, von parare = schön herrichten, schmücken; davon parure — Schmuck) angebracht [3], die sich malerisch an das Meßgewand anschlossen.

b. Die älteste symbolische Deutung des Amictus betont nur, daß von demselben der Hals umschlossen ist („amictus, quo collum undique cingimus"; *Amalar.*), und erblickt in ihm, „quia vox in collo est", eine Mahnung an den Liturgen, sich im Reden Entsagung aufzulegen, seinem Munde eine Wache zu setzen; in diesem Sinne sagt der Bischof noch jetzt, wenn er bei der Subdiakonatsweihe dem Ordinanden den Amict am Halse über den Kopf heraufzieht: Accipe amictum, per quem designatur *castigatio vocis*. Seitdem der Amict auch auf das Haupt gelegt wurde, deutete man ihn als Kopfhülle auf die menschliche Natur Christi, welche die göttliche (= caput) verhüllte, und moralisch-ascetisch auf jenen Helm des Heiles, von welchem der Apostel Ephes. 6, 17 redet, und unter welchem nach I Thess. 5, 8 die Hoffnung auf das vollendete Heil, d. i. auf den Himmel („spes coelestium" — Gemm. anim.; „spes aeternorum" — *Hugo Vict.*), zu verstehen ist. Diese Hoffnung ist für den Priester ein schirmender, siegverleihender Helm gegenüber allen Angriffen des Satans, woraus sich das uralte (für den Bischof etwas erweiterte) Gebet beim Anlegen des Amicts erklärt,

---

[1] Zu diesem Zwecke wird, wie schon erwähnt, der Amict bei Pontificalämtern auch vom Presbyter assistens und von den Ehrendiakonen über das Rochett (und resp. die Cotta) angelegt.

[2] Was mitunter, wie noch jetzt von Ordenspriestern, erst nach der Ankunft am Altar geschah.

[3] Vgl. *Georgi* l. c. I. pag. 133. 138, und Bock a. a. O. Bd. II. S. 20 ff., wo auf Tafel II und IV sich auch Abbildungen von Schultertuch-Paruren finden.

das also lautet: Impone, Domine, capiti meo *galeam* salutis (= gib mir eine feste Hoffnung auf das ewige Leben) ad expugnandos diabolicos incursus.

c. Wie noch jetzt in der mailändischen Liturgie, so wurde ehedem auch in Rom (cf. Ordin. rom.) der Amict erst nach dem Cingulum über die Albe angelegt; seitdem man dann auch in Rom, wie es anderwärts schon seit dem achten Jahrhundert gebräuchlich war, den Amict vor der Albe anzulegen pflegte, scheint sich für die Papstliturgie der Usus gebildet, resp. erhalten zu haben, nach dem Cingulum über der Albe ein seidenes, vierfarbiges Schultertuch so anzulegen, daß es erst über der Casula herabgelassen und rings um deren Saum zurecht gerichtet wird; es heißt Orale oder Fanon (von πῆνος, Tuch).

3. Die Albe (alba sc. tunica) darf nach jetzigem Rechte nur noch von solchen liturgischen Personen getragen werden, welche in einem höheren Ordo stehen. Sie soll vorschriftsgemäß aus reinem (die Festalbe aus feinerem) Linnen, sie soll ferner bei entsprechender Weite jedenfalls so lang sein (ca. 1,75 m), daß sie, auch wenn mittelst des Cingulums geschürzt, noch bis an die Knöchel reicht (tunica *talaris*, ποδήρης)[1]. Sie kann unten und an den Aermeln einen (nicht sehr breiten) durchlaufenden (mit Gold, farbiger Seide oder Faden) gestickten Saum oder nur (kleinere viereckige) Paruren haben; auch Spitzen (als Saum und als Aermelbesatz) sind nicht ausgeschlossen, nur müssen sie leinen, sollen kräftig gehalten (gewoben, Filet, gehäckelt) und nicht sehr breit sein (vgl. oben S. 776); auch dürfen sie keine rothe (und wohl auch keine andersfarbige) Unterlage haben (C. R. 17. Aug. 1833); die salonmäßigen, flitterigen Tüllspitzen, welche mitunter fast bis an die Aermel der Alben hinaufreichen, sind Unsinn und Gräuel an heiliger Stätte. — Als Gewand der Engel (Joh. 20, 12), der Heiligen im Himmel (Offbg. 7, 14; 19, 8) und des verklärten gottmenschlichen Hohenpriesters selber (Offbg. 1, 13; ποδήρης) galt die Albe der Liturgen von jeher als Symbol der *novitas vitae*, in welcher sie als Träger des himmlischen Opfers wandeln sollen, um einstens auch in den Himmel zu kommen (ut gaudiis perfruar sempiternis), oder als Sinnbild der heiligmachenden Gnade (Offbg. 19, 8), die aus dem Opferblute des Lammes stammt (in sanguine agni dealbati); darauf bezieht sich das Gebet des Priesters und das etwas längere des Bischofs beim Anlegen der Albe. Speciell auf das Leiden Christi bezogen, erinnert die Albe an das weiße Spottkleid des Herodes (Luk. 23, 11).

a. Die Albe gehört, obgleich derselben von kirchlicher Seite (Concil. Carthag. 4. can. 4) erst gegen Ende des vierten Jahrhunderts Erwähnung geschieht, ganz sicher zu den ältesten liturgischen Gewändern der Christen. Man hatte für sie ein Vorbild in dem weißen, linnenen Talar (kethonet) der jüdischen Priester und ein nächstgelegenes Musterbild in der bei den Römern allgemein gebräuchlichen weißen (meist linnenen) Festtunica, welche schon bei ihnen zum Oefteren kurzweg alba (sc. tunica) hieß, auch poderis, talaris, camisia genannt wurde, Bezeichnungen, die im Mittelalter vereinzelt auch für unser liturgisches Parament vorkommen, dessen gewöhnlicher Name übrigens alba war und blieb (*Amalar*. de off. eccl. II. 18). Im Unterschied von der jüdischen Linnentunica, welche eng gewesen,

[1] Meßbuch und Ceremoniale verlangen, daß die Albe den Talar des Celebrans verdecke und ringsum gleich weit herabreiche („aequaliter defluat"); es ist daher unzulässig, die Albe so zu schürzen, daß man vorn noch ein gutes Stück vom Talar sieht und derselbe nur rückwärts von der Albe verdeckt ist.

war die tunica alba der christlichen Liturgen wohl schon von Anfang an weit (*Amalar.* l. c.; Gemma anim. I. c. 202); auch wurde dieselbe beim heiligen Dienste ehedem nicht bloß von den Priestern, sondern auch von den Diakonen, Subdiakonen und niederen Klerikern getragen (Concil. Narbonn. a. 589, c. 12).

b. Nachweislich seit dem neunten Jahrhundert[1] kommen Alben für Bischöfe und Priester mit Ornamenten (aus Gold, Purpur, Seide) vor, die am Saum und an den Aermeln ganz herumlaufen (albae paratae, frisiatae); im späteren Mittelalter sodann brachte man die Zierstücke (paraturae — parurae) in Form länglicher Vierecke nur noch hinten und vorn am Saume und oben an den Aermelenden an, so daß der Zierstücke an der Albe vier waren, zu welchen als fünftes noch das gleichgestaltige am Amict kam; weil diese Zierstücke vielfach roth (purpurfarbig) waren, lag es nahe, sie als Erinnerung an die Wunden Jesu zu betrachten und sie als plagae (Wunden) vel plagulae zu bezeichnen. Die Albe, in welcher Papst Bonifaz VIII. begraben wurde (1303), ist folgendermaßen beschrieben: Alba, quae et camisium (camice) dicitur, erat ex tela subtili Cameracensi (flandrische Leinwand) cum *fimbriis* (Paruren) *ante et post tibias*, *nec non ad manus* et pectus, quae fimbriae ante et post tibias singularum ipsarum habent in latitudine palmos tres cum dimidio, in longitudine palmum unum, in quibus auro et serico acu pictae (Nadelmalereien) infrascriptae habentur historiae: Anuntiationis, Visitationis, Nativitatis, Apparitionis angelorum ad pastores et aliae permultae. Alba longa erat usque ad pedes (*Georgi* l. c.). Bezüglich der seit dem 17. Jahrhundert in Aufnahme gekommenen Spitzen, sowie bezüglich der Muster für kirchliche Leinwandstickerei verweisen wir Kürze halber auf das oben (S. 776) Gesagte.

5. Zum Schürzen der Albe für den heiligen Dienst ist das Cingulum (auch baltheus, zona genannt) nothwendig. Am füglichsten wird es dem Wunsche der Kirche gemäß aus Linnen hergestellt und hat es weiße Farbe (C. R. 22. Jan. 1701); doch sind auch seidene (und resp. golddurchwirkte) oder wollene (23. Dec. 1862) Cingula und solche in der Tagesfarbe zulässig (8. Jun. 1709). Nach der uralten moralischen Deutung sinnbildet das Cingulum die Beherrschung (= Zusammenhalten) aller verkehrten sinnlichen, besonders geschlechtlichen Begierden (humores libidinum in lumbis) zu dem Zwecke, um die in der Albe gesinnbildete Heiligkeit und Gerechtigkeit bewahren zu können, speciell um keusch und so für den Dienst des heiligsten Opfers wie auch für die Wiederkunft des Herrn (Luk. 12, 35) wohl vorbereitet zu sein. Auf das Leiden Christi bezogen, erinnert es an die Stricke, an denen der Heiland vor die Richterstühle geschleppt wurde, oder an die Geißeln, mit denen Pilatus ihn schlagen ließ.

Das Cingulum als liturgisches Parament ist jedenfalls so alt als die Albe und hat sein Vorbild im Gürtel der alttestamentlichen Priester, deren enge Linnentunica des Schürzens für den heiligen Dienst kaum so schlechthin bedurfte als die gleich anfänglich weite Albe der christlichen Liturgen. Ausdrücklich erwähnt wird das Cingulum schon in den ältesten römischen Ordines (I. 6; V. 1), dann bei allen liturgischen Schriftstellern des früheren Mittelalters. Wie die alttestamentlichen Priestergürtel ornamentirt waren, so hat man nachweislich seit dem 10. Jahrhundert vielfach wenigstens bischöfliche Cingula[2] nicht bloß aus

[1] Vgl. Bd. II. S. 33 ff.; *Georgi* l. c. I. pag. 138 sqq.

[2] Aus den Liturgikern des 12. und 13. Jahrhunderts ersehen wir, daß die Bischöfe (nicht auch die Priester) an der linken Seite das sogenannte Subcingulum vel *Succinc-*

mehrfarbiger Seide, aus Gold- und Silberstoff mit Stickereien verfertigt, sondern sie auch mit Perlen und Edelsteinen und an den Enden mit kostbaren Quasten geschmückt (*Georgi* I. pag. 142; Bock II. S. 53 ff.). Doch waren derlei Gürtel, die mehr zum Schmucke als dem Zwecke des eigentlichen Gürtens (für welchen noch eigene Bänder an ihnen angebracht waren) dienten, gewiß nur eine Seltenheit, und bedienten sich die Liturgen in der Regel einfacher Linnencingula (Jerem. 13, 2). So oft sie nun ein solches um die Lenden legten, um die Albe behufs ungehinderten Dienstes am Altare des vom Himmel auf die Erde herniederkommenden Herrn und Heilandes zu schürzen, mußten sie fast nothwendig der Mahnung dieses ihres höchsten Herrn, dessen Diener sie ganz besonders am Altare sind, sich erinnern, der Mahnung: „Sint lumbi vestri praecincti ... et vos similes hominibus (= servis) exspectantibus dominum suum" (Luc. 12, 35. 36). Und weil der Herr von denen, welche ihm am Altare dienen, ganz besonders Keuschheit verlangt, die ohne strenge Beherrschung, ohne entsagungsvolles Zusammenschnüren der geschlechtlichen Triebe und verkehrten Regungen, als deren Hauptsitz nach einer weit verbreiteten Auslegung von Ps. 37, 8 (vgl. Job 40, 15; Behemot auf Satan gedeutet) die Lenden galten, nicht möglich ist, so lag es dem Liturgen gewiß seit Alters nahe, beim Anlegen des materiellen Cingulums den Herrn um das geistige Cingulum für die Keuschheit, d. i. um die Gnade der Selbstverläugnung und zugleich um die Gnade des Erlöschens der verführerischen fleischlichen Triebe im Körper (humores libidinis) zu bitten, wie es bis zur Stunde in dem Gebete geschieht, welches die Priester beim Anlegen des Cingulums sprechen: „Praecinge me, Domine, cingulo puritatis[1] et exstingue in lumbis meis humorem libidinis, ut maneat in me virtus continentiae et castitatis. Die aus dem früheren und späteren Mittelalter auf uns gekommenen Gebetsformeln beim Anlegen des Cingulums lauten im Einzelnen verschieden, aber in allen wird der lumbi als Sitzes der Begierlichkeit gedacht und um das donum castitatis gefleht.

6. Das liturgische Gewand, welches allen Klerikern ohne Ausnahme zusteht[2] und von den einen beim Altardienst, von anderen beim Chorgebet und

---

torium trugen, und zwar am Cingulum, von dem es gedoppelt (wie ein schmaler Manipel) herabhing; man deutete es auf die zwei Hauptmittel zur Erhaltung der im Cingulum gesinnbildeten castitas, nämlich auf Gebet und Fasten. Dermalen trägt nur noch der Papst links am Cingulum das Succinctorium, welches so ziemlich dem Epigonation der Griechen ähnlich ist, bei welchen es die Bischöfe (in Rhombenform) und distinguirte Priester (in quadratischer Form mit Fransen), aber auf der rechten Seite herabhängend am Gürtel tragen, welche viel breiter ist als unser Cingulum und (nur von den Priestern, nicht auch von den Diakonen) über dem Sticharion getragen wird, das theils unserer Albe, theils unserer Dalmatik entspricht. Ueber die liturgischen Gewänder der Griechen vgl. Goar S. 96 ff. und Rajewski, Euchologium S. XXV ff.

[1] Im ersten Briefe Petri ist von einem „Gürten" („Aufgürten") der Lenden des Sinnes (διανοίας), also von einem Umgürten des geistigen Menschen die Rede. „Cingulum puritatis" kann nun den Sinn haben: Gib mir ein Cingulum für meine seelische Reinheit, d. h. gib mir die Gnade, meine puritas fest zusammenzuhalten, sie vor dem Locker- und Loswerden zu bewahren, was durch Abtödtung u. s. w. geschieht. Cingulum puritatis kann aber auch bedeuten: cingulum, das in der puritas besteht, die puritas selber ist; so wird auch „cingulum fidei" in dem Gebete zu nehmen sein, welches die Bischöfe beim Anlegen des Cingulums sprechen und das also lautet: Praecinge me, Domine, cingulo fidei et virtute castitatis lumbos meos, et exstingue in eis humorem libidinis, ut jugiter maneat in me vigor totius castitatis.

[2] Darum wird es schon bei der Aufnahme in den Klerikalstand durch Ertheilung der ersten Tonsur vom Bischof übergeben. Bei der Subdiakonatsweihe wird dem Ordinanden wohl der Amict, aber nicht auch die Albe übergeben, vielleicht aus dem Grunde,

verschiedenen anderen liturgischen Functionen getragen wird, ist der Chorrock, welcher diesen Namen wohl deßhalb führt, weil er für Canoniker und andere Kleriker das specifische Kleid beim Chorgebet ist. Wir haben ihn hier nach Albe und Cingulum eingereiht, weil er im Grund genommen nur eine abgekürzte Albe ist.

Dieser Chorrock nun, welcher früherhin im Chore über dem Pelzrocke (vestis pellicea) getragen wurde und daher in den liturgischen Büchern *superpelliceum* heißt, soll aus Linnen (vgl. oben S. 859) und beträchtlich weit sein, sollte ferner nach altem Herkommen und kirchlicher Vorschrift (C. R. in principio Missalis) auch weite Aermel haben und bis über die Kniee hinabreichen. Sein unterer Saum, deßgleichen die Enden der Aermel dürfen wie bei den Alben mit einer bescheidenen Stickerei oder mit kräftigen, nicht sehr breiten Spitzen geschmückt, resp. besetzt sein, was auch vom sogenannten Rochett (Röcklein) gilt, das sich vom Superpelliceum specifisch dadurch unterscheidet, daß es enge Aermel hat und auch sonst (in corpore) in der Regel weniger weit ist. Der Usus rochetti steht de jure nur Bischöfen, die nicht Regularen sind, und Prälaten, dann kraft speciellen Privilegiums auch Domherren und anderen Canonikern zu. Wo übrigens in einer Diöcese die allgemeine Gewohnheit besteht, daß auch die nicht privilegirten Priester und Kleriker einen engärmligen Chorrock tragen, darf dieselbe meines Erachtens geduldet werden. Des Chorrockes sollen auch die Laienministranten (kleinen und erwachsenen) beim liturgischen Dienste sich bedienen.

a. Angesehene Gelehrte haben behauptet, daß in alter Zeit und bis herab in's Mittelalter wenigstens die Diakonen, Priester und Bischöfe bei der Opferfeier zwei Linnenkleider, also zwei Alben getragen haben, erstlich über den Alltagskleidern (z. B. dem Pelzrocke) die eben erwähnte, allen Klerikern gemeinsam zustehende tunica alba und über dieser dann erst noch die alba im engeren Sinne, von welcher oben sub 3 die Rede war und welche somit als ein specifisches Linnenkleid für die höheren Ordines erscheinen würde[1]. Mit dieser alten Praxis soll zusammenhängen, daß noch jetzt vom Bischof die Albe regelmäßig über den Chorrock, d. i. über die ursprünglich untere, im Laufe der Zeit verkürzte Albe angezogen wird und daß nach Weisung des Missale (Rit. celebr. I. n. 2) auch die Priester, wo es thunlich ist, die Meßalbe über den Chorrock anlegen sollen, was bekanntlich in vielen Gegenden auch wirklich geschieht. Ohne auf diese verwickelte Frage näher einzugehen, constatiren wir nur, daß jedenfalls, wie schon in alter Zeit (Ordo rom. V. 3; Concil. Narbonn. a. 589, c. 12), so noch im Mittelalter (Gemm. anim. c. 226) auch die Minoristen beim liturgischen Dienste eine bis an die Füße reichende Albe trugen, daß ferner die Canoniker (und Mönche) beim Chordienst über dem winterlichen Pelzrock (pellicea) eine tunica linea hatten, die schon im 11. Jahrhundert als *„linea superpellicialis“* und als *superpelliceum* bezeichnet wurde, ein Name, den man verallgemeinernd auch auf die Albe der niederen Kleriker und überhaupt auf die liturgische tunica linea übertrug, mit Ausnahme derjenigen tunica linea, welche Priester und ministri sacri bei der Opferfeier trugen und welcher allein die uralte Bezeichnung alba verblieb. Schon zu

---

weil der Chorrock eigentlich eine verkürzte Albe ist, und daher bei der Tonsur im Chorrock schon auch die Albe übergeben wurde.

[1] Nach Vorschrift des vierten Concils von Toledo (a. 633, can. 28) wurde damals dem Diakon (der Subdiakonat zählte noch nicht zu den höheren Weihen) bei seiner Ordination die Albe liturgisch übergeben.

Ende des 12. Jahrhunderts begegnet man in schriftlichen Documenten statt superpelliceum auch der Bezeichnung *cotta* (mit Kutte zusammenhängend), und eine Synode von Lüttich 1287 gebraucht als ganz gleichbedeutend mit superpelliceum den Namen *rochet*[1]. Ein Unterschied zwischen superpelliceum und rochettum in Beziehung auf die Form war jedenfalls im Anfang des 14. Jahrhunderts vorhanden, da Benedict XII. im Jahre 1339 den regulirten Canonikern ausdrücklich erlaubte, da, wo es herkömmlich sei, sich statt des superpelliceum des rochettum zu bedienen, welches damals in Rom statt seines aus dem Deutschen stammenden Namens noch den Namen camisia vel alba romana führte. Aus Documenten des 14. und 15. Jahrhunderts wird ersichtlich, daß rochettum und superpelliceum sich hauptsächlich dadurch unterschieden, daß ersteres enger, letzteres weiter war („magna et ampla" — Bened. XII.), ersteres enge und kurze (nur bis an die Hand reichende), letzteres sehr weite und noch beträchtlich über die Länge der Hand hinausreichende Aermel hatte[2]. Seit dem 15. Jahrhundert fing man da und dort an, Superpelliceum und Rochett, welche usque ad talos oder doch weit über die Kniee hinabgereicht hatten, immer kürzer zu machen, wogegen das Concil von Basel (1435) verordnete (sess. 21. can. 3), daß die beim Chorgebet gebräuchlichen superpellicea noch über die Mitte des Schienbeines (ultra medias tibias) hinabreichen müßten[3]. Karl Borromä, welcher seinem Klerus den Gebrauch des Rochettes nachdrücklich verbot, schreibt Superpellicien oder Cotten vor, welche weite Aermel haben und usque ad media crura reichen. Anderwärts aber waren und kamen außer dem engärmligen Rochett und dem weitärmligen Superpelliceum noch verschiedene andere Formen des Chorrockes in Gebrauch[4], von denen hier nur der bei uns noch vor einigen Decennien vielverbreitete, meist reich gefältelte Flügelchorrock erwähnt werden soll, an dessen Stelle man neuestens vielfach die unstreitig würdigere Form des weitärmligen Superpelliceums oder die des Rochettes eingeführt hat.

b. Die allgemeine Neueinführung des Rochettes (zu dem eigentlich eine Mozzetta gehört, statt deren man einen schwarzen Kragen sich beilegte) in einer

---

[1] „Induti sint *superpelliceis* vel tunica linea, quae vulgariter *saroth* (später sarrocia) vel *rochet* appellatur" (*Georgi* I. pag. 322). Rochet hängt mit der deutschen Wurzel roc zusammen, wovon das deutsche „Rock". Bis in's 14. Jahrhundert war auch der profane germanische Männerrock lang und im Grunde genommen eine Aermeltunika, also ähnlich dem früherhin bis an die Knöchel reichenden, weitärmligen Superpelliceum, welches man in der Volkssprache zum Unterschied vom profanen Rock als Chorrock bezeichnete. Dermalen redet man mitunter von Chorhemd, und in der That gleichen die kurzen, engärmligen Rochette mehr einem Hemd als einem Rock im alten Sinne dieses Wortes; auch als „Röcklein" bezeichnet man das in Rede stehende liturgische Gewand.

[2] Nach Abbildungen auf Grabsteinen zu urtheilen, haben in unseren Gegenden die Domherren noch im 17. und 18. Jahrhundert den weitärmligen Chorrock getragen.

[3] Im Pontificale des Bischofs Gundekar von Eichstätt erscheinen noch auf den aus dem Ende des 15. Jahrhunderts stammenden Bildern die Kleriker in (Flügel- und weitärmligen) Chorröcken, die fast usque ad talos reichen. In genanntem handschriftlichen Pontificale, das im Jahre 1072 unter Bischof Gundekar redigirt wurde, sind zahlreiche colorirte Abbildungen von Bischöfen, Domherren u. s. w. in ihren liturgischen Gewändern enthalten; dreißig dieser Abbildungen stammen aus der Zeit Gundekars, sind also frühromanisch; von den später dem Pontificale einverleibten mitunter herrlichen Abbildungen auf Pergament gehören einige noch dem 12., mehrere dem 13., andere dem 14. und 15. Jahrhundert an; für die Geschichte der Paramentik im Mittelalter sind diese Bilder sehr belangreich und werden wir derselben noch öfters erwähnen.

[4] Vgl. darüber des Näheren meine einschlägige Abhandlung im Augsb. Pastoralbl. Jahrg. 1860, S. 89 ff.

Diöcese ist meines Erachtens unzulässig, weil durch ein in jedem Meßbuch vorgedrucktes und darum allgemein publicirtes Decret erklärt ist, nur Bischöfe und sonstige privilegirte Kleriker dürfen sich des Rochettes bedienen. Ist aber in einer Diöcese das Rochett (durch präscribirte gegentheilige Gewohnheit) schon im allgemeinen Gebrauch auch des niedern Klerus, so darf der Bischof solche Gewohnheit dulden, wie aus einer Entscheidung der Rituscongregation vom 27. Februar 1847 (*Mühlb.* III. 1. pag. 345) mit Recht gefolgert wird. Aber, so könnte man sagen, gemäß wiederholter Erklärungen der Rituscongregation (*Mühlb.* III. 1. pag. 344 sq.; Supplem. III. pag. 289) dürfen selbst Solche, denen der usus rochetti de jure zusteht, zur Spendung von Sacramenten und Sacramentalien sich nicht des Rochettes, sondern nur des Superpelliceums bedienen; wie sollten nun einfache Priester im Rochett Sacramente u. s. w. spenden dürfen, was sie thatsächlich überall thun, wo das Rochett im allgemeinen Gebrauch steht? Ein solches Recht könnten sie gegenüber dem kirchlichen Verbot nur auf dem Wege einer allgemeinen, rechtmäßig präscribirten Gewohnheit erhalten haben; vgl. über die Gewohnheiten contra legem S. 365 ff.

c. Ist einmal in einer Diöcese das Rochett, oder der Flügelchorrock, oder eine andere Form allgemein im Gebrauch, so erscheint es, wie schon früher (S. 859) bemerkt wurde, nicht als zulässig, daß der einzelne Priester nach seinem individuellen Ermessen vom allgemeinen Usus abgehe, und sei es auch, daß er auf das weitärmlige Superpelliceum zurückgreift, das nicht nur den kirchlichen Vorschriften entschieden am meisten entspricht, sondern auch als die würdigste, sozusagen feierlichste Form des Chorrockes erscheint. Sie an Stelle einer anderen allgemein recipirten Form (Rochett, Flügelchorrock u. s. w.) einzuführen, ist Sache des Bischofes, der zu diesem Zwecke anordnen müßte, daß man überall bei Neuanschaffungen von Chorröcken auf das weitärmlige Superpelliceum zurückgreife. Soll dieses nicht bloß für das Chorgebet, sondern auch für die verschiedenen seelsorglichen Functionen entsprechend, ja bequem sein, so muß es einen zweckentsprechenden Schnitt haben, worüber nähere Angaben mit Zeichnung im Archiv für christliche Kunst Jahrg. 1884, S. 20 ff. nebst passenden Mustern für bescheidene Stickereien an Saum, Aermeln und Schlitz zu finden sind. Im Mittelalter waren die Chorröcke wohl zum Oestern ohne Saumstickerei; Spitzen an denselben kamen erst im 17. Jahrhundert auf; bezüglich derselben könnten wir nur das oben S. 866 Gesagte wiederholen. Auch das Fälteln, vereinzelt schon im 15. Jahrhundert vorkommend, fand erst in der Zeit der Renaissance und des Zopfes weitere Verbreitung, besonders in Italien, wo die altehrwürdige Cotta vielfach zu einer Art gefälteltem Panzerhemd zusammenschrumpfte.

d. Die symbolische Bedeutung des Chorrockes ist im Wesentlichen dieselbe, wie die der Albe; „byssinus sunt *justificationes* Sanctorum“ gilt auch hier; als glänzend weißes Linnengewand sinnbildet er das Rechtfertigungsleben in Christo, die nova creatura, weßhalb der Bischof bei Uebergabe desselben an den Tonsuristen im engsten Anschluß an die Stelle Ephes. 4, 24 spricht: Induat te Dominus *novum hominem,* qui secundum Deum creatus est in justitia et sanctitate veritatis. Nicht vorgeschrieben, aber eine löbliche Gewohnheit ist es, beim Anlegen des Chorrockes jedesmal obige Worte in Gebetsform (Induat me Dominus) zu sprechen.

e. Wohl hat der Kirchenrath von Trient (sess. 23 de reform. 17) dringend gewünscht, es möchten, wie das noch im Mittelalter der Fall gewesen, wenigstens an Kathedral-, Collegiat- und größeren Pfarrkirchen fortan die niederen Kirchen- und Altardienste nur mehr von Trägern der betreffenden niederen Weihen verrichtet werden, und hat der hl. Karl Borromä auf dem vierten Mailänder Provinzialconcil (*Hardouin* X. 858) strengstens befohlen, daß ohne specielle Dispens

des Bischofs an keiner Kirche ein Laie bei der heiligen Messe ministrire; allein trotzdem ist es schon längst allüberall so weit gekommen, daß der Dienst der Ostiarier[1] und Akolythen fast regelmäßig von Laien, der Altardienst zum Oeftern von Knaben verrichtet wird, weil diese als besonders geeignet erschienen, die sichtbaren Repräsentanten der heiligen Engel zu sein, welche unsichtbar den Opferaltar umgeben (Karl Borromä). Ganz consequent hat der eben genannte Heilige verordnet, daß in jenen Fällen, wo Dienste der Minoristen an Laien übertragen werden müssen, letztere hiebei das Gewand der Kleriker, Talar und Chorrock, zu tragen haben. Mir scheint, man sollte wenigstens an größeren Kirchen entschieden darauf bestehen, daß die Laienmesner in Kirche und Sacristei einen schwarzen Talar, und wenn sie einen eigentlichen liturgischen Dienst, z. B. am Altare verrichten, über dem Talar den Chorrock tragen und zwar in der Form (jedoch zum Unterschied von den wirklichen Klerikern, resp. Priestern in der Regel — etwa Festtage ausgenommen — ohne Saumstickerei und ohne Spitzen), deren sich an der betreffenden Kirche der Klerus bedient, sei es nun Superpelliceum, oder Flügelchorrock oder Rochett (dieses jedoch ohne Kragen). Das Gleiche gilt selbstverständlich von erwachsenen Laienministranten. Auch bezüglich der ministrirenden Knaben verlangt der hl. Karl Borromä, daß sie beim heiligen Dienste das Gewand der Kleriker, Talar und Chorrock tragen, der freilich nur ein Chorröcklein ist. Da bindende Vorschriften hierüber nicht bestehen, ist die Praxis sehr verschieden; die Knaben haben beim Altardienst bald schwarze, bald blaue[2], bald rothe Talare, öfters statt eines vollständigen Talares nur ein bis an die Hüften reichendes Röcklein und darüber ein Rochett nebst einem Kragen von der Farbe des Talares. Weil die Knaben beim liturgischen Dienst Stellvertreter der Kleriker sind, erscheint es mir als das Richtigste und zugleich Würdigste, daß auch sie bei demselben schwarzen Talar und Superpelliceum oder — wo noch der Flügelchorrock herrscht — ein Flügelchorröcklein tragen[3]; die Aermel des Superpelliceums dürfen aber, soll es im Dienste nicht Verwickelungen absetzen, nicht allzu weit und nicht sehr lang oder müssen auf der oberen Seite etwas zurückgenäht sein. Um die Privatmesse von der feierlichen zu unterscheiden, dürfte es zulässig sein, bei ersterer die Knaben im bloßen Talar ohne Chorrock ministriren zu lassen; als schlechthin unzulässig aber erscheint es, daß Knaben ohne Talar in ihrem oft schmutzigen, abgetragenen Alltagskleid am Altare dienen. Um das Chorröcklein für Festtage vom gewöhnlichen zu unterscheiden, mag man den Saum desselben mit einfacher Stickerei oder schmalen Spitzen schmücken lassen; vgl. des Näheren meinen Aufsatz über Ministranten und Ministrantenkleider im Augsb. Pastoralbl. Jahrg. 1860, S. 281 ff.

7. Der Manipel, in älterer Zeit aus Linnen, dermalen und schon seit dem 11. Jahrhundert aus dem Stoff des Meßgewandes, wird vom Subdiakon, Diakon, Priester und Bischof, und zwar in der Regel nur bei der

---

[1] Den Ostiariern obliegt vi ordinis das Oeffnen und Schließen der Kirche, die Aufsicht in derselben und über deren Einrichtungsgegenstände, sowie das Läuten der Glocken, lauter Dienste, welche auf unsere Mesner (von mansionarius = ostiarius, nicht von Messe, daher mit s zu schreiben) oder Küster (= custos ecclesiae) übergegangen sind.

[2] Die Chorknaben im Dom zu Eichstätt haben blauen (nicht violetten) Tuchtalar mit schmalem rothem Cingulum, Röcklein mit engen Aermeln, darüber einen rothen Kragen, und als Halsbekleidung ein weißes Collar; diese Costümirung macht sich ziemlich gut.

[3] Aus dem gleichen Grunde, welcher die Ministranten zum Tragen des Chorrockes berechtigt, dürfen sie ohne Zweifel bei Beerdigungen u. dgl. auch kleine Birrete tragen.

Opferfeier und niemals zum Pluviale getragen (Rubr. general. XIX. 4). Nach Karl Borromä soll er oben (cf. Rit. celebr. I. 3) und an den beiden Enden ein Kreuz (in forma quadrata, gestickt oder aus Borden) haben und, um am Vorderarm gut befestigt werden zu können, mit Bändern versehen sein; trägt man ihn, wofür angesehene Rubricisten sich aussprechen, um ungehemmter functioniren zu können, am Hinterarm, dann erscheinen solche Bänder nicht als nothwendig. Der Bischof legt ihn erst am Altare während des Staffelgebetes nach dem Indulgentiam etc. an, der beim Pontificalamt functionirende Subdiakon und Diakon zwar nicht am Altare, aber doch erst, nachdem der Bischof alle seine Paramente schon genommen hat (Caerem. II. 8. n. 23), mit Ausnahme des Manipels, welchen der Subdiakon für ihn an den Altar trägt, um ihm denselben nach dem Indulgentiam anzulegen; ist ja für den Subdiakon gerade der Manipel specifisches Parament, das ihm bei der Subdiakonatsweihe übergeben wird. Nach der symbolischen Deutung ist der Manipel Sinnbild der Mühsale dieses Erdenlebens und der Verdienste, welche man sich durch geduldige Ertragung derselben für die Ewigkeit erwirbt; auf das Leiden Christi gedeutet, erinnert er an die Bande, mit welchen man die Hände Jesu fesselte. Die Griechen kennen den Manipel nicht, aber ihre Bischöfe, Priester und Diakonen haben ἐπιμανίκια, d. i. mit Kreuzen und anderen Ornamenten geschmückte Armstützel, um die Aermel des Sticharion an den Handgelenken festzuhalten.

a. Zur Zeit Gregors I. galt es als ein Ehrenrecht der römischen Diakonen, die *mappula* zu tragen; genannter Papst (cf. epist. 56) gestattete den Gebrauch derselben für das Pontificalamt ausdrücklich auch den Diakonen der Kirche von Ravenna, und auf dem Wege der Gewohnheit wurde die mappula nach und nach durch das ganze Abendland hin ein liturgisches Parament zunächst der Diakonen, Priester und Bischöfe. Bei den liturgischen Schriftstellern des früheren Mittelalters führt die mappula auch die Namen sudarium, fanon, mantile, und nachweislich seit dem neunten Jahrhundert begegnen wir dann der Bezeichnung als *manipulus*, welche im Laufe des Mittelalters, nachdem die mappula ihre ursprüngliche Gestalt verloren hatte, allmählich die allein herrschende wurde.

b. Ohne Zweifel war die mappula (von mappa = Vortuch, Serviette) ursprünglich ein serviette- oder handtuchähnliches Linnentuch; wie es gekommen, daß solch ein (in der Hand getragenes) Linnentuch schon frühe liturgisches Ehrenparament geworden ist, läßt sich nicht mit Bestimmtheit sagen [1]; aber gewiß ist, daß die liturgische mappula noch im neunten Jahrhundert (*Amalar.* de off. II. 24), überhaupt solange sie ein Tuch (daher fanon, von πῆνος = Stück Tuch) blieb, den liturgischen Personen zu dem sehr praktischen Zwecke diente, bei der Opferfeier den Schweiß (daher der Name sudarium) und die Thränen abzuwischen, womit die symbolische Bedeutung der mappula und resp. des Manipels innigst zusammenhängt. Weil unser Linnentüchlein bei der Liturgie ursprünglich in der Hand (erst später an der Hand) getragen wurde und insofern die Hand füllte, nannte man es manipulus (manum implens), eine Bezeichnung, welche dann in der symbolischen Deutung im Hinblick auf Ps. 125, 6 im Sinne von Garbe genommen wurde. So verschieden die theilweise sehr alten

[1] Vgl. des Näheren Krieg in der Encyklopädie von Kraus s. v. Kleidung, und Hefele, Beiträge II. S. 180 ff.; von den älteren Schriftstellern besonders Georgi a. a. O. I. S. 260 ff.

Gebete bei der Anlegung des Manipels sind, darin stimmen sie zusammen, daß sie in der mappula oder im manipulus als einem Tuche zum Abtrocknen von Schweiß und Thränen (sudarium) ein Symbol des mühe- und leidvollen Erdenlebens erblicken, wo man nicht bloß aus Liebe zu Gott viel Schweiß, sondern namentlich auch Thränen der Buße vergießen soll; auch darin, daß die mappula in der linken Hand (sinister = unglücklich, schlimm) und der manipulus nachmals am linken Arme getragen wurde, erblickte man einen Hinweis auf das mühselige Erdenleben im Unterschied von der himmlischen Seligkeit (dextera Dei). Dadurch, daß man hienieden Buße thut, die Mühsale des Lebens in Geduld erträgt, vollbringt man die gottgefälligsten guten Werke und begründet ein Anrecht auf den Himmel, so daß man, nachdem man hienieden in Mühsal und unter Thränen gesäet hat (*euntes ibant et flebant*, mittentes semina sua), am Tage der großen Ernte jauchzend, weil beladen mit herrlichen Garben, aus diesem Thale der Verbannung in die ewige Heimath ziehen kann (venientes venient, *portantes manipulos suos*). Unter diesen Gesichtspunkten sind die älteren (vgl. Martene) und dermaligen Gebete beim Anlegen des Manipels zu würdigen; der Priester (Diakon und Subdiakon) spricht nach Vorschrift des römischen Missale: Merear, Domine, portare manipulum *fletus et doloris*, ut *cum exsultatione* recipiam mercedem laboris; der Bischof betet: Merear, Domine, manipulum portare *mente flebili*, ut *cum exsultatione* portionem accipiam cum justis. Bei der Subdiakonatsweihe spricht der Bischof, während er dem Ordinanden den Manipel übergibt: Accipe manipulum, per quem designantur *fructus bonorum operum* (= die Garben der guten Werke als Frucht der fletus et dolores).

c. Bis tief in's Mittelalter herein nahmen (wenigstens vielfach) auch die Priester[1] den Manipel erst am Altare nach dem Sündenbekenntniß und zwar sicherlich nicht bloß aus dem äußerlichen Grunde, weil erst vor der Besteigung des Altares die Glockencasel auf den Arm gelegt und so das Anlegen des Manipels am Arme ermöglicht wurde[2], sondern wohl zunächst, um augenfällig vor allem Volke zu bekennen, daß sie von Herzen bereit seien, zur Sühnung der eben bekannten Sünden die fletus et dolores dieses Erdenlebens in Geduld zu ertragen; dermalen legen wenigstens noch die Bischöfe, die wie in Allem, so auch im Leben der Buße und Entsagung die forma gregis sein müssen, solch augenfälliges Bekenntniß ab, indem sie den Manipel erst an den Stufen des Altares alsbald nach dem Confiteor anlegen. Weil hierin doch auch eine Auszeichnung vor dem Priester gelegen ist, nimmt ihn der Bischof bei der Requiemsmesse in signum humilitatis et moestitiae gleich dem Priester mit den übrigen Paramenten an.

d. Bereits im 10. Jahrhundert fing man an, die noch linnenen mappulae vel manipuli mit Goldstickerei zu schmücken (auro parare, decorare); seit dem 11. Jahrhundert sodann wurden sie schon regelmäßig aus dem Stoffe des Meßgewandes verfertigt, mit gestickten oder eingewirkten Ornamenten (ohne Borden, die erst seit dem 17. Jahrhundert aufkamen) ausgestattet, am untern Saume mit Fransen, wohl auch mit Glöcklein geschmückt. In der romanischen und in der gothischen Periode waren sie in der Regel sehr schmal (5—6 cm breit), beträchtlich lang, nicht zusammengenäht, an den Enden in der Regel nicht oder nur ganz wenig breiter; ein Kreuz am Manipel (wenigstens unten) war noch im Anfang des 17. Jahrhunderts nicht überall gebräuchlich. Der unschönen Schaufelform, welche man dermalen mit Recht wieder verläßt, begegnen wir allgemeiner erst gegen Ende des 17. und dann im 18. Jahrhundert (vgl. des Näheren Bock II. S. 78 ff.).

---

[1] Zu Durands Zeit nur noch Papst und Bischöfe, wie jetzt.

[2] Man konnte ihn ja schon vor der Casel anlegen, wie jetzt von den Priestern regelmäßig geschieht.

e. Rabanus Maurus (um die Mitte des 9. Jahrhunderts) bemerkt, daß die Priester und die ministri altaris, unter welchen er wohl nur Diakonen versteht [1], die mappulae, „quae convivii et appositarum epularum linteamina sunt", nur bei der Opferfeier tragen und zwar aus dem Grunde, damit sie durch diese mappulae (Servietten) in den Augen der Gläubigen charakterisirt werden als *„parati ad ministerium mensae Domini"*. Mir scheint, daß die mappulae ursprünglich zu dem Zwecke eingeführt wurden, um ein Insigne für die nächsten Diener der mensa Domini, des eucharistischen Opfers und Opfermahles zu sein, und es ist wohl nicht Zufall, daß bis zur Stunde auch von den ministri sacri der Manipel in der Regel nicht bei feierlichen Segnungen, Processionen (auch nicht bei theophorischen) u. dgl., sondern nur bei der Opferfeier getragen wird, oder wenn sie wenigstens (wie z. B. bei der Palmweihe und am Charfreitag) vor dem Altare eine Lection oder ein Evangelium zu singen haben [2]. Daß bei der Oelweihe am Gründonnerstag die sieben Subdiakonen den Manipel, die sieben Diakonen Manipel und Stola, die zwölf Priester Manipel, Stola und Meßgewand tragen, hat seinen Grund wohl darin, daß diese Weihe *intra Missam* geschieht, einen Bestandtheil der bischöflichen Messe an diesem Tage ausmacht. Die Regel, daß zum Pluviale niemals der Manipel getragen wird, ist ausnahmslos; nach dem Memoriale rituum trägt der Priester bei der Palmweihe auch in dem Falle keinen Manipel unter dem Pluviale, wenn er wegen Mangels von Leviten die Lection und das Evangelium selbst singen muß, ebenso wenig bei Absingung des Praeconium paschale.

8. Die Stola, bis in's neunte Jahrhundert auch im Abendlande, wie noch jetzt bei den Griechen, *orarium* genannt, ist ein den drei Graden des einen Ordo sacerdotalis [3], nämlich dem Diakonat, Presbyterat und Episkopat, seit Alters gemeinsames und für jeden derselben insofern charakteristisches Parament, als jeder die Stola in anderer Art trägt, der Diakon von der linken Schulter nach rechts hinab unter den rechten Arm, der Priester wie ein Joch um den Hals gelegt und über der Brust gekreuzt, der Bischof vom Nacken gerade über die Brust herabwallend (Rit. celebr. I. 3. 4). Eben weil die Stola charakteristisches Insigne für jeden der genannten drei Ordines, resp. der genannten drei gradus Ordinis ist, darum wird sie in der Regel auch nur bei Ausübung des betreffenden Ordo, nur beim Vollzug eines specifisch im Ordo gelegenen Officiums oder Ministeriums getragen [4], nämlich allererst (von Diakon, Priester und Bischof) bei der Opferfeier, der λειτουργία oder dem officium κατ' ἐξοχήν; ferner bei Spendung der Sacramente und Sacramentalien, sodann bei Verwaltung des

[1] Noch im 11. Jahrhundert wurde vielfach den Subdiakonen bei ihrer Weihe der Manipel nicht übergeben.

[2] Daß der Diakon bei der Glockenweihe den Manipel trägt, obschon sie nicht intra Missam noch am Altare geschieht, erscheint als Ausnahme von der Regel, die gemacht wurde, weil bei ihr der Diakon am Schluß ein Evangelium zu singen hat.

[3] Ich habe schon S. 252 meine Ueberzeugung ausgesprochen, daß nur Diakonat, Presbyterat und Episkopat Sacrament in sensu stricto, und daß sie nur drei Grade des einen Sacramentum Ordinis, des einen Sacerdotium seien, wie denn auch schon in der Väterzeit von einem primum, secundum et tertium Sacerdotium die Rede war. Es ist auch vom dogmatischen Standpunkt aus beachtenswerth, daß schon zur Zeit des Concils von Laodicäa nur die genannten drei Ordines das Orarium tragen durften.

[4] Damit wird die Bezeichnung des Reichnisses für Verrichtung liturgischer Acte als „Stolgebühr" zusammenhängen.

Predigtamtes und wenn — wie z. B. bei theophorischen Processionen u. dgl. — der Bischof, Priester und Diakon die Monstranz mit dem Allerheiligsten zu berühren und resp. mit derselben den Segen zu ertheilen hat. Nur ausnahmsweise und in bestimmten Fällen darf die Stola auch als bloßes *signum* jurisdictionis *absque exercitio* ordinis getragen werden.

Welche Gestalt das alte Orarium hatte und warum es nachmals den Namen Stola erhielt, läßt sich nicht mit voller Sicherheit ermitteln. Gewiß ist, daß schon seit dem 11. Jahrhundert gleich dem Manipel auch die Stola gewöhnlich aus dem Stoff des Meßgewandes verfertigt wurde, wie noch jetzt vorgeschrieben ist; daß sie gleich dem Manipel bis in's spätere Mittelalter sehr schmal und unten nicht schaufelförmig, daß sie oft reich geschmückt war, bei Priestern und Bischöfen noch beträchtlich über die Kniee, ja bis in's 13. Jahrhundert herab regelmäßig unter das Meßgewand hinabreichte[1]. Wie der Manipel, so hat dermalen auch die ihm auch sonst gleich gestaltete Stola drei Kreuze, deren oberes beim Anlegen geküßt wird (Rit. celebr. I. 3). Die sogenannten *Stolae versipelles* oder bicolores (auf der einen Seite von blauer, auf der andern von weißer Farbe) sind für die Spendung der Taufe ausdrücklich als zulässig erklärt (C. R. 26. Mart. 1859)[2].

Schon im früheren Mittelalter erblickte man in der Priester- (und Bischofs-) Stola, weil sie auf dem Nacken liegt, ein Sinnbild des *jugum Domini*, das süß und leicht (Matth. 11, 30) und unter welchem wohl das Evangelium mit seinen Pflichten überhaupt, speciell aber der in der Weihe übernommene Priesterberuf zu verstehen ist. Anknüpfend an den Namen stola im Sinne von Prachtgewand (Luk. 15, 22) deutete man die im Mittelalter oft prachtvoll ausgestattete Stola auch auf das durch den Sündenfall verlorene, in Christo aber wiedererlangte Gewand der heiligmachenden Gnade, der übernatürlichen Unsterblichkeit und himmlischen Verklärung (Gebet beim Anlegen der Stola). Auf das Leiden Christi gedeutet, ist die Stola Sinnbild jenes schweren jugum, welches der Heiland aus Gehorsam (Phil. 2, 8) auf Nacken und Schultern nahm, des Kreuzes nämlich.

a. Als liturgisches Parament wird das Orarium zum ersten Male von dem um die Mitte des vierten Jahrhunderts gehaltenen Concil zu Laodicäa (can. 22. 23) erwähnt, welches den Subdiakonen (ὑπηρεται), Lectoren und Sängern untersagte, bei ihren liturgischen Functionen sich des Orariums zu bedienen. Daß aber das Orarium von den Diakonen, Priestern und Bischöfen getragen wurde, ergibt sich indirect schon aus dem Laodicänischen Verbot und direct aus den Beschlüssen spanischer Synoden des sechsten und siebenten Jahrhunderts (bei *Georgi* I. pag. 162—163), aus welchen sich auch ersehen läßt, daß die Diakonen das Orarium damals auch im Abendland auf der linken Schulter (gerade hinab-

[1] Das Prager Provinzialconcil von 1860 schreibt vor: Stola *longitudinis* sit ulnarum saltem quatuor (ca. $2^1/_2$ m), ita ut infra genua producatur, *latitudine* vix dimidium unius palmae (ca. 8 cm) attingat; caeterum ab utraque parte extrema *sensim paululum latius* (also nicht schaufelförmig) patens fimbriarum ornatu provideatur (Coll. Lac. V. 539).

[2] Angesehene Rubricisten, z. B. Baruffaldus, hatten den Gebrauch einer Wechselstole bei der Taufe entschieden mißbilligt und verlangt, daß jederzeit zwei Stolen, eine ausschließlich blaue und eine ausschließlich weiße, gebraucht werden.

hängend)[1], die Priester aber um den Nacken und über die Schultern gekreuzt vor der Brust getragen haben. Noch im neunten Jahrhundert scheint die Bezeichnung orarium die gewöhnliche gewesen zu sein (*Raban. Maur.* de inst. cleric. I. 19), doch war um diese Zeit auch schon der Name stola verbreitet, welcher dann im Abendlande sehr allmählich[2] der gemeinübliche wurde, während die Griechen an der alten Bezeichnung Orarium für die Stola der Diakonen festhielten. Daß ursprünglich das liturgische Orarium den profanen Orarien der Römer[3] ähnlich, daß es ein längliches Tüchlein, ein auf der Schulter (oder in der Hand) getragener Linnenstreifen gewesen sei, dürfte als ziemlich ausgemacht gelten. Vielleicht bedienten sich die Diakonen desselben, um den Gläubigen oder dem Celebrans[4] damit bestimmte Zeichen zu geben, oder bei Spendung des heiligen Kelches den Mund der Communicanten oder den Mund (die labia) des Kelches abzuwischen.

b. Die mittelalterlichen Liturgiker brachten *orarium* mit *orare* im Sinne von reden, d. i. predigen, in Verbindung, betrachteten das Orarium als Symbol der Predigtgewalt des Diakons, Priesters und Bischofs[5] und erblickten auch in der Art und Weise, wie es vom Priester getragen wurde (auf dem Nacken, gekreuzt vor der Brust), zugleich eine sinnbildliche Andeutung, in welchem Geiste das Predigtamt zu verwalten sei (vgl. z. B. Rabanus Maurus a. a. O.). Vielleicht erklärt sich gerade daraus, daß man im Orarium speciell das Insigne des Predigers, das Symbol der Predigtgewalt erblickte, wie man dazu kam, das Orarium als *stola* zu bezeichnen; man mochte dabei an Sir. 15, 5 denken, wo von demjenigen, der Gottesfurcht und wahre Weisheit besitzt, wie es beim Prediger des Evangeliums sein soll, gesagt ist: *in medio ecclesiae aperiet* (sapientia) *os ejus*, et adimplebit illum spiritu sapientia et intellectus, et *stola gloriae* (= mit auszeichnendem Prachtgewand) *vestiet illum*. Auf den Prediger des Evangeliums angewendet, erschien als das ihn auszeichnende Prachtgewand der Stelle zunächst die von Gott durch die Ordination ihm übertragene Predigtgewalt, also das *ministerium verbi Dei* selber[6]; das sinnenfällige Zeichen dieses er-

[1] Die Stola der Diakonen von der linken Schulter unter den rechten Arm hinüberzuziehen und dort zu befestigen, war im Abendland jedenfalls schon im 12. Jahrhundert üblich (vgl. Sicard, Mitrale II. 5); bei den Griechen trägt der Diakon das Orarium noch jetzt auf der linken Schulter nach beiden Seiten gerade hinabhängend. Das Priesterorarium heißt bei den Griechen Epitrachelion, legt sich wie ein schmaler Ring um den Hals (τραχήλια), von welchem herab die beiden ziemlich breiten, eng mit einander verbundenen oder eigentlich ein Ganzes bildenden Streifen gerade über die Brust wallen; s. die Abbildung bei Rajewski, EuchＯlog. S. XXVIII.

[2] In den römischen Ordines (III. 6; V. 1; VIII. 3; IX. 4. 8), selbst noch im XIII. (n. 2), welcher dem Ende des 13. Jahrhunderts angehört, begegnen wir immer dem Namen Orarium.

[3] Orarium ist zunächst ein Tuch zum Abwischen des Mundes, zum Abtrocknen des Schweißes. Aus Profanscribenten weiß man, daß mit demselben bei öffentlichen Spielen u. s. w. den Siegern Beifall zugewinkt wurde; bei Ambrosius und Augustin finden sich Stellen, aus denen erhellt, daß man das Orarium auch um den Kopf binden konnte.

[4] Bei den Griechen weist noch jetzt der Diakon den Priester wiederholt mit dem Orarium auf den heiligen Diskus und das Consecrirte hin.

[5] „*Orarium*, id est stola, dicitur eo, quod *oratoribus*, i. e. praedicatoribus concedatur“ (*Pseudoalcuin* de off. c. 39). „Hoc genere vestis solummodo eis personis uti est concessum, quibus *praedicandi* officium est delegatum. Bene etiam *oratoribus* Christi *orarium* habere convenit“ (*Raban.* de inst. cler. I. 19).

[6] So ist es auch in der Formel, welche der Bischof bei Darreichung der Stola an den neugeweihten Diakon anwendet, da er spricht: Accipe stolam candidam (= glänzendes, herrliches Gewand) *de manu Dei;* aus der Hand Gottes empfängt der Ordi-

habenen Ministeriums aber war das Orarium, und da lag es wenigstens nicht ferne, wenn man einmal das auszeichnende Amt sinnbildlich als stola gloriae betrachtete, auch das Amtszeichen, das Orarium nämlich, als stola gloriae oder kurzweg als stola zu bezeichnen, ohne darauf zu reflectiren, ob das Orarium ein Gewand in sensu stricto oder nur ein Zierstreifen sei[1]. Bezeichnete man sodann einmal das Orarium als Stola im Sinne von Prachtgewand, so mußte man sich dabei fast nothwendig auch an jene *prima stola* (στολὴν τὴν πρώτην = τιμιωτάτην) erinnern, welche nach der Parabel vom verlorenen Sohne der Vater diesem anziehen ließ (Luk. 15, 22) und unter welcher die heiligmachende Gnade, das in ihr wiederverliehene Leben der Unsterblichkeit und himmlischen Verklärung zu verstehen ist. Dieser moralisch-ascetischen Deutung begegnen wir bereits um die Mitte des neunten Jahrhunderts im Pontificale des Bischofs Prudentius von Troyes (*Martene* l. c. I. c. 4. art. 12; Ordo VI), wo das Gebet beim Anlegen der Stola fast schon wörtlich so lautet, wie es noch gegenwärtig die Bischöfe beim Anlegen der Stola sprechen, nämlich: Redde mihi Domine, obsecro, *stolam immortalitatis*, quam perdidi in praevaricatione primi parentis, et quia cum hoc ornamento (d. i. geschmückt mit der Stola als dem Symbol der immortalitas) accessi, quamvis indignus, ad tuum sanctum ministerium, praesta, ut cum eo (sc. ornatus — d. i. im Besitze dessen, was die Stola simbildet, nämlich im Besitze der himmlischen immortalitas) laetari merear in aeternum. Klarer kommt die in Rede stehende Deutung der Stola zum Ausdruck in dem Gebete, welches noch jetzt die Priester beim Anlegen derselben sprechen: Redde mihi, Domine, stolam immortalitatis (= heiligmachende Gnade, übernatürliche Unsterblichkeit), quam perdidi in praevaricatione primi parentis, et quamvis indignus accedo ad tuum sacrum mysterium (Opferfeier), merear tamen gaudium sempiternum (die immortalitas im Himmel).

In anderen auf uns gekommenen Stolagebeten aus dem Mittelalter wird, wie deßgleichen von mittelalterlichen Liturgikern geschieht, in der Symbolik der Priesterstola auch darauf Bezug genommen, daß sie auf dem Nacken liegt; es soll dieß eine Mahnung sein, das verantwortungsvolle Priesteramt, dessen Insigne diese Stola ist, sei ein *jugum* a Domino, aber eben als jugum Domini ein jugum suave. In diesem Sinne spricht noch jetzt der Bischof, wenn er bei der Priesterweihe dem Ordinanden die Stola auf den Nacken legt und vor der Brust kreuzt: Accipe jugum Domini; jugum enim ejus suave est et onus ejus leve (Matth. 11, 30). Die Kreuzung der Priesterstola vor der Brust betrachtet man füglich als Mahnung, in einem Leben der Abtödtung (νέκρωσις; II Kor. 4, 10) das Kreuz Christi im Sinne des Apostels am eigenen Leibe herum-

nand das Amt, welches die vom Bischof dargereichte Stola sinnbildet; darum fährt dieser fort: adimple *ministerium* tuum, potens est enim Deus, ut augeat tibi gratiam suam; Gott gibt die Amtsgnade, wie er das in der Stola gesinnbildete erhabene Amt gibt.

[1] Manche Gelehrte (schon Sicard I. 5) vermutheten, das Orarium sei ursprünglich ein Gewand im buchstäblichen Sinne des Wortes nach Aehnlichkeit der römischen Frauenstola (Tunica mit weiten Aermeln) und vorn mit zwei Purpurstreifen (clavi), die parallel vom Nacken herabliefen, geschmückt gewesen; nachmals sei dann das Gewand in Wegfall gekommen und seien nur noch die Zierstreifen geblieben, auf welche man synekdochisch den Namen stola übertragen habe. Mit Sicherheit läßt sich die Frage, wie man dazu kam, das Orarium als Stola zu bezeichnen, kaum jemals beantworten; wir verweisen des Näheren auf Hefele a. a. O. II. S. 184 ff., Bock II. S. 62 ff., Krieg in der Encykl. von Kraus s. v. Kleidung, und die Monographie von Berrisch, die Stola in ihrer Entstehung u. s. w., 1867 (von mir eingehend recensirt im Bonner theologischen Literaturblatt Jahrg. 1868, S. 263 ff.).

zutragen, wozu die Bischöfe durch ihr unmittelbar vor der Stola angelegtes Pectorale (vgl. unten) nachdrucksamst aufgefordert sind, weßhalb bei ihnen die Kreuzung der Stola vor der Brust füglich wegfallen konnte; übrigens liegt das Hauptmotiv dafür, daß der Bischof die Stola anders trägt, als der Priester, wohl darin, den Ordo des Bischofes als einen von dem des Priesters innerlich verschiedenen und über ihn erhabenen augenfällig darzustellen. Bei der Bischofsweihe trägt der Consecrandus zu Anfang während des „Examen" die Stola noch über der Brust gekreuzt und kein Pectorale, vor Beginn der Messe aber nimmt er das Pectorale und wird ihm dann die Stola so angelegt, daß sie von den Schultern gerade herabhängt (Pontif. roman.).

c. Während in alter Zeit (vgl. die Belege bei Georgi I. S. 167) vorgeschrieben war, daß die Priester zum Zeichen ihrer erhabenen Würde allzeit[1], sogar auf Reisen, die Stola tragen, dürfen gegenwärtig nach wiederholten Erklärungen der Ritusscongregation selbst Pfarrer, wenn sie eine Procession bloß begleiten, der Stola sich nicht bedienen; nur ausnahmsweise ist ihnen das Tragen der Stola bei Begleitung von Processionen u. dgl. gestattet, wenn sie *collegialiter* (in corpore) mitgehen, deßgleichen den Bruderschaftskaplänen, wenn sie mit ihrer Bruderschaft sub propria cruce gehen. Die schon früher und neuestens unter dem 11. März 1871 ausgesprochene Regel lautet, wie bereits oben erwähnt, dahin, daß die Stola nur bei der Opferfeier, bei Spendung von Sacramenten und Sacramentalien, bei der Predigt, wo es usuell ist, überhaupt bei actueller Ausübung des Ordo, keineswegs aber als bloßes signum jurisdictionis getragen werden dürfe. Bei der Opferfeier assistiren ist kein eigentliches exercitium ordinis, weßhalb der *Presbyter assistens* sich der Stola nicht bedienen darf. Die vorschriftsmäßige *aspersio populi* an Sonntagen vor dem Hochamt ist ein Sacramentale[2], weßhalb bei derselben (auch abgesehen von ihrem Zusammenhang mit der Opferfeier) der Officiator die Stola hat; dagegen ist es untersagt (C. R. 5. Dec. 1868), beim bloßen Darreichen des Aspersoriums sich der Stola zu bedienen, da ja in diesem Falle der Empfänger sich selbst besprengt und das bloße Darreichen doch nicht wohl als Spendung eines Sacramentale aufgefaßt werden kann. Die Verpflichtung zum kirchlichen Stundengebet wurzelt zwar im Ordo, kann aber auch titulo professionis religiosae vel titulo beneficii übernommen sein; jedenfalls ist das Stundengebet, wenngleich mittlerischer Natur, doch nicht etwas specifisch Priesterliches, da ja auch schon die Subdiakonen und Diakonen dazu verpflichtet sind; darin dürfte der Grund liegen, warum der Priester, welcher bei der Vesper oder einer anderen kirchlichen Gebetsstunde den Officiator macht, sich der Stola nicht bedienen darf, auch nicht, wenn das betreffende Officium feierlich und im Pluviale gehalten wird; er vollzieht eben keinen specifischen priesteramtlichen Act[3] (C. R. 11. Sept. 1847; 7. Sept. 1850). Das Gesagte gilt auch in Beziehung auf das Officium defunctorum, falls es nicht als Bestandtheil der Exsequienfeier erscheint, d. h. unmittelbar nach der liturgischen (mit Stola zu vollziehenden) Uebertragung des Leichnams in die Kirche oder vor der Missa pro defunctis gehalten wird; zur Absolutio ad tumbam, die ein Sacramentale ist (aspersio, incensatio), gehört selbstverständlich die Stola.

[1] Dermalen trägt nur noch der Papst immer die Stola.

[2] Das Gleiche gilt von der vielfach üblichen Aussprengung von Weihwasser nach vollendetem Gottesdienste, durch welche die Gläubigen vor der Rückkehr in's Alltagsleben noch kirchlich gesegnet werden sollen.

[3] Der Bischof, als specieller Repräsentant des im Himmel nicht bloß opfernden, sondern auch betenden Hohenpriesters (Hebr. 7, 25), trägt auch in der feierlichen Vesper die Stola, aber nicht über dem Rochett, sondern über der Albe (Caerem. episc. lib. I c. 1. n. 4).

9. Das specifisch priesterliche Gewand („vestis *sacerdotalis*"; Pontif. rom.) nennen wir Meßgewand, weil es bei der Messe und nur bei der Messe, resp. am Altar [1] getragen wird. In den Generalrubriken und dem Ritus celebrandi, welche dem römischen Missale vorgedruckt sind, deßgleichen im Ceremoniale der Bischöfe heißt das Meßgewand immer *planeta*, im Text des Meßbuches selber *casula*, im römischen Pontificale bald planeta, bald casula. Beide Bezeichnungen stammen aus der Zeit, wo das Meßgewand noch mantelförmig hin- und herwallte (πλανᾶσθαι), einem kleinen Gezelte (casula) ähnlich war und alle übrigen liturgischen Gewänder des Opferpriesters bedeckte. Weil über allen anderen Opfergewändern getragen und sie alle umhüllend, galt die Planeta schon im früheren Mittelalter als Symbol der alle anderen Tugenden überragenden (I Kor. 13, 13), Alles, selbst die Sünden bedeckenden *charitas* (I Kor. 13, 4 ff. I Petr. 4, 8); darum spricht noch jetzt der weihende Bischof, wenn er dem Presbyteranden die Planeta überreicht: Accipe vestem sacerdotalem, *per quam charitas intelligitur;* potens est enim Deus, ut augeat tibi charitatem et opus (sc. per charitatem) perfectum (Rom. 13, 10); und wenn er dann am Schluß der Weihe die Planeta vollends entrollt, spricht er: stola *innocentiae* induat te Dominus, da ja Unschuld und Heiligkeit Früchte der charitas sind [2]. Weil auf den Schultern liegend, galt gleich der Stola auch die Planeta als Sinnbild des *jugum* Domini, und begegnen wir daher schon in dem Pontificale des Prudentius von Troyes einem Gebete, welches wörtlich mit dem übereinstimmt, welches dermalen vom Bischof beim Anlegen des Meßgewandes gesprochen wird und also lautet: Domine, qui dixisti, *jugum meum* suave est et onus meum leve: praesta, ut illud portare sic valeam, quod possim consequi tuam gratiam; ganz ähnlich lautet bekanntlich das Gebet, welches nach dem römischen Missale die Priester beim Anlegen der Casula zu sprechen haben. Galt einmal das Meßgewand als Symbol des jugum Domini, dann lag es gewiß nahe, auf demselben (zunächst auf der Rückseite) das Kreuz [3] des Erlösers, das eigentliche *jugum Domini*, abzubilden oder auch — weil die Planeta ehedem als vestis integra weder auf- noch ausgeschnitten war — in ihr ein Nachbild von jenem Kleide des gottmenschlichen Kreuzträgers zu erblicken, das unter dem Kreuze verloost wurde und von

---

[1] Am Charfreitag bei den Lesungen u. s. w. vor der Präsanctificatenmesse und am Charsamstag bei den Prophetien am Altar. Am Gründonnerstag tragen es bei der Oelweihe, die *intra* Missam stattfindet, die 12 assistirenden und resp. cooperirenden Priester; am Fronleichnamstag als dem Priester- und Opferfest dürfen die Priester auch bei der Procession im Meßgewand (ohne Stola und Manipel) erscheinen.

[2] Im Missale des Flacius Illyrikus (11. Jahrhundert) und anderwärts lautet ein Gebet beim Anlegen der Casula: Indue me, Domine, *sacerdotali justitia*, ut induci merear in tabernacula aeterna.

[3] Diese Erklärung des Caselkreuzes aus symbolischen Rücksichten dürfte eher berechtigt sein, als die von Bock (II. S. 107), welcher es auf's erzbischöfliche Pallium zurückführt. Wie ich aus den zahlreichen Abbildungen im Pontificale Gundekars und namentlich aus vielen Grabsteinen des 15. und 16. Jahrhunderts erschließe, hatten bei uns die Caseln in der Regel vorn kein Kreuz und nur selten eine sogenannte Säule. Das Kreuz auf dem Rücken anzubringen, scheint uralte deutsche Sitte zu sein, die der Idee vom jugum Domini offenbar am besten entspricht; hat man nur ein Kreuz (rückwärts oder vorn), so muß es geradlinigen Querbalken haben, darf nicht Gabelkreuz sein.

dem es heißt: erat tunica *inconsutilis*, desuper contexta per totum (Joan. 19, 23).

Schon aus dem Grunde, weil die liturgischen Namen planeta und casula auf das im Laufe der Zeit immer mehr und besonders arg in der Rococoperiode zugestutzte Meßgewand nicht mehr passen[1], sollten Bischöfe und Synoden (vgl. S. 859) darauf bringen, daß an Stelle der kurzen, bretterſteifen, baßgeigenförmigen Caseln mit ihren Uniformsborden wieder Meßgewänder eingeführt werden, welche den Namen eines Gewandes in Wahrheit verdienen, weil sie weicher gehalten sind, dem Körper sich anschmiegen und die übrigen Paramente möglichst bedecken, so daß die uralte, in den oben erwähnten liturgischen Gebeten noch jetzt festgehaltene symbolische Deutung auch in der Form des Meßgewandes wenigstens bis zu einem gewissen Grade wieder ihre Berechtigung erhielte. Da eine Rückkehr zur mantel- oder glockenförmigen Casel aus verschiedenen, besonders aus Utilitäts- und Bequemlichkeitsrücksichten weder wünschenswerth noch erzielbar ist, so wird man nur die Wahl haben zwischen der Caselform, welche zur Zeit des hl. Karl Borromä sehr weit verbreitet war und von ihm mit Zustimmung des apostolischen Stuhles für die Kirchenprovinz Mailand vorgeschrieben wurde, und zwischen der römischen Form, wie Gavantus (in append. ad rubric. Missal.) sie beschrieben hat und wie sie in der Hauptsache noch jetzt in Rom gebräuchlich ist. Nach Karl Borromä soll die Casel weich gehalten und oben so breit sein, daß sie, auf den Schultern liegend, auch noch die Arme bis gegen den Ellbogen hin bedeckt, also mindestens 1,10—1,20 m; der Länge nach soll sie, nach unten allmählich oval sich zuschweifend, fast bis an die Knöchel reichen, auf der vorderen und Rückseite soll vom Halssaum bis unten ein aufgenähter oder doch (durch Stickerei, zarte Borten) abgegrenzter, 12—15 cm breiter Streifen laufen, mit dem der ebenso breite Querstreifen nach oben hin ein Kreuz (geradliniges oder Gabelkreuz) bildet[2]. Während die Borromäuscasel vorn und rückwärts ein Kreuz hat, ist es für die römische Caselform charakteristisch, daß sie ein Kreuz (und zwar mit geradlinigem, ganz bis an den Saum reichendem Querbalken) nur vorn, rückwärts dagegen eine sogenannte Säule (als Erinnerung an die Geißelungssäule) hat, welche dem Längenbalken des Kreuzes auf dem Vordertheil entspricht. Die römische Casel ist weniger weit, als die Borromäuscasel, hängt aber doch

[1] Dolemus, impraesentiarum casulas esse adeo decisas contra debitam majestatem et in aliam prope speciem deformatas, ut si cum prisca et propria hujus indumenti forma componantur, *vix suum tueantur nomen* (Concil. Prag. 1860; Coll. Lac. V. 538).

[2] Diese Caselform ist es, welche man in neuester Zeit als die gothische bezeichnet hat; sie war allerdings in der Zeit der Gothik, aber auch noch lange in der Renaissance in Gebrauch, hat aber mit dem gothischen Stile als solchem nichts zu schaffen. Manipel und Stola für solche Meßgewänder sollen schmal, aber von beträchtlicher Länge sein und dürfen sich nach unten hin nur unbedeutend verbreitern, wie aus der früher angeführten Stelle des Prager Concils erhellt (oben S. 876, Anm. 1), welches bezüglich der neu anzuschaffenden Caseln vorschreibt: *longe* pateant ad minimum ulnas duas (ca. 1,30 m) et ab utroque latere infra humeros aliquatenus dependeant; fasciam porro habeant decentis latitudinis assutam ab *anteriori et posteriori parte* usque ad extremum dependentem, cui altera fascia transversalis *crucis* quandam speciem exprimant (Coll. Lac. V. 538); also Borromäuscasel.

noch etwas über die Schultern herab [1] und ist beträchtlich lang, wie die Bilder im Catalanischen Commentar zum Ceremoniale ersehen lassen.

a. Was bei uns Meßgewand heißt, bezeichnen die Griechen nachweislich seit dem achten Jahrhundert und bis zur Stunde als **Phelonium** (φελώνιον = φαινόλιον, II Tim. 4, 13 φελόνης — paenula), ein Gewand, das bei ihnen die Form eines ärmellosen Mantels bewahrt hat, der aber vorn aufgestülpt ist. Mantelförmige Gewänder ohne Aermel standen in den ersten Jahrhunderten n. Chr. bei den Römern unter den Namen paenula, planeta und casula in profanem Gebrauch; wann und wo ein ähnliches Gewand im Abendlande Aufnahme unter die liturgischen Kleider gefunden habe, wissen wir nicht genau; zum ersten Male wird *planeta* als liturgisches Kleid der Priester vom vierten Concil in Toledo (633) erwähnt (c. 27. 28), darnach in den älteren römischen Ordines (I. 5; VIII. 1). Bei den liturgischen Schriftstellern des früheren Mittelalters (Rabanus Maurus, Amalarius, Pseudoalcuin) und im sechsten römischen Ordo (n. 1) begegnen wir sodann der Bezeichnung des in Rede stehenden Gewandes als *casula*, welche allmählich neben planeta in vorherrschenden Gebrauch kam.

b. In der Erklärung dieser beiden Namen herrscht bei den mittelalterlichen Liturgikern volle Einstimmigkeit; sie leiten dieselben von der Hütten- oder Glockenform des alten Meßgewandes ab. So sagt **Rabanus Maurus**: *Casula* per diminutionem a *casa*, eo quod totum hominem tegit, quasi minor casa (de instit. cler. I. 21). Erinnert man sich, daß noch zur sogenannten Bernhardscasel (aus dem 11. Jahrhundert, in Brauweiler befindlich) 13 rheinische Ellen Stoff verwendet wurden und daß im früheren Mittelalter die betreffenden Stoffe noch durchaus weich waren, dann ergibt sich von selbst, daß ein glocken- oder mantelförmiges Gewand von solchem Umfange namentlich am untern Saume reiche Falten werfen mußte, die nach rechts und links hin- und herschweiften, was zu der Bezeichnung planeta Anlaß gab. Damit der Priester die Hände erheben und ungehemmt functioniren konnte, mußte ihm das wallende Gewand auf die Arme gelegt werden, was aus symbolischen Gründen nach bestimmten Regeln geschah (*Durand* III. c. 7. n. 4). In der Gemma animae lesen wir: haec vestis (i. e. casula) etiam *planeta* — quod *error* sonat — vocatur, eo quod *errabundus limbus* ejus utrimque in brachia sublevatur (c. 207).

c. Einstimmig bezeichnen die Mittelalterlichen das Meßgewand als letztes der priesterlichen Gewänder, das über alle anderen gelegt wird, weßhalb es, wie schon oben erwähnt, Sinnbild der *charitas* ist. Sehr schön äußert sich hierüber schon **Rabanus Maurus** a. a. O. also: Casula (vel planeta) supremum omnium indumentorum est et caetera omnia interius per suum munimen tegit et servat. Hanc ergo vestem possumus intelligere charitatem, quae cunctis virtutibus supereminet, et earum decorem suo tutamine protegit et illustrat. Nec enim ullus jam erit virtutum splendor, si non eas charitatis irradiaverit fulgor, quod ostendit apostolus dicens: si linguis hominum ... Durch das Hinaufheben der Casel auf die Arme des Priesters ergaben sich ein Vorder- und Hintertheil, die sich in Faltenwurf nach unten bald mehr, bald weniger zuspitzten; in diesem Vorder- und Hintertheil erblickte man ein Sinnbild der zwei Grundgebote der einen charitas, nämlich der Gottes- und Nächstenliebe. **Berthold von Regensburg**, welcher die Symbolik der priesterlichen Gewänder dem Volke erklärte, sagt vom Meßgewand: „der Meßsachel ist gar michel (groß — μέγας), unt (unten) allumbe ganz (nicht ausgeschnitten) und geschaffen als eine glocke und als der himmel (gewölbähnlich); und so ihn der prister uf die arme

[1] Vgl. dazu die Vorschrift im Caerem. episc. I. c. 8. n. 19.

leget, so ist er geschaffen als ein schilt (einem Schilde ähnlich) vorn und hinten, und bezeichnet die grozen minne, die got zu dem menschen hât."

d. Wo und solange die Glockencaseln, deren mehrere auf uns gekommen sind, aus weichen Stoffen verfertigt waren, machte das Hinaufheben derselben auf die Arme und das (oft durch einen Schnürzug erleichterte) Tragen auf denselben während der Opferfeier keine besondere Schwierigkeit. Allein seitdem man schwerere Stoffe mit reichen Stickereien[1] zu den Meßgewändern verwendete, ergab sich mit Nothwendigkeit das Bedürfniß, dieselben rechts und links so weit auszuschneiden, daß sie nicht mehr auf die Arme gelegt zu werden brauchten; vorn und rückwärts ließ man ihnen die schildartige Gestalt, die sich vordem durch das Hinaufheben auf die Arme ergeben hatte. Uebrigens war noch gegen Ende des 13. Jahrhunderts die Glockencasel fast allgemein im Gebrauch, und der nur sehr allmählich sich vollziehende Ausschneidungsprozeß[2] hat verschiedene Phasen durchgemacht. Anfänglich reichte die ausgeschnittene Casel an den Armen noch bis an die Ellbogen, ja unter dieselben, das ziemlich spitz auslaufende Vorder- und Hintertheil bis an die Knöchel herab; allmählich schnitt man an den Armen noch mehr aus, verkürzte das Vorder- und Hintertheil und gab ihm statt der spitzen eine mehr geschweifte und resp. abgerundete Form; allein noch durch das ganze 16. und bis tief in's 17. Jahrhundert herein war die Casel auch in Deutschland noch ein würdiges, beträchtlich langes[3] und faltenreiches Gewand; erst seit dem 18. Jahrhundert gelangte (von Frankreich aus) die bei uns jetzt noch vorherrschende unschöne Form zu allgemeinem Gebrauch.

e. Im früheren Mittelalter trugen außer dem Priester auch noch andere Kleriker, selbst Akolythen, die Casel, wie aus den römischen Ordines (I. 5; VIII. 1) und aus Amalarius zu ersehen ist, welcher schreibt: casula est generale indumentum sacrorum ducum ... pertinet generaliter ad omnes clericos (de eccl. off. II. 19). Uebrigens wird die Casel nach Verschiedenheit des hierarchischen Ranges der Kleriker von verschiedener Form gewesen sein, wie noch jetzt bei den Griechen zwar auch die Lectoren das Phelonium tragen, das aber anders gestaltet (namentlich kürzer) ist, als das der Priester. Die Subdiakonen und Diakonen trugen nachweislich schon im 13. Jahrhundert an Buß- und Fasttagen („in diebus jejuniorum") bei der Opferfeier statt der Tunicelle und Dalmatik eine *casula plicata*. Während die (Glocken-) Casel des Priesters beim heiligen Dienste nur auf dessen Arme gelegt wurde und zwischen denselben hinabwallte, war die Casel der genannten ministri oberhalb der Arme vor der Brust ganz zusammengelegt und befestigt, wohl hauptsächlich, um dadurch die Leviten vom Priester augenfällig zu unterscheiden. Vor der Lesung der Epistel, welche die specifische, im Ordo begründete Function des Subdiakons ist, legte dieser, wie noch jetzt, seine Casula ab, um sie dann gleich nach vollendeter Lesung wieder anzulegen. Vor seiner specifischen Function, der feierlichen Lesung des Evangeliums, legte auch der Diakon, wie er noch jetzt thut, die casula plicata ab, aber nicht um sie ganz wegzulegen, sondern nur um sie zusammenzulegen oder zusammenzurollen, und sofort sie in dieser Form über der Stola auf die linke Schulter zu legen und unter

[1] Solche brachte man am Saume und besonders an den seit dem 11. Jahrhundert nach und nach üblich gewordenen Kreuzen an; die Nadelmalereien auf denselben bezogen sich gleich den Bildwerken am Altar auf das im Opfer geheimnißvoll sich vollziehende Erlösungswerk. Des Näheren gibt über die Geschichte der reichen ornamentalen Ausstattung der Meßgewänder im Mittelalter Aufschluß Bock Bd. II. S. 101 ff.

[2] Ausführlicher mit Anführung von Belegen habe ich denselben beschrieben im Augsb. Pastoralbl. Jahrg. 1860, S. 122 ff.

[3] Darum enthalten Meßbuch (Rit. celebr. VIII. 6) und Caeremoniale episcoporum (I. c. 9. n 5; II. c. 8. n. 69) noch die Vorschrift, daß der Diakon bei der Elevation von Hostie und Kelch den hinteren Theil des Meßgewandes etwas in die Höhe hebe.

dem rechten Arme zusammenzubinden; Durand (II. c. 9) sagt hierüber: Diaconus evangelium lecturus casulam exuit et eam decenter plicatam super sinistrum humerum imponit et sub brachio dextro ligat, ita quod ab humero sinistro ad latus dextrum ad modum stolae descendat; sicque circumcinctus eam tenet, donec dicatur illa ultima oratio post communionem, tunc enim illam induit sicut prius. Als Grund, warum die casula plicata gerade an Fast- und Bußtagen getragen wurde, führt Durand an, weil die Casel als Sinnbild der opferfreudigen charitas dem Subdiakon und Diakon eindringlich sagen sollte, an solchen Tagen müßten auch die ministri den Priestern gleichzukommen suchen an Werken der Buße und Entsagung, welche aber nicht im Geiste alttestamentlicher Furcht, sondern im Geiste der durch die Casula gesinnbildeten christlichen Liebe zu verrichten seien (Röm. 8, 15—17). Weil (nach der mystischen Meßerklärung) die Epistel, resp. Lection der Predigt des Täufers, also dem alttestamentlichen Standpunkt entspreche, darum lege der Subdiakon bei deren Lesung die Casula ganz ab, um anzudeuten, im alten Testamente sei die durch sie gesinnbildete *charitas* noch nicht vorhanden gewesen, sondern habe noch der spiritus *timoris* geherrscht; der Diakon dagegen behalte beim Evangelium, welches die Botschaft von der Gnade und Liebe in Christo ist, die Casula bei, nur rolle er sie zusammen, um ungehemmt seines Dienstes bei der Lesung und darnach am Altare (wo er bis nach der Communion als minister sacerdotis viel beschäftigt ist) walten zu können. Diese ungekünstelte Deutung des usus planetae plicatae hat auch jetzt noch ihren Werth; denn noch dermalen tragen an Kathedral-, Stifts- und anderen größeren Kirchen die ministri sacri an Buß- und resp. Fasttagen[1] bei der Opferfeier vorschriftsgemäß die casula plicata und zwar nach dem gleichen Ritus, wie ihn Durand beschreibt. Als das römische Missale und das Ceremoniale redigirt wurden, waren die Caseln noch weich und konnte daher die casula diaconi vor dem Evangelium noch zusammengerollt, ihm auf die linke Schulter gelegt und unter dem rechten Arme zusammengebunden werden, was im Missale (Rubr. gener. XIX. n. 6) und im Ceremoniale (I. c. 13. n. 9) noch als das Regelmäßige erscheint; doch wird im Missale beigesetzt: aut ponitur super humerum diaconi aliud genus *stolae latioris* in modum planetae plicatae. Diese stola latior, welche in Folge des Ausschneidens und Steifens der Casula eingeführt wurde und welche gegenwärtig überall statt der zusammengerollten Casel in Gebrauch steht, ist hienach nur ein Surrogat einer casula plicata oder vielmehr einer casula convoluta, weßhalb die Ritus-congregation consequent erklärt hat, diese stola latior solle nicht gleich der eigentlichen Stola drei Kreuze haben (25. Sept. 1852); füglich ist sie gleich dem Meßgewand entweder ohne Kreuz oder hat sie höchstens oben ein solches.

10. Dalmatik und Tunicella sind Opfergewänder der Leviten[2], werden aber schon seit Alters in der feierlichen Messe auch vom Papst (Ordo

[1] An den Sonntagen und Ferien des Adventes als der Zeit büßender Vorbereitung auf Weihnachten, an allen Sonntagen und Ferien der Quadragesima und an den Quatemperferien (except. Pentecost.) bei der Opferfeier; außerdem bei einigen anderen Functionen, die in Bußzeiten fallen oder ursprünglich Bußcharakter hatten, wie z. B. die Lichterprocession an Lichtmeß. Am dritten Sonntag im Advent und am vierten in der Quadragesima, die einen freudigen Charakter haben, tragen die Leviten die indumenta *laetitiae*, nämlich Tunicelle und Dalmatik.

[2] Außer der feierlichen Messe tragen die Leviten die in Rede stehenden Gewänder auch bei feierlichen Benedictionen und Processionen, wenn sie bei denselben als unmittelbare ministri des Officiators betheiligt sind (Missale rubr. general. XIX. 5); der Bischof bedient sich dieser Gewänder nur bei der Opferfeier und resp. bei den ihr eingegliederten Weihen und Segnungen.

I. 6; V. 1; IX. 4) und von den Bischöfen (*Amalar.* de off. II. 22) getragen. Als Grund, warum auch die Bischöfe sich dieser zwei Gewänder bedienen, gibt Durand an: ut ostendant, *se perfecte omnes habere ordines,* tanquam qui eos aliis conferunt. Ursprünglich und bis tief in's Mittelalter herab waren die beiden Gewänder rücksichtlich ihrer Form augenfällig voneinander unterschieden. Die Dalmatik war ein weites Gewand mit langen, weiten Aermeln, während die tunica oder tunicella, welche auch in Rücksicht auf Reichthum der ornamentalen Ausstattung hinter der Dalmatik bedeutend zurückstand, ein verhältnißmäßig enges (tunica *stricta*), aus zartem Gewebe (daher auch *subtile* genannt) verfertigtes Gewand war, das an den Körper sich anschmiegte und enge, kürzere Aermel hatte. Dalmatik und Tunicelle waren ursprünglich ganz geschlossen; seit dem 13. Jahrhundert sodann (cf. *Durand* III. 11. n. 7) begegnet man auf der rechten und linken Seite von unten her einem anfänglich kurzen Einschnitt, der aber im Laufe der Zeit immer mehr und zuletzt (im 17. Jahrhundert) bis unter die Arme und auf die Aermel selbst ausgedehnt wurde, welche am längsten die geschlossene Form bewahrt hatten. Als (1600) das Caeremoniale episcoporum erschien, hatten Dalmatik und Tunicelle im Wesentlichen schon ganz die gleiche Gestalt (lib. I. c. 10. n. 1), doch unterschied sich die Tunicelle des Subdiakons von der Dalmatik des Diakons noch dadurch, daß sie engere und längere Aermel hatte. Dermalen ist aller Unterschied zwischen Dalmatik und Tunicelle der Leviten verschwunden, was man aus sachlichen (großer Unterschied zwischen Diakonat und Subdiakonat) und historischen Gründen nur beklagen kann. Solcher Confusion gegenüber hat das Prager Provinzialconcil (1860) verordnet: Dalmatica diaconi ejusdem cum casula longitudinis sit (soll also jedenfalls beträchtlich über die Kniee hinabreichen), manicisquo *ad manum usque protensis* et paulo amplioribus differat a tunica subdiaconi, veste videlicet simili quidem, ast *paulo breviori*, cujus manicae proinde breviores quoque et strictiores esse debent (Coll. Lac. V. 539). Diese Vorschrift stimmt freilich mit der des Ceremoniale nicht ganz zusammen, wohl aber mit der des hl. Karl Borromä, und wahrt doch noch den Unterschied beider Gewänder. Waren im Mittelalter die bischöfliche Dalmatik und Tunicella ungleich reicher ausgestattet gewesen, als die der Leviten, so besteht gegenwärtig, wohl um dem Bischof die Last der liturgischen Gewänder zu erleichtern, der löbliche Usus, die bischöfliche Dalmatik und Tunika aus ganz leichtem Seidenstoff (in der Tagesfarbe) zu verfertigen und sie nur an den Säumen mit zarten Ornamenten (z. B. Goldfransen) zu versehen; die bischöfliche Dalmatik muß, da sie über die Tunika angelegt wird, etwas weitere und längere Aermel haben als diese (Carol. Borrom.).

Bei Uebergabe der Dalmatik an den Diakon spricht der Bischof: Induat te Dominus indumento *salutis* et vestimento *laetitiae* et dalmatica *justitiae* circumdet te semper; und nach Vorschrift des Missale haben die Bischöfe (und wohl auch die Diakonen) beim Anlegen der Dalmatik ganz die gleichen Worte zu sprechen, nur daß sie denselben durch Setzung von me statt te die Form eines Gebetes geben. Im Pontificale Gundekars (1072) steht obige Formel noch nicht, wohl aber (größerentheils) im unächten Theil des Gregorianums und in Pontificalien des 12. Jahrhunderts. Als „indumen-

tum *salutis* et *justitiae*" bezeichnete man die Dalmatik wohl deßhalb, weil sie ursprünglich durchweg weiß und mit zwei rothen oder purpurfarbigen Parallelstreifen geziert war, die an das vergossene Blut Jesu erinnerten, aus welchem unser Heil und unsere Gerechtigkeit stammt (Offbg. 7, 14), sowie auch jene ewig dauernde Freude, welche am Throne des Lammes Alle genießen, die ihre Gewänder in dessen Blut weiß gewaschen haben (Offbg. 7, 15—17). Sehr natürlich, daß man dieses Parament an Bußtagen nicht trug, sondern nur an Tagen und in Zeiten festlicher Freuden, woher es kommt, daß man es nachmals auch kurzweg als indumentum laetitiae bezeichnete. Bei Durand (III. c. 11. n. 9) erscheint bereits auch die Tunicelle als indumentum laetitiae und zwar aus dem Grunde, weil auch sie gleich der Dalmatik zur Zeit des büßenden Ernstes schon damals nicht getragen wurde; bei der Subdiakonatsweihe übergibt der Bischof die Tunicelle mit den Worten: Tunica *jucunditatis* et indumento *laetitiae* induat te Dominus. Als tunica *stricta*, als eng an dem Leibe anliegend galt die Tunicelle in ihrer ursprünglichen Gestalt als Sinnbild des Panzers der Gerechtigkeit, der *lorica* fortitudinis, wie aus dem Missale des Flacius Illyrikus (11. Jahrhundert) und besonders aus der Gemma animae (c. 229) zu ersehen ist.

Kürze halber fügen wir dem Vorstehenden nur noch wenige Notizen bei. Gewiß ist, daß es bei den Römern im dritten christlichen Jahrhundert ein langes, weitärmliges Profankleid aus weißer Wolle gab, welches den Namen *dalmatica* (vestis) führte, weil es aus Dalmatien zu den Römern gekommen war. Als liturgisches Kleid[1] wurde die Dalmatik von Papst Sylvester (314—335) eingeführt und zwar zunächst nur als Ehrenkleid für die römischen Diakonen, das aber vi privilegii (z. B. noch von Gregor I.) auch Bischöfen auswärtiger Kirchen und ihren Diakonen zu tragen gestattet wurde. Auf dem Wege der Gewohnheit scheint es dahin gekommen zu sein, daß jedenfalls schon im neunten Jahrhundert durch das ganze Abendland hin Bischöfe und Diakonen die Dalmatik trugen. In den römischen Ordines (I. 6; V. 1) heißt sie dalmatica major im Unterschied von der dalmatica minor, der nachmals sogenannten Tunicelle. Rabanus Maurus (de inst. cleric. I. 20) beschreibt uns die Dalmatik also: Est vestis *in modum crucis* facta (durch die langen, weiten Aermel ergab sich die Kreuzesform), et passionis Domini indicium est. Habet quoque et *purpureos tramites* a summo usque ad ima, *ante ac retro* descendentes nec non *per utramque manicam* (am Aermelsaum). Amalarius bezeichnet die Farbe der beiden Parallelstreifen, die vorn und rückwärts auf dem bis in's 13. Jahrhundert regelmäßig weißen Grunde der Dalmatik vom Halse bis zum untern Saume liefen und die auf den älteren Abbildungen im Pontificale Gundekars nirgends fehlen, als color coccineus (Blutfarbe) und bemerkt, daß auch in der Mitte vorn und rückwärts ein solcher Streifen herablaufe, was aber sicherlich nicht überall der Fall war. Am untern Saume der linken Seite, welche Sinnbild des mühevollen Erdenlebens ist, begegnen wir vorn und rückwärts schon im früheren Mittelalter Fransen (15 oder 28), welche bald (wegen der Aehnlichkeit mit Zungen) auf die Worte der mühsamen Predigt des Evangeliums, bald auf die Sorgen des Erdenlebens überhaupt gedeutet werden. Nachmals breiteten sich die Fransen über den ganzen untern Saum aus, sofern man es nicht vorzog, denselben, wie auch

[1] Als solches wird es, sowie auch die Tunicelle, wenngleich nicht de praecepto, so doch de convenientia benedicirt (S. 860).

den Aermelenden eine Bordure (praetexta) zu geben; auch an den Einschnitten der Seiten brachte man Fransen oder Borduren an. Die rothen Parallelstreifen wurden später durch breitere Stickereien ersetzt und zwischen diesen behufs ihrer Verbindung miteinander auf Brust und Rücken ein ziemlich breiter, reich ornamentirter Querstreifen eingesetzt, den der hl. Karl Borromä noch vorschreibt. Wenigstens die uralten zwei Längenstreifen (gestickt oder in Borden) vorn und rückwärts sollten an der Dalmatik nicht fehlen, deßgleichen an der Tunicella, auf die sie erst sehr spät übergingen. Daß die Bischöfe schon im früheren Mittelalter unter der Dalmatik noch eine tunica, das subtile nämlich oder die seit dem 13. Jahrhundert zum Oeftern sogenannte tunicella trugen, ist gewiß; unsicher aber, wann dieselbe auch Gewand der Subdiakonen geworden ist, was gegen Ende des 11. Jahrhunderts geschehen sein dürfte. Im Pontificale Gundekars wird die tunica bei der Subdiakonatsweihe noch nicht erwähnt; zur Zeit des Honorius von Autun (Gemma animae c. 229) und Sicards war sie schon allgemein vestis subdiaconorum. — Nach dem Vorbilde des *Meïl*, welches der alttestamentliche Hohepriester trug, war die bischöfliche Tunicella im Mittelalter vielfach hyacinthfarbig oder himmelblau, worauf die Symbolik großes Gewicht legte; auch Glöcklein kamen an deren unterem Saume vor.

11. Wie im früheren Mittelalter die Casula von Klerikern aller Rangstufen getragen wurde, so jetzt noch das Pluviale, in alter Zeit auch casula cucullata, d. i. Casel mit Kapuze, genannt. Das Pluviale ist kein eigentliches Opfergewand; es wurde schon früher (Ordo VI. 2) beim Pontificalamt am Altare nur von zwei assistirenden Priestern und wird dermalen nur noch von dem einen Presbyter assistens getragen (Miss. rubr. gen. XIX. 3). Ursprünglich war das Pluviale unter dem Namen cappa choralis zunächst Chorkleid, wie es noch jetzt als Chorgewand getragen wird, so oft Vesper und Laudes[1] feierlich gehalten werden; und zwar trägt es in diesem Falle der Officiator (auch der Bischof)[2] und die (bei der Pontificalvesper sechs, mindestens vier) ihm assistirenden Canoniker oder Priester, deßgleichen an manchen Orten auch zwei, vier oder mehrere dem Klerus angehörige[3] Chorsänger (Caerem. episc. II. 6. n. 15; vgl. S. 543). Auch bei Processionen bediente sich der Klerus schon frühe zum Schutz gegen Unwetter des Pluviale oder der cappa *pluvialis*, welche von diesem

[1] Nach dem Caeremoniale episcoporum (II. 5) hält selbst der Bischof das officium *matutinum* nicht im Pluviale, sondern in seinem gewöhnlichen Chorkleid; nach einem Decrete der Congregatio rituum vom 16. Juni 1676 aber sollte in *solemnioribus* matutinis das Pluviale (vom Officiator) angewendet werden; der geschichtlichen Entwickelung gemäß waren stets nur Laudes und Vesper besonders ausgezeichnet und wurde bei deren feierlicher Abhaltung Incens, darum auch der Rauchmantel angewendet; das Ceremoniale, mit welchem das Missale (l. c. n. 3) übereinstimmt, ist jedenfalls im historischen Recht.

[2] Der Bischof assistirt bei feierlichen Anlässen dem Hochamt und der Vesper im Pluviale (Caerem. episc. I. c. 15. n. 10).

[3] Sie brauchen nicht etwa in höheren Weihen zu stehen; nur den Laiensängern ist es untersagt, im Chor mit Pluviale zu erscheinen, wohl aber ist ihnen das Tragen der Cotta gestattet (C. R. 22. April. 1871). Auch die in den Chorstühlen befindlichen Canoniker dürfen, wenn sie Dignitäre sind, in feierlicher Vesper und Laudes das Pluviale tragen (Caerem. episc. I. 15. n. 6). Früher hatten sie für diesen Zweck Pluvialien, welche ihnen eigenthümlich zugehörten und mit denen vielfach Luxus getrieben wurde (Bock II. S. 301 ff.).

ihrem Gebrauche den Namen Pluviale erhielt. Gegenwärtig darf sich ihrer bei den Bittprocessionen nur der Officiator bedienen, während bei feierlichen theophorischen Processionen auch die begleitenden Dignitäre sie tragen (Caerem. episc. II. 33. n. 5). Ohne Pluviale im bloßen Chorrock mit Stola und Velum darüber eine theophorische Procession zu halten oder den sacramentalen Segen (cum monstrantia) zu ertheilen, hat die Ritus-congregation wiederholt verboten (*Mühlb.* II. pag. 735). Schon seit dem 11. Jahrhundert trugen die Bischöfe, wie noch jetzt, auch bei feierlichen Benedictionen, z. B. bei Einweihung von Kirchen, dann bei anderen feierlichen Anlässen, z. B. bei der Reconciliatio poenitentium, am Gründonnerstag beim Mandatum, auf Synoden u. dgl., die liturgische cappa oder das Pluviale; auch die Priester nehmen feierliche Benedictionen, die gewöhnlich (aber nicht immer, z. B. Taufwasserweihe) am Altar gehalten werden (Missale l. c. 5), ferner die Absolution an der Tumba, Beerdigungen u. s. w. im Pluviale vor, und erscheint dasselbe in diesen Fällen, wenn auch nicht als Opfergewand, so doch als specifisches Priesterkleid.

Von der Glockencasel unterschied sich das Pluviale, wiewohl es gleich ihr ein mantelförmiges Gewand war, schon anfänglich dadurch, daß es vorn offen war und durch Schließen (fibulae) zusammengehalten werden mußte. An Stelle seiner Kapuze trat seit dem 13. Jahrhundert als Zierstück ein (dreieckiger) gestickter Schild (clypeus), der seit dem 16. Jahrhundert immer größer wurde, rundlichte Form und Quaste erhielt; auch die gestickten Säume (aurifrigia, praetextae — vielfach mit Heiligenbildern) an den beiden vorderen Seiten wurden seit dem 16. Jahrhundert immer breiter; sie und der Schild als bloße Zierstücke, resp. Zierstreifen sollten wieder auf ein bescheideneres Maß zurückgeführt werden, die Quaste füglich verschwinden, das ganze Gewand weich gehalten sein und bei entsprechender Weite bis an die Knöchel reichen. Für den unteren Saum, an welchem man im Mittelalter — das Pluviale als Nachbild des hohepriesterlichen Meïls betrachtend — vielfach Glöcklein anbrachte, empfiehlt das Kölner Provinzialconcil Fransen statt einer Einfassung mit Borden; deßgleichen für den unteren Saum der Dalmatik und Tunicelle. Die Schließen, welche im späteren Mittelalter kostbar ausgestattet wurden, sollen allererst fest und mit gut eingreifenden Hacken versehen sein, daß man nicht befürchten muß, beim Incensiren oder bei anderen Bewegungen das Pluviale zu verlieren. Nach Karl Borromä soll die Schließe aus Silber und vergoldet, in der Mitte mit einem werthvollen Stein oder Bildwerk geziert sein. Muster für Stickereien für das Pluviale finden sich fast in allen Jahrgängen des alten und neuen „Kirchenschmuck"; vgl. z. B. Jahrg. 1857, 1859, 1860, 1861 u. s. w.

Kein eigentlich liturgisches Gewand, aber mit der Chorkappe des Mittelalters verwandt ist die *Cappa magna* der Bischöfe und Canoniker; eine Art verkürzter Chorkappe ist die sogenannte *Almutia*, die gleich den Chorkappen eine Kapuze hat; an Stelle dieser Kapuzen ist das Birret getreten. Eine andere Art von Almuze ist die Mozzetta, statt deren die Bischöfe in gewissen Fällen das sogenannte Mantelett tragen müssen.

a. Laien und besonders die Mönche trugen schon im früheren Mittelalter ein mantelartiges, mit Kapuze versehenes Gewand, welches *cappa* oder *cuculla* (regul.

S. Benedicti 55) hieß, und weil es (z. B. bei Processionen) zum Schutze gegen Regen, als Regenmantel getragen wurde, schon frühe auch unter dem Namen *pallium pluviale* vorkommt (Hefele a. a. O. S. 211). Der verbreitetste Name für das in Rede stehende Gewand war cappa (auch capa), welcher nach Einigen daher kommen soll, weil dieses Gewand den ganzen Menschen umschließt („quia totum capit hominem"), nach Anderen mit *caput* zusammenhinge, weil man mit der am Gewand befindlichen Kapuze auch den Kopf bedecken konnte. Die liturgischen Schriftsteller des Mittelalters (Rabanus Maurus, Amalarius) erwähnen der cappa noch nicht als eines liturgischen Gewandes; die cappae der Mönche und Canoniker waren eben damals noch Alltagskleid derselben und wurden von ihnen wohl im Chor (cappae chorales), aber nicht am Altare und bei anderen gottesdienstlichen Functionen getragen. Als eigentlich liturgisches Gewand erscheint die cappa unzweifelhaft im sechsten römischen Ordo (n. 2), welcher der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts angehören wird; eingehender reden von der cappa als liturgischem Kleid bereits die Schriftsteller des 12. Jahrhunderts; so bezeichnet sie Honorius von Autun (Gemma anim. c. 227) als *propria vestis cantorum* und bemerkt, daß sie vorn offen sei, unten Fransen, oben eine Kapuze habe; Rupert von Deutz (de off. div. II. 24) und Sicard (Mitrale II. 15) geben ihr bereits eine sinnige symbolische Deutung und sagen, „cappas in majoribus tantum festis superinduimus", woraus hervorgeht, daß nicht bloß die Sänger, sondern auch andere liturgische Personen sie getragen haben. Bezüglich der artistischen Ausstattung der liturgischen cappae seit dem 12. Jahrhundert müssen wir des Näheren auf Bock (Bd. II. S. 292 ff.) verweisen; noch sei hier erwähnt, daß Papst Nikolaus III. im Jahre 1280 verordnete, bei Beräucherung des Altares (während des Stundengebets) dürfe der incensirende Priester nicht eine linnene cappa tragen, wie die Uebrigen beim Chorgebet sie werden getragen haben, sondern er müsse mit einem seidenen Pluviale bekleidet sein[1], das im Munde des Volkes noch jetzt Rauchmantel, und weil bei uns gewöhnlich nur die Vesper feierlich (mit Incensation zum Magnificat) gehalten wird, auch Vespermantel heißt. Der Bezeichnung Pluviale für die liturgische cappa begegnen wir schon im zehnten römischen Ordo (n. 3), welcher dem 11. oder 12. Jahrhundert angehört. Zu Durands Zeit wurden die Namen cappa und pluviale noch promiscue gebraucht (III. c. 1. n. 13; „vestis quae pluviale *vel* cappa vocatur"), nachmals wurde die Bezeichnung pluviale für unser Parament die allein gebräuchliche, während der Name cappa auf ein zunächst bischöfliches Gewand überging, das aber kein eigentlich liturgisches, sondern Chor- und Amtskleid ist, und das wir um seines Zusammenhanges mit der alten cappa choralis willen hier kurz besprechen.

b. Die eben erwähnte bischöfliche *cappa* („cappa pontificalis"; Caerem. episc. I. 2. n. 1), deren Gebrauch vielfach auch Canonikern gestattet ist, führt in den Decreten der Rituscongregation auch die Namen cappa choralis, weil im Chor getragen, und cappa *magna*, weil wenigstens die bischöfliche sehr groß ist. Diese ist ein Mantel aus violettem (exceptis Regularibus) Wollen- oder Seidenstoff, lang und weit genug, um den ganzen Körper einzuhüllen, nach rückwärts mit einer Schleppe, cauda genannt, versehen, welche dem Bischof ein Kleriker, der caudatarius, nachzutragen hat (Caerem. episc. I. 15. n. 1); um den Hals, auf Schultern und Brust (bis an die Ellbogen herab) ist dem Mantel zum Schutze gegen Kälte im Chor Pelzwerk aufgenäht, das zur Sommerszeit (Ostern bis Allerheiligen; C. R. 1678) abgetrennt und durch rothen Seidenstoff ersetzt wird

[1] Ueber die schon im früheren Mittelalter übliche Räucherung beim Benedictus und Magnificat und mancherorts auch während der Matutin vgl. S. 689—690.

(Caerem. ep. I. 3. n. 3). Die cappa magna hat auch eine pelzgefütterte Kapuze, mit welcher der Bischof Triduo mortis Christi beim Officium das Haupt nach Vorschrift bedecken muß (Caerem. II. 22). Weil der Bischof seine cappa nur innerhalb seiner Diöcese (und ausnahmsweise in curia romana), nicht auch in einer fremden tragen darf (Caerem. I. 3. n. 6), so ist sie zum signum der bischöflichen Jurisdiction geworden und darum von der seiner Canoniker, sofern diesen der Usus der violetten cappa magna indulgirt ist, nicht nur durch die große cauda augenfällig unterschieden, sondern auch dadurch, daß die Canoniker ihre cappa (deren untern Theil) bei Processionen u. dgl. nicht gleich dem Bischof entfalten dürfen, sondern sie zusammengebunden oder zusammengewickelt auf dem Arme tragen müssen (*Mühlb.* I. pag. 262 sqq.). In der cappa magna, welche (sowie auch Mozzetta und Kapitelkreuz) Canoniker nur in ihrer Kirche, außerhalb derselben aber nur, wenn das Capitel als Corporation auftritt, zu tragen berechtigt sind, darf man wohl predigen, aber nicht Sacramente spenden[1].

c. Die Canoniker, welche den Usus cappae haben, aber dieselbe von Ostern bis Allerheiligen ganz (nicht bloß den ihr aufgenähten Pelz) ablegen, tragen dann über dem Rochett an Stelle der seidenen oder wollenen Cappa im Chor die seidene oder wollene M o z z e t t a, welche eine (bis auf ein Drittel) abgekürzte (mozzo, ital. = abgekürzt) Cappa ist, gleich dieser eine (wenn auch sehr compendiöse) Kapuze hat, im Uebrigen sich als ein vorn mit Knöpfen versehener, breiter, bis an die Ellbogen reichender Schulterkragen präsentirt. Gleich der Cappa bedienen sich auch die Bischöfe der Mozzetta und zwar supra rochettum in der Kirche und außerhalb derselben, aber gleichfalls n u r i n n e r h a l b i h r e r D i ö c e s e; außerhalb derselben tragen sie vorschriftsgemäß das (violette) *Mantelletum*, d. i. ein mantelförmiges, bis über die Kniee reichendes, mit Armlöchern (nicht mit Aermeln) versehenes Kleid, „vestis brevior aperta, ita ut per scissuras brachia extrahi possint (Caerem. episc.), welches der Bischof auch beim Empfang eines Kardinallegaten und im Verkehr mit ihm statt der Mozzetta tragen muß, weil diese gleich der Cappa als Insigne der bischöflichen Jurisdiction gilt, welche dem Höheren gegenüber in Hintergrund tritt.

d. Eine abgekürzte cappa choralis ist auch das *Almucium* vel almutia (aumuce — zenfarda), früher von den zum Chorgebet Verpflichteten ohne specielle Erlaubniß Roms, später nur mehr auf Grund speciellen Indultes und als Insigne getragen. Diesem Gewande, dessen Benennung sich nicht mit Bestimmtheit erklären läßt, begegnen wir bei Canonikern schon auf Abbildungen[2] aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts und dann fort und fort bis hinab in die neuere Zeit. Es ist ein ganz aus Pelz bestehendes oder doch mit Pelz gefüttertes Schulterkleid, das bis an den Ellbogen reicht und mit pelzgefütterter oder ganz aus Pelz bestehender Kapuze versehen ist; am unteren Saume sind gewöhnlich bald größere, bald kleinere Trodbeln angebracht. Was im profanen Gebrauch die Gugel (von cucullа,

---

[1] Bis zur Stunde besteht da und dort der schon oft abgestellte Mißbrauch, daß Canoniker nicht bloß, wie es sich gehört, über Cappa und Mozzetta als den vestes *chorales*, sondern auch über l i t u r g i s c h e n Gewändern, über Tunicelle, Dalmatik, Pluviale und Meßgewand, das Kapitelkreuz tragen; die Congregatio rituum hat diesen handgreiflichen Mißbrauch durch Decret vom 22. Mai 1862 neuerdings abgestellt.

[2] Auf jenen prachtvollen Pergamentbildern im Pontificale Gundekars, welche aus dem Anfang des 14. bis herab in den Anfang des 16. Jahrhunderts stammen, sind zahlreiche Canoniker mit Almuzen abgebildet, deren Kapuze bald humeralähnlich (almutia von amictus?) auf dem Kopfe liegt, bald auf den Nacken hinabgelassen ist. Die meisten sind vorn geschlossen und haben nur einen Kopfschlitz, einzelne aber sind, wie das in späterer Zeit Regel war, vorn ganz offen; vgl. auch die Abbildungen bei B o c k Bd. II. Tafel 46. 49. 50.

Schulterkragen mit Kapuze) gewesen, das war und ist für das Chorgebet die Almuze; gemäß wiederholter Erklärungen der Rituscongregation darf sie nur über Rochett oder Superpelliceum, nicht auch über anderen Paramenten, z. B. Meßgewand, Pluviale u. s. w., getragen werden.

e. Wo man kein Chorkleid mit Kapuze hatte, wird sich schon im früheren Mittelalter für die Kleriker das Bedürfniß ergeben haben, zum Schutze gegen Kälte beim Chorgebet und sonst eine gesonderte Kopfbedeckung zu haben, wie denn auch in der Gemma animae (12. Jahrhundert) schon von einem *pileus* (πῖλος = Filz; pileus zunächst eine runde Filzkappe) der liturgischen Sänger die Rede ist (c. 228). Wie aus Abbildungen (z. B. im Pontificale Gundekars) und namentlich auf alten Grabsteinen zu ersehen ist, war dieser pileus noch im 15. Jahrhundert eine niedere, weiche Rundkappe, an der Stirn anliegend, nach rückwärts öfters mit Stülpansatz zum Schutze für Ohren und Nacken, oben mit Flöckchen oder Knöpfchen behufs bequemeren Abnehmens versehen. Gegen Ende des 15. und im Laufe des 16. Jahrhunderts wurden diese (schwarzen, violetten, rothen, aus Tuch, Sammt u. dgl. verfertigten) Kappen immer höher und in Folge dessen das Auf- und Absetzen derselben unbequemer; um dieß zu erleichtern, gestaltete man die vier Zusammensetzungsnähte zu faßbaren, aber anfänglich noch unbedeutenden gesteiften Erhöhungen (Bock II. Tafel 49), aus welchen sich im Laufe des 16. und 17. Jahrhunderts die vier *cornua* in jener Form entwickelten, wie man sie noch an den Doctorenbirreten unserer Hochschulen sehen kann, wo die vier Ecken, an welchen man das Birret faßt, in kräftiger Ausbauchung hornähnlich vorspringen und oben in der Mitte ein Knopf sich befindet. Die drei oder vier aus überzogenem Pappendeckel gemachten Erhöhungen, wie sie in der Zopfzeit an den klerikalen Birreten aufkamen und noch im Gebrauch sind, verdienen den Namen cornua eigentlich nicht und sind jedenfalls wenig geeignet, zu sinnbilden, wie sie es sollten, daß der Priester das cornu salutis, daß er Rettungshorn sei für das Volk (Luk. 1, 69); statt des Knopfes haben die Birrete jetzt eine Quaste.

Schon im 13. Jahrhundert (cf. *Du Cange* s. v. Birretum) gebrauchte man statt des gemeinüblichen Namens pileus auch die Bezeichnung *birretum*, die sich offenbar von *birrus* ableitet, weßhalb man birretum, nicht biretum zu schreiben hat. Der birrus (von πυῤῥός = feuerroth, röthlich) aber war bei den Alten ein (röthlicher) Mantel aus grobem Zeug mit Kapuze zum Schutze gegen Regen und Kälte, deßgleichen im Mittelalter ein kürzerer, von Laien und Klerikern getragener Mantel oder doch ein Mantelkragen mit Kapuze. Als man nun die Kapuze vom birrus trennte und sie gesondert und zwar in Form einer Kappe (= pileus) trug, da lag es nahe, sie als den Ableger vom birrus in Diminutivform als birretum zu bezeichnen[1]; birretum und pileus waren also ursprünglich identisch. Erst später ist für den gesteiften und gehörnten pileus die Bezeichnung birretum in ausschließlichen Gebrauch gekommen, pileus aber als Name für die weiche und niedere Kopfbedeckung der Kleriker verblieben. Die Erinnerung daran, daß ursprünglich auch das Birret eine weiche Kopfbedeckung und mit dem Pileus identisch war, hat sich darin erhalten, daß man bis zur Stunde jenes kleine, weiche Käppchen, das nur den Scheitel, nicht den ganzen Kopf bedeckt, also nur ein Diminutiv vom pileus ist, nicht bloß als pileolus, sondern auch als *birretino* bezeichnet. Im Caeremoniale episcoporum (I. 8. n. 3) wird dieses Scheitelkäppchen der Bischöfe, das sie auch unter der Mitra tragen, sogar noch

[1] Daß zu Ende des 13. Jahrhunderts die Investitur in Kirchenämter schon durch Uebergabe des birretum geschah, ist gewiß (cf. *Du Cange* l. c.); im Eichstätter Pontificalbuch ist Bischof Albert I., welcher als Diakon im Jahre 1344 Bischof wurde, mit einem ganz niedern, weichen Birret abgebildet.

als birretum bezeichnet. Wann die Liturgen sich des Birretes, des Pileus und Pileolus zu bedienen haben, resp. bedienen dürfen, sowie die inneren Gründe für die betreffenden kirchlichen Vorschriften haben wir bereits oben S. 624—629 eingehend erörtert (vgl. auch Linzer Quartalschrift Jahrg. 1885, S. 591 ff.). Schließlich sei noch bemerkt, daß unseres Erachtens durch das Decret vom 7. December 1844 nur verboten ist, daß sich die Doctoren bei liturgischen Functionen ihres Doctorenbirretes bedienen, das ja, wie schon oben erwähnt, noch cornua in alter Form hat und dadurch augenfällig von den liturgischen Birreten mit ihren pappendeckelsteifen apices sich unterscheidet, mögen dieser apices nun drei (wie in Italien) oder vier sein, wie bei uns in Deutschland. Die Kirche will nur, daß sich das liturgische Birret von dem der Doctoren unterscheide; und da bei uns in Deutschland das liturgische Birret mit seinen vier apices von dem viergehörnten Doctorenbarret wahrlich noch genugsam unterschieden ist, so dürfte bei uns an der bestehenden allgemeinen Gewohnheit festzuhalten und es dem Einzelnen nicht gestattet sein, mit derselben zu brechen und sich eines Birretes mit bloß drei apices zu bedienen.

14. Wiewohl die Verwerfung von Opfer und mittlerischem Priesterthum auch die sofortige Verwerfung der bisherigen liturgischen Kleidung und die Einführung der Laientracht für die Pastoren gefordert hätte, ließ Luther gleichwohl die herkömmliche liturgische Kleidung, welche er als Adiaphoron erklärte, fortbestehen; doch wurde sie allmählich durch die einzelnen Kirchenordnungen abgeschafft, selbst das Chorhemd, welches am längsten Duldung gefunden. Dermalen bedienen sich die Pastoren — meistens auf Grund staatlicher Vorschrift — bei allen ihren gottesdienstlichen Functionen des von ihnen so genannten Chorrockes aus schwarzem Tuche, mit weiten Aermeln, dazu weißer Kragen, weißer Bäffchen (Moysistäfelchen) und eines schwarzen Barrets. Irvingianer und Ritualisten haben im Zusammenhang mit ihrer Vertiefung des Opferbegriffes auch wieder verschiedene Gewänder der katholischen Kirche recipirt.

§ 71.

Die specifisch bischöflichen Paramente.

1. Wie oben (S. 863 f.) gezeigt wurde, hatte der alttestamentliche Hohepriester außer den mit den Priestern ihm gemeinsamen vier liturgischen Gewandstücken noch vier weitere, die ihm eigenthümlich waren und ihn als den hohen Priester charakterisirten. Da nun das alttestamentliche Priester- und Hohepriesterthum Typus des neutestamentlichen war, so erscheint es gewiß als sehr natürlich, daß man auch dem neutestamentlichen Hohenpriester, d. i. dem Bischof, außer den liturgischen Paramenten, die er mit den Priestern gemein hat, auch noch solche beilegte, die ihm als dem Hohenpriester seiner Diöcese eigenthümlich sind und ihn als den speciellen Repräsentanten des in Pracht gekleideten himmlischen Hohenpriesters (Offbg. 1, 13) erscheinen lassen. Es geschah dieß sehr allmählich und nicht überall in gleicher Weise. Im Nachfolgenden nun soll in gedrängter Kürze auch von diesen specifisch bischöflichen Paramenten noch die Rede sein und zwar in der Reihenfolge, in welcher der Bischof vor dem Pontificalamt sie an sich nimmt.

2. Nur bei der Opferfeier, bei keiner anderen Pontificalfunction, hat der Bischof vorschriftsgemäß (Caerem. episc. I. 10. n. 2; II. 8. n. 7) und nach-

weislich schon seit dem früheren Mittelalter eine **liturgische** Fußbekleidung, nämlich **Pontificalstrümpfe** (caligae) und **Pontificalschuhe** (calcei — sandalia), beide in der liturgischen Tagesfarbe. Diese für das Auge wohlthuende Fußbekleidung charakterisirt den Bischof als lieblichen Friedensboten, von dem geschrieben steht: „wie schön sind die Füße derer, welche die frohe Botschaft bringen (LXX: εὐαγγελιζόμενοι) und das Heil verkünden" (Isai. 52, 7; Röm. 10, 15); sie erinnert ferner den Bischof, welcher für seine Diöcese der Prediger des Evangeliums κατ' ἐξοχήν ist, an seine Pflicht, allzeit bereit zu sein, das Evangelium zu verkünden, als calceatus pedes in praeparatione evangelii pacis. Um die Gnade solcher Bereitwilligkeit und um göttlichen Schutz für sich als praeco evangelii fleht der Bischof beim Anlegen der liturgischen Fußbekleidung in dem vorgeschriebenen Gebete, dessen erster Theil auf die Schuhe (ursprünglich Sandalien; Mark. 6, 9), dessen zweiter Theil auf die Strümpfe, welche den Fuß schirmen und kräftigen, zu beziehen ist, und das also lautet: *Calcea*, Domine, pedes meos in praeparationem Evangelii pacis (= gib mir die Gnade zu der in den Sandalien gesinnbildeten Bereitwilligkeit, das Evangelium zu verkünden), et *protege* me in velamento alarum tuarum (= und nimm mich bei Ausübung des Predigtamtes unter die schirmenden Fittige deiner Huld). Wie passend erschien dieses Gebet, solange die Bischöfe in eigener Person und zwar **innerhalb der Messe**, nach dem Evangelium oder nach dem Credo predigten! (Caerem. episc. II. 8. n. 48.)

Im Judenthum functionirten der Hohepriester und die Priester barfuß. In Rom scheint schon vor Gregor I. eine eigene liturgische Fußbekleidung im Gebrauche gewesen und von da aus zunächst vi privilegii auch in andere Kirchen gekommen zu sein (Belege bei **Georgi** I. S. 111 ff.). Im neunten Jahrhundert war sie bereits allgemein in Gebrauch, bestand übrigens damals nur in Sandalien, deren sich aber nicht bloß die Bischöfe, sondern auch die Priester (*Raban. Maur.* de inst. cleric. I. 22) bedienten, letztere aber in einer etwas andern Form (*Amalar.* de off. II. 25). Seit dem 11. Jahrhundert erscheint die liturgische Fußbekleidung **als Vorrecht der Bischöfe**, und erstreckt sie sich nicht mehr bloß auf den Fuß, sondern auch auf das Schienbein (tibiae) bis an die Kniee, besteht also aus sandalia (compagi) et caligae, aus **Schuhen und Strümpfen**. Der Schuh bedeckte nicht den ganzen Oberfuß, sondern war aus symbolischen Rücksichten theilweise (in Zungenform) ausgeschnitten (Abbildung bei Bock Bd. II. Tafel 1), erschien nach oben als corium *fenestratum* (Riemengitter), worüber sich bei den mittelalterlichen Liturgikern [1] die sinnigsten Deutungen finden. Der Strumpf, um die moderne Bezeichnung beizubehalten, bestand aus Linnen oder Byssus, wie aus Ivo von Chartres zu ersehen, später aus weißem, rothem oder hyacinthfarbigem Seidenstoff und war mit Stickereien geschmückt; er reichte **bis an die Kniee**, an welchen er festgebunden wurde; er diente **zum Schutze des Fußes**, als dessen velamentum er sich erwies, woran die Symbolik anknüpfte (vgl. das Gebet beim Anlegen). Strümpfe im jetzigen Sinne des Wortes, sogenannte **gewirkte** Pontificalstrümpfe, kamen erst im 16. und 17. Jahrhundert in Gebrauch. Dermalen sind die eigentlich **liturgischen** ca-

[1] Vgl. z. B. **Sicard** II. 5; besonders ausführlich **Durand** III. 8. Noch sei hier bemerkt, daß im Pontificale Gundekars schon an den ältesten Abbildungen der Bischöfe **liturgische** Fußbekleidung erkennbar ist und daß an denen aus dem 12. und 13. Jahrhundert auch die sogenannten ligulae deutlich unterschieden werden können.

ligae (in den liturgischen Farben) vielfach ganz verschwunden und bedienen sich die Bischöfe gewöhnlicher violetter Seidenstrümpfe zu den Pontificalschuhen in der Tagesfarbe; um calceus (sandalia) und caligae zu combiniren, wendet man neuestens Stiefeletten aus Seidenstoff als bischöfliche Fußbekleidung an, was aber im Interesse der historischen Continuität sowohl als der Symbolik kaum als empfehlenswerth erscheint[1]. Dagegen schreibt der hl. Karl Borromä vor: die bischöflichen Strümpfe (caligae) müssen so lang sein, daß sie bis zu den Knieen reichen, wo sie mit Bändern gebunden werden, wie die mystische Bedeutung es fordert. Die Sohle der bischöflichen Schuhe soll aus einem Stücke bestehen und der obere Theil des Schuhes mit würdigen Verzierungen (jedenfalls Kreuz) versehen sein. Nichtbischöfe mit Usus pontificalium haben sich bezüglich des Gebrauches der liturgischen caligae nach dem Wortlaute des ihnen verliehenen Breve zu richten. Das jetzt vorgeschriebene Gebet ad caligas findet sich schon in dem vielleicht dem 12. Jahrhundert angehörigen Pontificale Cameracense.

3. Nach dem Cingulum, unmittelbar vor der Stola, deren Kreuzung unterbleibt (S. 879), legt der Bischof für die solenne und private Opferfeier, sowie für alle übrigen liturgischen Functionen, z. B. Vespern, Benedictionen u. s. w., das sogenannte Pectorale (crux pectoralis) an, das er wenigstens in seiner Diöcese[2] auch über der Cappa und Mozzetta, ja dem Herkommen gemäß selbst außerhalb der Kirche über dem Talar trägt als Zeichen seiner bischöflichen Würde. Ein specifisches Ornament der Bischöfe ist das gewöhnlich mit Reliquien von Martyrern und anderen Heiligen gefüllte Brustkreuz im Abendlande erst im späteren Mittelalter geworden. Es erscheint zunächst als augenfälliges Bekenntniß des im Herzen des Bischofes (Röm. 10, 10) in besonderer Kraft und Fülle vorhandenen Glaubens an das Heil vom Kreuze[3], dann als Mahnung, den Kreuzestod des Herrn und die Leiden der nach Jesu Vorbild geopferten Martyrer allzeit vor Augen zu haben und in eigener Selbstkreuzigung zur Darstellung zu bringen (II Kor. 4, 10); auch soll das Pectorale als das innig verehrte (Kuß beim An- und Ablegen) signum *victoriosae crucis*, sowie mittelst der eingeschlossenen Reliquien sich für den Bischof als ein kräftiges Schutzmittel (phylacterium) erweisen wider alle Feinde des Heiles. Diese Deutung und Bedeutung ergibt sich aus dem beim Anlegen des Pectorale zu sprechenden Gebete, welches späteren Ursprunges ist und also lautet: *Munire* digneris me, Domine Jesu Christe, *ab omnibus insidiis inimicorum omnium* signo sanctissimae Crucis tuae, ac concedere digneris mihi indigno servo tuo, ut sicut hanc Crucem *Sanctorum tuorum reliquiis refertam* ante pectus meum teneo, sic semper *mente retineam* et memoriam *passionis* et sanctorum *victorias* martyrum.

---

[1] Zur Rechtfertigung ließe sich anführen, daß auch nur ein Gebet ad caligas vorgeschrieben ist, in welchem die Symbolik der sandalia und der caligae zusammengefaßt erscheint.

[2] „Episcopi *regulares* crucem sui ordinis deferunt ad collum *intus* pendentem, et alii episcopi crucem suam pectoralem saltem *in aliena dioecesi* ex convenientia obtegere solent vel sub mozetta seu mantelleto vel sub veste talari seu cingulo." *(De Herdt.)*

[3] Auch die griechischen Bischöfe bedienen sich eines Brustkreuzes als „Zeichen der Besiegelung ihres herzlichen Bekenntnisses des heiligen Glaubens"; außerdem tragen sie das Bildniß Mariens mit dem göttlichen Kinde, die sogenannte panagia auf der Brust.

Reich verzierte Brustkreuze, in welchen Heiligenreliquien und wohl auch particulae S. Crucis sich befanden (Gregorii magn. epist. lib. 14. n. 12), trugen im Orient und Occident schon während des früheren Mittelalters auch hoch- und höchstgestellte Laien als sogenannte Engkolpien auf der Brust; daß auch Bischöfe damals schon solche Kreuze trugen, ist gewiß nicht unwahrscheinlich; nur waren derlei Brustkreuze noch nicht Zeichen der bischöflichen Würde. Unter den liturgischen Schriftstellern des Mittelalters ist Rupert von Deutz († 1135) der erste, welcher die crux aurea, die nach seiner Ansicht beim neutestamentlichen Hohenpriester an Stelle der goldenen Stirnplatte des mosaischen Hohenpriesters getreten ist, als *ornamentum Pontificis* erwähnt (de div. off. I. 26). Zur Zeit Innocenz' III. trug jedenfalls der römische Bischof bei der Opferfeier schon regelmäßig das Pectoralkreuz (de sacrif. miss. I. 53), und gegen Ende des 13. Jahrhunderts sodann scheinen auch die übrigen Bischöfe schon allgemein deßgleichen gethan zu haben, wie aus dem Rationale (III. 9) Durands sich ergibt, der übrigens in seinem Pontificale (ed. *Martene* de antiqq. rit. I. c. 4. art. 12. n. 23), wo er unter den bischöflichen Paramenten auch das Kreuz aufzählt, die Bemerkung macht: crux pectoralis, *si quis ea velit uti*. Auf eine späte Aufnahme des Pectorale unter die bischöflichen Paramente deutet auch die Thatsache, daß es bei der Bischofsweihe weder benedicirt, noch dem Consecrandus übergeben wird, wie das bei Ring und Stab geschieht; der Ritus der Bischofsweihe war eben schon längst fixirt, als das Pectorale in allgemeineren Gebrauch kam. Erst im Pontificale Clemens' VIII. findet sich bezüglich des Pectorale, welches der Consecrandus schon vor Beginn der eigentlichen Bischofsweihe (gleich nach der Interrogatio de fide) anlegt, die Bemerkung, es könne für dessen Weihe das Formulare „pro benedictione crucis proficiscentium in subsidium terrae sanctae" benutzt werden; ein eigenes Formular für die Weihe desselben gibt es nicht. Daß die Pectoralien kunstschön ausgestattet sein sollen, wie das schon im 14. und 15. Jahrhundert der Fall gewesen (Bock II. S. 216 ff.), ist selbstverständlich; daß sie aber, wie im 17. und 18. Jahrhundert, Gegenstände des Luxus werden, verträgt sich nicht mit der Idee des Pectorale, die im oben angeführten Gebete zum Ausdruck gebracht ist.

4. Wie der Bischof nur bei der Opferfeier der Sandalien sich bedient, so auch der Handschuhe (chirothecae), deren Gebrauch als liturgisches Insigne Seitens der occidentalischen Bischöfe (die orientalischen haben sie überhaupt nicht) jedenfalls bis in's 12. Jahrhundert hinaufreicht. Nach der älteren Deutung [1] würde das Verhüllen der Hände mittelst der Handschuhe den Bischof mahnen, seine guten Werke, zu deren Vollbringung er der Hände sich bedient, in der Regel im Verborgenen zu thun (Matth. 6, 1—4), das Wiederabnehmen der Handschuhe aber würde ihn erinnern, zu rechter Zeit seine guten Werke vor den Menschen zu vollbringen, auf daß sie ob derselben den Vater preisen, der im Himmel ist und dort die guten Werke mit der ewigen Glorie lohnt, auf welche der circulus aureus (Rundschildchen aus vergoldetem Metall oder in Gold gestickt) hinweist, der auf der oberen Seite der Pontificalhandschuhe angebracht ist. Durch die bis in's 14. Jahrhundert hinaufreichenden Gebete, welche bei der Weihe und beim Anlegen der fraglichen

[1] Sie findet sich kurz formulirt bei Sicard, welcher (II. 5) schreibt: Per manus *operationes*, per chirothecas earum accipimus *occultationes;* sicut (manus) aliquando chirothecis velantur, aliquando denudantur, sic bona opera propter arrogantiam declinandam celantur, interdum ad aedificandum proximos propalantur. Zur Begründung weisen schon die Gemma animae (c. 215) und Innocenz III. (I. 57) ausdrücklich auf Matth. 5, 16 und 6, 1 hin, und erwähnt letzterer des circulus aureus.

Handschuhe vorschriftsgemäß gesprochen werden, wird eine andere Deutung nahe gelegt, gemäß welcher die Handschuhe, die ja auch zum Schutze der Hand vor Verunreinigung und zu deren Zier dienen, den Bischof bei der Opferfeier mahnen sollen, daß sein gesammtes Handeln (operatio = manus) rein sein und selbst vor dem der Priester, welchen die liturgische Handbekleidung nicht zusteht, sich noch auszeichnen müsse (reicher Schmuck der Handschuhe), damit das Opfer aus seinen Händen sicher von Gott gnädig angenommen werde und als segenbringend sich erweise. In dem ersten Segnungsgebet nämlich, welches bei der Bischofsweihe der Consecrator über die Handschuhe des neuen Bischofs spricht, fleht er, Gott, welcher befohlen, die Hände (als Organe des sittlichen Handelns) rein zu bewahren, möge dem neuen Bischof, welcher die geweihten Handschuhe trägt, die Gnade verleihen, die *„munditia tam cordis quam operis“* zu bewahren. In dem Gebete[1] beim Anlegen der Pontificalhandschuhe sodann wird gefleht, Gott möge die Hände (= sittliches Handeln) des gottbestellten Trägers dieser indumenta mit der *„munditia novi hominis, qui de coelo descendit“*, umgeben, d. h. er möge dem Bischof, welcher sichtbarer Stellvertreter Christi ist, jene Reinheit verleihen, welche Christus, der vom Himmel gekommene novus homo (I Kor. 15, 47), in seiner heiligsten Menschheit selbst besaß und die in der Rechtfertigung auch den ihm Eingegliederten zu Theil wird. Um diese munditia novi hominis fleht der Bischof gerade vor der Opferfeier beim Anlegen der Handschuhe, damit Gott das Opfer aus seinen Händen gnädig annehme und Segen darauf lege, wie einst Isaak dem Jakob auf Grund seiner mit durch Ziegenfelle verhüllten Händen dargebotenen Oblation wirksamen Segen ertheilt hat. Im abschließenden Per Dominum nostrum etc. dieser Oration wird noch ausdrücklich Berufung darauf eingelegt, daß in Christo die typisch bedeutsame Händeverhüllung Jakobs mit Ziegenfellen ihre Erfüllung erhalten habe und zwar damals, als Christus bedeckt mit den Sünden des ganzen Geschlechtes[2] seinem himmlischen Vater am Kreuze sich opferte und dessen Segen für die Menschheit erwarb. Da Sandalien und Handschuhe des Bischofs so recht augenfällige und distinctive Ornamente sind und in früherer Zeit auch artistisch so recht als Zierstücke behandelt wurden, passen sie zu tiefer Trauer nicht, und darf sich daher der Bischof am Charfreitag und in der Requiemsmesse derselben nicht bedienen.

Im Ordo romanus vulgatus (11. Jahrhundert) kommen die bischöflichen Handschuhe noch unter dem Namen manicae vor, bei Sicard, Honorius von Autun

[1] Es lautet also: Circumda, Domine, manus meas *munditia novi hominis*, qui de coelo descendit, ut quemadmodum *Jacob* dilectus tuus *pelliculis hoedorum opertis manibus paternam benedictionem* oblato patri cibo potuque gratissimo *impetravit*, sic et *oblata per manus nostras salutari hostia gratiae tuae benedictionem merear*. Per Dominum nostrum Jesum Christum, filium tuum, qui *in similitudine* (nicht: in similitudinem) *carnis peccati* pro nobis obtulit semetipsum.

[2] Bei den Juden war der Ziegenbock mit seinen langen, schwarzen Haaren das eigentliche Sündopferthier und wurde namentlich am Versöhnungstage zur Sühne der Sünden des ganzen Volkes geschlachtet: darum erblickte man in den Ziegenfellen, mit welchen Jakobs Hände bedeckt waren, einen Typus der Sünden des Geschlechtes, welche den Heiland bedeckten, als er in einem Fleische erschien, das unserem sündenbefleckten Fleische ähnlich war (in similitudine carnis peccati; Rom. 8, 3).

(12. Jahrhundert) und Innocenz III. heißen sie schon chirothecae und erscheinen sie bereits als allgemein gebräuchliches Parament der Bischöfe[1]. Noch im 14. Jahrhundert waren sie durchweg von weißer Farbe, die zu ihrer Symbolik besonders gut paßte. Allein wenn man sie einmal, was im Weihegebet geschieht, als tegumenta und insofern auch als indumenta auffaßte, ergab sich die Forderung der Tagesfarbe von selbst, wie auch Karl Borromä diese Forderung ausdrücklich stellt; Handschuhe aus Goldstoff können übrigens wie für weiß, so auch für roth und grün gebraucht werden. Schon in der romanischen Periode hatten die bischöflichen Handschuhe rückwärts (am Einschlupf) einen ziemlich langen und breiten Saum, so daß derselbe noch die Enden von Albe und Talar bedeckte; in der gothischen Periode erweiterten sich diese Säume noch mehr, spitzten sich nach unten hin maschenförmig zu und liefen in ein Quästchen aus, wie auf zahlreichen Abbildungen zu sehen ist. Im Mittelalter war dieser Saum (limbus, praetexta) regelmäßig mit Stickereien reich ausgestattet; auch der Theil des Handschuhes, welcher die obere Fläche der Hand bedeckt, war stets ornamentirt und zwar gewöhnlich mit dem schon von Innocenz III. erwähnten *circulus aureus*, einem goldgestickten oder aufgenähten metallenen Rundschildchen, auf welchem zumeist ein Kreuz, wohl auch das Lamm Gottes, der Name Jesu u. dgl. sich befand; auch mit Perlen und Edelsteinen war dieser circulus nicht selten eingefaßt. Bis in's 16. Jahrhundert waren die Pontificalhandschuhe durchweg aus Seidenstoff verfertigt; seitdem kamen gestrickte oder gewirkte in Gebrauch, die aber am Saume oder wenigstens oben noch mit würdigen Ornamenten, mit eingewirkten oder eingestickten, versehen waren. Leider wurden in der Zopfzeit auch die Pontificalhandschuhe vielfach ihrer alten, ehrwürdigen Form entkleidet und „erhielten eine solche verflachende und modernisirende Uniformirung, daß sie hinsichtlich des Schnittes und der stofflichen Ausdehnung so ziemlich mit fein gewirkten Salonhandschuhen übereinstimmen. Die alte Dauerhaftigkeit und Gediegenheit, deßgleichen die althergebrachte Verzierungsweise, die Erweiterung des unteren ornamentalen Saumes in Weise von breiten Stülpen, die den bischöflichen Handschuhen ein kirchliches Aeußere gaben, sind heute gänzlich verschwunden" (Bock II. S. 148). Nimmt man bei Herstellung von Pontificalhandschuhen auf deren Geschichte und Symbolik die schuldige Rücksicht, dann werden Klagen wie die vorstehende bald verstummen.

5. Unmittelbar über dem Meßgewand tragen der Papst, die Primaten, die Patriarchen, die wirklichen (nicht auch die Titular-) Erzbischöfe, sowie einzelne privilegirte Bischöfe das Pallium. So heißt eine weißwollene Binde mit sechs eingewobenen schwarzseidenen Kreuzen, die etwa drei Finger breit ist und in der Weise getragen wird, daß sie ringförmig die Schultern umgibt und in je einem Streifen über Brust und Rücken herabfällt. Das Pallium wird auf Brust, Rücken und linker Schulter, an den Stellen, wo das Kreuz sich befindet[2], mittelst goldener Nadeln (spinulae) befestigt und darf mit Ausnahme des Papstes, der sich desselben immer und überall bedienen kann, von den Berechtigten nur innerhalb ihrer Diöcese und resp. Kirchenprovinz, nur in der Kirche, nicht etwa auch bei Processionen im Freien, nur *intra Missarum solemnia*, d. i. beim Pontificalamt (excepta

---

[1] Auf den Abbildungen im Pontificale Gundekars erscheinen die Bischöfe erst seit Ende des 13. Jahrhunderts mit Handschuhen; auf denselben ist fast immer der circulus aureus sichtbar.

[2] Vier Kreuze befinden sich oben auf den Schultern, je eines auf den herabhängenden Streifen.

Missa de Requiem), und nur an bestimmten Tagen (festa pallii), die, soweit sie gemeinrechtlich feststehen, im Ceremoniale (lib. I. c. 16. n. 4) verzeichnet sind, getragen werden; es wird dem Erzbischof in's Grab mitgegeben. Das Pallium ist zunächst Zeichen der früherhin sehr ausgedehnten geistlichen Gewalt, welche vom Papste dem Erzbischof als seinem speciellen Stellvertreter, der um das Pallium nachsuchen muß und vor dessen Empfang keine Pontificalhandlung verrichten darf, für die betreffende Kirchenprovinz übertragen wird, weßhalb im Gebet bei Segnung der Pallien gesagt ist: „repraesentant (pallia) *pastoralis officii plenitudinem* atque excellentiam." Weil vom Papst verliehen und vom Grabe des hl. Petrus genommen, soll dem erwähnten Segnungsgebete gemäß das Pallium dem Erzbischof ferner sein *„symbolum unitatis et cum apostolica sede communionis perfectae tessera"*; weil aus Lämmerwolle verfertigt und auf den Schultern liegend, soll es sodann den Träger mahnen, im Gebrauche der ihm verliehenen Gewalten sich nach Jesu Vorbild als guten Hirten seiner Heerde zu erweisen, welcher die verirrten Schäflein sucht, auf seine Schultern nimmt und zur Heerde trägt mit jener Opferwilligkeit, deren die Kreuze auf dem Pallium ihn gemahnen; in diesem Sinne wird bei der Pallienweihe gefleht, Gott möge Denen, welche diese Pallien tragen werden, die Gnade verleihen: ut sint boni magnique illius pastoris imitatores, *qui errantem ovem suis humeris impositum caeteris adunavit*, pro quibus animam posuit ... Videant suis *humeris impositum crucem*, sitque illis crucifixus mundus et ipsi mundo. Bei den Griechen haben alle Bischöfe das Pallium, welches sie Omophorium (von ὦμος = Schulter und φέρειν) nennen und lediglich als Sinnbild des guten Hirten deuten; es ist breiter als das römische, hat nur vier Kreuze und die Längestreifen reichen bis zu den Knöcheln.

Wie dem Papste in und außerhalb der Kirche ein Kreuz vorgetragen wird, so haben außer den Patriarchen und Primaten auch alle Erzbischöfe und einzelne privilegirte Bischöfe[1] das Recht, in der Kirche und außerhalb derselben unmittelbar vor sich her ein Kreuz (mit einem Querbalken) so tragen zu lassen, daß sie das Crucifixbild unmittelbar vor Augen haben („imagine crucifixi ad archiepiscopum conversa"; Caerem. episc. I. 25. n. 2). Angesichts dieses Kreuzes, welches kurzweg als crux archiepiscopalis bezeichnet wird, ertheilen Erzbischöfe und berechtigte Bischöfe den feierlichen Pontificalsegen (Caerem. episc. I. 25. n. 6; II. 39. n. 4) und zwar ohne Mitra (II. 2. n. 11), aus Gründen, welche schon S. 627 angedeutet wurden. Bezüglich der sehr umfänglichen Literatur über das Pallium verweisen wir auf Phillips, Kirchenrecht 5. Bd. S. 615 f., und Kraus, Encykl. s. v. Pallium.

a. Nachdem die Päpste das zunächst von ihnen selbst getragene Pallium (Ordo I. 5) schon seit dem vierten Jahrhundert auch einzelnen Erzbischöfen und Bischöfen als Ehrenzeichen verliehen hatten, wurde es seit dem achten Jahrhundert

[1] So hat Papst Benedict XIV. im Jahre 1745 (cf. de synodo dioeces. lib. II. c. 6) dem Bischof Johann II. von Eichstätt und seinen Nachfolgern für immer das Privilegium verliehen, crucem ante se sublimem deferendi in sua civitate et dioecesi ad instar archiepiscoporum, modo tamen archiepiscopus praesens non sit, aut si adfuerit, ejus consensus accesserit (cf. Caerem. episc. I. 4).

allgemeines Insigne der erzbischöflichen Würde, aber im Laufe des Mittelalters immer auch noch einzelnen Bischöfen verliehen. Die liturgischen Schriftsteller des Mittelalters, von Rabanus Maurus angefangen, handeln fast alle auch vom Pallium, besonders ausführlich Innocenz III. (l. c. I. 63). Aus ihnen ergibt sich, daß die Zahl der Kreuze am Pallium nicht immer und überall die gleiche (zwei, vier) und deren Farbe bis in's spätere Mittelalter purpurroth war. Auch lag das Pallium, wie noch jetzt bei den Griechen, enger am Halse an als dermalen, und waren die Streifen auf Brust und Schulter viel länger[1]; erst seit dem 17. Jahrhundert erhielt es seine jetzige verkürzte Gestalt.

b. Genauen Aufschluß über die Bereitung und Weihe der Pallien gibt das officielle Caeremoniale ecclesiae romanae (edit. *Catalani* I. pag. 343 sqq.; cf. *Mühlb.* II. pag. 594 sqq.). Hiernach opfern die Nonnen des Klosters von St. Agnes am Feste dieser Heiligen, während im Hochamt das Agnus Dei gesungen wird, zwei Lämmer, die hernach unter kirchlicher Respizienz geweibet und seiner Zeit geschoren werden. Aus der Wolle dieser Lämmer, mit welcher auch andere weiße Lämmerwolle vermischt werden darf, bereitet man die neuen Pallien, welche früherhin an der Vigil von Peter und Paul auf den in der Confessio der Peterskirche befindlichen Altar, in welchem der heilige Leib des Apostelfürsten ruht, gelegt, nach den Laudes des Festes durch einen Kardinal benedicirt, alsdann während der ganzen Octav auf dem Altare (supra corpus s. Petri) liegen gelassen wurden, um darnach im Oratorium der Sacristei bis zur Versendung aufbewahrt zu werden. Durch seine Constitution „Rerum ecclesiasticarum“, d. d. 12. Aug. 1748, hat Benedict XIV. angeordnet, daß in der Frühe des Vigiltages von Peter und Paul die neuen Pallien wie vordem in die Gruft der Peterskirche getragen und auf den Altar gelegt werden, daß ihre Weihe aber, wenn möglich, der Papst selber vollziehe und zwar nach der feierlichen Vesper am Vigiltage Nach vollendeter Weihe werden die Pallien sofort in ein von Benedict XIV. angeschafftes Kästchen gelegt, das aus Silber und vergoldet und in nächster Nähe vom Leibe des hl. Petrus angebracht ist; da verbleiben sie bis zur Versendung, so daß bei der traditio pallii an den Erzbischof in aller Wahrheit gesagt werden kann: tradimus tibi pallium *de corpore beati Petri sumptum*. Den Ritus der feierlichen Uebergabe des Palliums an den Oberhirten, dem es verliehen ist, enthält das Pontificale romanum. Des erzbischöflichen Kreuzes thut in Verbindung mit dem Pallium schon die Gemma animae (c. 222) Erwähnung.

6. Wie durch das ganze Mittelalter herab einzelnen Bischöfen als Ehrenschmuck das Pallium von den Päpsten zugestanden war, so hatten einige andere Bischöfe zu ihrer Auszeichnung vom heiligen Stuhle das Recht erhalten, sich bei der Liturgie des sogenannten Rationale zu bedienen. Seinen Namen hat dieses bischöfliche Gewandstück jedenfalls im Hinblick auf das alttestamentliche Rationale (vgl. S. 864) erhalten, mit welchem es freilich in der Gestalt, in welcher wir es aus mittelalterlichen Abbildungen kennen, weniger Aehnlichkeit hat als mit dem alttestamentlichen Ephod (Superhumerale). Dieses Ehrenschmuckes, der z. B. den Bischöfen von Lüttich, Paderborn, Bamberg, Regensburg u. a. von Rom zugestanden war, bedienen sich noch bis zur Stunde die Bischöfe von Eichstätt[2], welchen Papst Benedict XIV.

---

[1] Es war so um die Schultern geschlungen, daß es auf der linken Schulter gedoppelt lag, was im Caeremoniale episcoporum II. 8. n. 20 noch als Regel erscheint, die man jetzt kaum mehr versteht; vgl. dazu in Kraus' Encyklopädie die Abbildungen in Bd. II. S. 577.

[2] Wie mir versichert wird, auch die von Paderborn.

ihr uraltes, nach einer — freilich anfechtbaren — Tradition in die Zeit des hl. Willibald[1] zurückreichendes Recht, des Rationale sich zu bedienen, durch die Bulle „Ad pastoralis" vom 4. Juli 1745 ausdrücklich und für alle Zukunft bestätigt hat. Gleich dem Pallium wird das Rationale nur in der Kirche, nur beim Pontificalamt (excepta Missa de Requiem) und nur an hohen Festen stets unmittelbar über dem Meßgewand getragen, wird aber dem Bischof nicht in's Grab mitgegeben.

Daß die Gestalt des Rationale sogar an einer und derselben Kirche im Laufe des Mittelalters nicht die gleiche blieb, ersieht man klar aus den Abbildungen der Eichstätter Bischöfe im mehrerwähnten Pontificale Gundekars. Kürze halber sei hier lediglich bemerkt, daß in älterer Zeit und bis herab in's 15. Jahrhundert das Eichstätter Rationale sehr große Aehnlichkeit mit dem Pallium in seiner älteren Gestalt gehabt hat. Nachweislich seit dem Ende des 15. Jahrhunderts ist es ein purpurfarbiges (seidenes oder sammtenes) Schulterkleid, gleich dem alttestamentlichen Ephod aus zwei Stücken bestehend, deren eines auf die Brust, das andere auf den Rücken zu liegen kommt. Jedes dieser Stücke besteht zunächst aus zwei Längsstreifen, je 12 cm breit, 45 cm lang, welche durch einen ca. 15 cm langen und ebenso breiten Querstreifen miteinander verbunden sind, so daß jedes Stück eine Gesammtbreite von ca. 40 cm hat und der Länge nach betrachtet als ein ausgeschnittenes Viereck sich präsentirt, an dessen unteren Säumen länglichte Silberglöcklein angebracht sind. Vorder- und Hintertheil sind durchweg reich gestickt und werden durch zwei große rundliche Agraffen aus Zeug zusammengehalten, die wie Schilde auf den beiden Schultern liegen. Auf dem Vordertheile oben steht quer über in Silberstickerei: fides, spes, charitas; auf dem Rückentheile: veritas, disciplina; — auf den vorderen zwei Längsstreifen: justitia, fortitudo, auf den hinteren: temperantia, prudentia (cf. Innoc. III. de altar. myst. I. 63). Diese Angaben beziehen sich zunächst auf das aus der Mitte des vorigen Jahrhunderts stammende Rationale, dessen sich die Eichstätter Bischöfe noch gegenwärtig bedienen; aber auch das im Eichstätter Domschatze noch vorhandene Rationale des Bischofs Johann v. Aich (1460) hat schon die gleiche Grundgestalt, wie die sehr gelungene Abbildung desselben bei Bock (II. Bd. Tafel 27) ersehen läßt.

7. Nach der Planeta und resp. nach dem Pallium oder Rationale empfängt der Pontifex seine liturgische Kopfbedeckung, nämlich die Mitra, deren sich bei liturgischen Functionen gleich den Bischöfen auch der Papst bedient; nur auf dem Wege zur und von der Kirche trägt der Papst bei feierlichen Anlässen das sogenannte Triregnum (aus drei übereinander liegenden Kronen bestehend) oder die Tiara, welche kegelförmig sich erhebt und nur eine Spitze (cornu) hat[2]. Die Mitra, von den Schriftstellern des früheren Mittelalters noch nicht erwähnt, ist im Abendlande jedenfalls schon seit dem 11. Jahrhundert liturgische Kopfbedeckung der Bischöfe und führt bei den Liturgikern des 12. und 13. Jahrhunderts auch den Namen *infula*, der aber in unseren liturgischen Büchern, welche stets die Bezeichnung mitra gebrauchen, sich nicht einbürgern konnte. Sie wird in mitra pretiosa,

---

[1] Er soll es zum Zeichen des Vorranges der Bischöfe von Eichstätt als der Stellvertreter des Mainzer Erzbischofs vor den übrigen Suffraganen auf Veranlassung des hl. Bonifazius erhalten haben. Thatsächlich waren die Bischöfe von Eichstätt allezeit die Kanzler und Consecratoren der Erzbischöfe von Mainz; vgl. Eichstätter Pastoralblatt Jahrg. 1854, S. 11 ff.

[2] Zur Geschichte derselben vgl. Hefele a. a. O. Bd. II. S. 236 ff.

aurifrigiata und simplex unterschieden, deren Gebrauch bei der Liturgie genau normirt ist. Um ihrer beiden *cornua* willen ist sie Symbol der Kenntniß beider Testamente, welche dem Bischof ein schirmender Helm wider die Feinde der Wahrheit sein soll; als auszeichnender Kopfschmuck ist sie Insigne der hohen Würde und Macht des Bischofes, der eben zum Zeichen dieser seiner ἐξουσία die Mitra auch bei solchen liturgischen Handlungen auf dem Haupte trägt, bei welchen der einfache Priester entblößten Hauptes sein muß (vgl. hierüber des Näheren S. 627); alle eigentlichen Gebete muß übrigens auch der Bischof gemäß apostolischer Vorschrift (I Kor. 11, 4) entblößten Hauptes sprechen, und wird ihm daher vor deren Beginn ausnahmslos die Mitra abgenommen. Schon im frühen Mittelalter erhielten auch Aebte und andere distinguirte Priester (Kardinalpriester, Dignitäre von Domcapiteln und anderen Stiften), später ganze Domcapitel das Recht, bei feierlichen Gottesdiensten der Mitra sich zu bedienen, die aber nach zahlreichen Decreten einfacher sein soll, als die bischöfliche, und sofern nicht ein besonderes Privilegium gewährt ist, nur eine mitra *simplex* ex tela alba cum sericis laciniis rubri coloris sein darf; auch dürfen Canoniker, Dignitäre u. s. w., welchen der Usus mitrae zugestanden ist, sich derselben nur innerhalb ihrer Kirche bedienen (außerhalb derselben auch bei nichttheophorischen Processionen). Die griechischen Bischöfe bedienen sich einer liturgischen Kopfbedeckung, welche sie auch Mitra nennen, die aber mehr einer Königskrone, als der römischen Mitra ähnlich ist.

a. Ueber die Frage, ob es schon in altchristlicher Zeit und im früheren Mittelalter eine liturgische Kopfbedeckung resp. einen Kopfschmuck für die Bischöfe gegeben habe, existirt eine sehr umfängliche ältere und neuere Literatur, die ich hier nicht des Näheren erwähnen will. Unläugbar scheint mir zu sein, daß im Hinblick auf das Miznephet und Ziz des alttestamentlichen Hohenpriesters (S. 863) schon frühe wenigstens einzelne Bischöfe im Orient sowohl als im Occident einen Kopfschmuck trugen, der aber im Abendlande nur in einer schmückenden Stirnbinde (dem Ziz entsprechend) mit zwei über den Rücken wallenden Bändern (vittae — fasciae) bestanden zu haben scheint, sohin eine *infula* im alten Sinne des Wortes war. Erweiterte man diese Stirnbinde mit ihren fasciae nach oben hin zu einer eigentlichen (Anfangs flachen, dann gehörnten) Kopfbedeckung, was im Abendlande zuerst in Rom geschehen sein dürfte[1], so hatte man ein Nachbild der ganzen, aus Miznephet und Ziz bestehenden Kopfbedeckung des alttestamentlichen Hohenpriesters, die in der Vulgata unter den Namen mitra (Exod. 39, 30), cidaris (Lev. 8, 9) und tiara (Exod. 29, 6) vorkommt, woraus sich erklärt, wie man dazu kam, diese bischöfliche Kopfbedeckung als mitra, als cidaris und als tiara, aber auch noch als infula zu bezeichnen. Sicard (Mitrale II. 5) schreibt: *Mitra sumitur a lege*, quae (etiam) tiara, cidaris, infula, pileum appellatur; ex bysso conficitur, auro et gemmis ornatur, habens *duo cornua* duasque linguas posterius (die zwei Bänder) et *fimbrias* (Fransen an den Bändern) dependentes inferius. Hac caput *velatur* et *coronatur*. In dieser Gestalt, als sogenannte mitra romana, kam die Infel seit dem 11. und im Laufe des 12. Jahrhunderts durch das ganze Abendland hin sehr allmählich als bischöfliches Insigne in Gebrauch. Im Eichstätter Pontificale Gundekars sind nicht bloß auf den Abbildungen, welche der Zeit Gundekars selber, also der zweiten Hälfte des

[1] Vgl. Hefele a. a. O. Bd. II. S. 223 ff.; Bock a. a. O. Bd. II. S. 148 ff.

11. Jahrhunderts angehören [1], sondern auch noch auf denen aus dem 12. Jahrhundert die Bischöfe ohne jegliche Kopfbedeckung; erst Bischof Heinrich II. (1229 bis 1234) ist mit Mitra abgebildet, deren cornua noch sehr niedrig gehalten sind, wie das auch auf den Abbildungen der nächstfolgenden Bischöfe der Fall ist; doch schon auf den Abbildungen aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts erscheinen die Hörner der Mitren etwas erhöht und erhöhen sich dann immer mehr bis zum Ende des Mittelalters, welchem die letzten und herrlichsten colorirten Abbildungen von Bischöfen im genannten Pontificale angehören. Auf sämmtlichen Abbildungen sind nicht nur die beiden fasciae mit ihren Fransen wahrzunehmen, sondern stets auch die Zierstreifen oder *aurifrisia* (so genannt, weil goldgestickt) an der Mitra selber, und zwar sowohl das Aurifrisium, welches unten an der Mitra wie eine niedere Krone (das mosaische Ziz) rings herumläuft („circulus aureus, qui anteriorem et posteriorem partem complectitur"; Innoc. III. lib. I. c. 60), und in den Schatzverzeichnissen *aurifrisium in circuitu* heißt, als auch das Aurifrisium, welches in fundo vel titulo, d. h. auf der Stofffläche eines jeden der beiden Hörner von unten, d. i. vom aurifrisium in circuitu zur Spitze gerade emporläuft, so daß die Flächen zweigetheilt erscheinen. Auf den meisten Abbildungen des genannten Pontificale ist wenigstens das aurifrisium in circuitu mit Edelsteinen, sowie mit Ornamenten aus Gold- oder Silberblech (lamina) geschmückt, so daß gerade dieser circulus aureus in ambitu die Mitra als eine Art niederer Krone erscheinen ließ. Auf den Abbildungen aus der gothischen Zeit sind gewöhnlich auch die aurifrisia in titulo und nicht selten sogar die an den beiden Hörnern zu deren Spitzen emporlaufenden Säume mit Edelsteinen geschmückt, während die zwischen inne liegenden Flächen mit Perlen oder Nadelmalereien geziert erscheinen; die Spitzen der beiden Hörner laufen in der spätgothischen Zeit zum Oestern in ein Kreuz aus.

Es ist wahr, daß die hohen Mitren der späteren Zeit im Vergleich mit den niederen der romanischen Periode an sich betrachtet als weniger würdig erscheinen; allein die prachtvolle Ausstattung, wie sie an den Mitren des 15. Jahrhunderts im Pontificale Gundekars vor Augen tritt, war gleichwohl sehr geeignet, den Bischof „decorata facie", capite non solum velato, sed etiam *coronato* erscheinen zu lassen. Freilich ist auch wahr, daß schon die Mitren des 15., sodann die noch mehr erhöhten und mehr schmuckbeladenen des 16., 17. und 18. Jahrhunderts für den Träger eine förmliche Bürde und Last wurden, anstatt, wie es sein sollte, ein bequemer Schutz und eine würdige, aber nicht luxuriöse Zierde für sein Haupt zu sein. Mit Recht hat man daher in neuester Zeit wie in Irland und England, so vielfach auch in Deutschland wieder auf die niedere Form der Mitra, wie sie im 13. Jahrhundert war, zurückgegriffen und mit Beiseitelassung von Steinen, von Gold- und Silberblech u. s. w. die Aurifrisien durch die feinsten Bildstickereien aus Goldfaden und farbiger Seide geschmückt, worüber des Näheren berichtet Bock Bd. II. S. 184 ff.

b. Zu Durands Zeit (Ende des 13. Jahrhunderts) unterschied man für den bischöflichen Gebrauch bereits zweierlei Mitren, die *mitra simplex* aus weißem Linnen ohne allen Schmuck, deren man sich schon damals in den kirchlichen Bußzeiten (Advent excepta dominica *Gaudete;* von Septuagesima bis Ostern excepta dominica *Laetare*, Gründonnerstag und Charsamstag), an Buß- und Fasttagen (jejunirte Vigilien, Quatempertage) bediente, und die *mitra aurifrisiata*, welche der Bischof an den Festtagen, sowie in jenen Zeiten und an jenen Tagen des Kirchenjahres trug, an welchen Te Deum und Gloria in excelsis

[1] Nur Gundekars unmittelbarer Vorgänger Gebhard I. ist mit der kegelförmigen Papstmütze abgebildet, weil er als Victor II. den päpstlichen Stuhl bestiegen hatte.

trifft, wo also Freude herrscht: quia *aurum et gemmarum nitor* (an den Aurifrisien) *gaudium repraesentat.* Ein Zeitgenosse Durands, der Verfasser des 13. römischen Ordo, unterscheidet für den Gebrauch des Papstes dreierlei Mitren, indem er die mitra aurifrisiata in zwei Arten unterscheidet. Er schreibt: Dominus Papa tres mitras diversas habet, quibus diversis temporibus utitur, scilicet unam *albam totam*, unam cum *aurifrisio in titulo sine circulo* (bloß gerade aufsteigendes, kein rundum laufendes Aurifrisium) et mitram *aurifrisiatam in circulo et titulo.* Mitra aurifrisiata in circulo et in titulo utitur in officiis diebus festivis et aliis, excepto a Septuagesima usque ad Pascha, et ab Adventu usque ad Natale et quando cantat pro defunctis. Mitra vero cum aurifrisio in titulo sine circulo utitur, cum sedet in consistorio et judicat.

Auch unser Ceremoniale für die Bischöfe unterscheidet drei Arten der Mitra (lib. I. c. 17. n. 1), wobei aber nicht mehr die Lage oder auch nur das Vorhandensein von Aurifrisien, sondern die größere oder geringere Kostbarkeit der gesammten Ausstattung in Betracht kommt. Die erste Art ist die *mitra pretiosa* sic dicta, quia *gemmis et lapidibus pretiosis vel laminis aureis vel argenteis* contexta est[1]. Altera est *auriphrygiata* (= aurifrisiata) *sine gemmis et sine laminis aureis vel argenteis*; im Fehlen der Steine und lamina liegt für sie das Unterscheidende, im Uebrigen kann sie nach Angabe des Ceremoniale ganz aus kleinen Perlen zusammengesetzt, oder aus weißem Seiden- und Goldbrocat oder aus reinem Goldbrocat verfertigt sein. Aurifrisien in circuitu vel titulo, welche Karl Borromä selbst für mitra simplex vorschreibt, sind nicht erwähnt; das Prädicat „*auri*phrygiata" scheint sich nur auf den Goldstoff (Brocat) zu beziehen. Die dritte, die mitra simplex, ist entweder aus weißem Seidendamast oder anderem Seidenstoff oder aber aus weißem Linnen[2], ohne Aurifrisien, an den hinabwallenden vittae mit rothen Fransen. Die mitra simplex gebraucht der Bischof vorschriftsgemäß (l. c. n. 4) am Charfreitag, bei Todtenämtern und bei der Absolutio ad tumbam. Der auriphrygiata soll sich nach dem Ceremoniale der Bischof bedienen im Advent (excepta dom. *Gaudete*), von Septuagesima bis Charmittwoch inclusive (exc. *Laetare*), an jejunirten Vigilien, Quatember- und Rogationstagen, bei Bußprocessionen und so oft die Messe kein Gloria hat; der pretiosa nur an höheren Festtagen, doch kann er auch da sowohl beim Hochamt als in der Vesper „ad commoditatem", „ne nimis gravetur"[3], abwechselnd mit der mitra pretiosa der mitra auriphrygiata oder der mitra simplex (l. c. II. c. 8. n. 39. 53) sich bedienen. Gewöhnlich nimmt der Bischof an hohen Festtagen die mitra pretiosa nur zu Anfang der Vesper (bis die erste Antiphon angestimmt ist) und beim Magnificat, im Hochamt zu Anfang, dann zum Lavabo und zum Schlußsegen, während er dagegen beim Sitzen während des Gloria, der Lesungen und des Credo sich der auriphrygiata oder der mitra simplex bedient. Wo man keine mitra pretiosa im Sinne des Ceremoniale, d. h. keine mit Edelsteinen, Gold und Silber bedeckte, sondern nur eine mit schön gestickten Aurifrisien in circulo et titulo besitzt, wird füglich diese als pretiosa gelten und bei feier-

[1] Da hier von dem Vorhandensein der Aurifrisien in circuitu et titulo keine Erwähnung geschieht, so scheinen die Edelsteine u. s. w. über die ganze Mitra hin angebracht zu sein.

[2] Linnene Mitren tragen die Bischöfe, wenn sie in Rom z. B. beim Concil sind, um sich von den Kardinälen zu unterscheiden, die seidene haben.

[3] Diese Bemerkung des Ceremoniale hat Mitren im Auge, von denen wir oben sagten, daß sie wegen ihrer Höhe und der Masse von Steinen u. s. w. eine Last für den Träger seien.

lichen Gottesdiensten abwechselnd mit einer minder reich ausgestatteten oder auch mit der mitra simplex gebraucht werden können; wo überhaupt nur zweierlei Mitren vorhanden sind (wie Karl Borromä voraussetzt), wird man sich an allen Tagen, für welche das Ceremoniale die mitra auriphrygiata vorschreibt, der einfachen Mitra zu bedienen haben.

c. Die symbolische Bedeutung der Mitra ist eine zweifache. Sofern die Mitra einem Helme ähnlich das Haupt des Bischofs bedeckt und schirmt, ist sie Sinnbild jenes geistigen Helmes, welcher den Bischof als den Vorkämpfer für die Wahrheit in Christo schirmt gegen die Feinde des Glaubens und der kirchlichen Lehre, nämlich der gründlichen Kenntniß beider Testamente, auf welche die zwei cornua der Mitra (hinteres = altes, vorderes = neues Testament) hinweisen, während die beiden Bänder, welche über den Rücken hinabwallen, den zweifachen Sinn der heiligen Schriften andeuten, den sensus historicus vel literalis und den sensus mysticus (*Durand* III. c. 13). Sofern die Mitra für den Bischof auch Kopfschmuck ist[1], erscheint sie als Insigne seiner hohepriesterlichen Würde, in welcher er gleich Aaron Mittler ist zwischen Gott und dem sündigen Volke, auch mit Gott in einem ganz besonders innigen Verkehr steht gleich Moses, der in Folge seines unmittelbaren Verkehrs mit Gott dem Volke als cornutus erschien, sofern nämlich von seinem leuchtenden Antlitz hellstrahlende Lichtbündel ausgingen[2], an welche die beiden cornua der Mitra erinnern sollen, wie aus den Worten hervorgeht, welche bei der Weihe eines Bischofs der Consecrator spricht, wenn er dem Neoconsecratus die unmittelbar zuvor feierlich benedicirte Mitra auf das Haupt setzt, nämlich: Imponimus, Domine, capiti hujus antistitis et *agonistae* tui *galeam*[3] munitionis et salutis, quatenus *decorata facie* et *armato capite cornibus utriusque testamenti* terribilis appareat adversariis veritatis; et te ei largiente gratiam impugnator eorum robustus exsistat, qui *Moysis* famuli tui *faciem* ex tui sermonis consortio *decoratam lucidissimis tuae claritatis* ac veritatis *cornibus insignisti* et capiti Aaron Pontificis tui tiaram imponi jussisti. Per Christum etc.

8. Wohl trägt der Bischof seinen geweihten Pontificalring immer, aber de praecepto und so recht eigentlich liturgisch nur beim Pontificalamt, wo er ihn unmittelbar nach der Mitra unter Gebet anlegt und zwar über die Pontificalhandschuhe an den vierten Finger der rechten Hand. Gerade bei der Feier des heiligsten Opfers, durch welche Christus, der verklärte Hohepriester, mit seiner Braut, der Kirche, sich fort und fort auf's Gnadenvollste vermählt, erscheint der Bischof in sensu eminenti als der sichtbare Stellvertreter des unsichtbaren Hohenpriesters und Bräutigams der Kirche, und zum Zeichen der erhabenen Würde, die er nomine Jesu als hohepriesterlicher Bräutigam bekleidet, und zugleich behufs eindringlicher Mahnung an die besonderen Pflichten, welche ihm als dem Repräsentanten

[1] Caput quoque pontificis mitra *decoratur* (Gemma animae I. c. 214).

[2] Exod. 34, 29 erzählt die heilige Schrift, als Moses nach seinem Verkehr mit Gott auf dem Berge wieder zum Volke herabstieg, habe (vom Verkehr mit Gott) „die Haut seines Angesichtes geleuchtet", nach der Vulgata, sein Angesicht sei gehörnt gewesen (קרן = Lichtbündel; Hab. 3, 4), wobei man natürlich nicht an eigentliche cornua, sondern an Lichtspitzen oder Lichtbündel zu denken hat, die vom Angesichte des Moses ausstrahlten und ihm Glanz verliehen vor dem Volke.

[3] Beim Annehmen der Mitra vor dem Pontificalamt betet der Bischof: Mitram, Domine, et salutis *galeam* impone capiti meo, ut contra antiqui hostis atque omnium inimicorum meorum insidias inoffensus evadam.

des gottmenschlichen Opferbräutigams in Beziehung auf die Kirche obliegen, trägt der Bischof im Abendland (nicht auch im Orient) nach altkirchlichem Brauche den goldenen, mit kostbarem Steine geschmückten Pontificalring. Weil, wie schon angedeutet, gerade das heilige Meßopfer die stets sich erneuernde Vermählung Christi mit seiner Kirche, und nur der Bischof Repräsentant Christi in sensu eminenti ist, erscheint es als wohl motivirt, daß die Kirche selbst solchen Priestern, die z. B. als kirchliche Dignitäre, als Doctoren das Recht haben, einen Ring zu tragen, wiederholt (C. R. 11. April. 1840; 23. Maji 1846; 11. Maji 1854) verboten hat, sich bei der Opferfeier ihres Ringes zu bedienen, wenn sie nicht etwa ein eigenes Privilegium besitzen, in welchem Falle der betreffende Ring jedenfalls weniger kostbar sein müßte, als die bischöflichen es gewöhnlich sind, und nur einen Edelstein haben dürfte (21. Jun. 1855).

a. Bekanntlich trugen bei den Hebräern wie bei Griechen und Römern die Männer von Rang und Macht einen goldenen Ring, welcher gewöhnlich auch Siegelring war (Esther 3, 10 ff. Jerem. 22, 24. Dan. 6, 17. I Makkab. 6, 15). Gleich von Anfang (Jak. 2, 2; vgl. Luk. 15, 22) bedienten sich auch die Christen solcher Ringe, und daß schon vor dem sechsten Jahrhundert, in welchem der Pontificalring historisch bezeugt ist, auch manche Bischöfe zum Zeichen ihrer Würde des annulus aureus sich werden bedient haben, ist zum Mindesten nicht unwahrscheinlich (vgl. des Näheren Kraus, Encykl. II. S. 699 f.); daraus, daß die älteren mittelalterlichen Liturgiker, nämlich Amalarius, Rabanus Maurus und Pseudoalcuin, des Pontificalringes nicht erwähnen, kann man nur folgern, daß derselbe damals noch nicht in allgemeinem Gebrauche stand; bei Honorius v. Autun, Rupert v. Deutz, Sicard und Innocenz III. dagegen erscheint er bereits als regelmäßiges Insigne der Bischöfe, deßgleichen im sogenannten Ordo vulgatus (10. Jahrhundert)[1].

b. So verschieden auch die mittelalterlichen Formularien für die Weihe und Uebergabe des Pontificalringes sind, darin stimmen sie, wie auch die mittelalterlichen Liturgiker überein, daß sie den annulus pontificalis als signum *discretionis et honoris* und als *signaculum fidei* auffassen. Nur der Bischof trägt *de jure* den Ring und zwar auch bei der Opferfeier; dadurch ist er augenfällig vom Priester unterschieden (signum discretionis) und als erhaben über ihn charakterisirt (signum honoris). Der eigentliche Sponsus ecclesiae ist der verherrlichte Gottmensch selber (Ephes. 5, 25 ff.); weil aber unsichtbar für seine diesseitige Kirche, so läßt er sich in ihr als Sponsus (zunächst der einzelnen Kirche resp. Diöcese) vertreten durch den Bischof, dessen Ring daher als annulus pronubus, als Mählering erscheint und als solcher, gleich dem Trauring der Laien, am vierten Finger, aber zum Unterschied vom weltlichen Trauring an der rechten Hand getragen wird.

Als Stellvertreter des himmlischen Sponsus hat der Bischof die ganz besondere Pflicht, über die Reinheit des Glaubens der Kirche zu wachen, eine Pflicht, an welche der Ring als Siegelring ihn erinnert. Vor seiner Weihe muß der Bischof öffentlich ein sehr eingehendes Glaubensexamen bestehen, sein Glaube wird geprüft, ob er in allweg kirchlich orthodox sei, ob er das Siegel des ächten, reinen Kirchenglaubens an sich trage und darum den Gläubigen als forma *obsignata* ihres Glaubens dienen könne. Dieses Glaubenssiegel in der Kirche

[1] Um so auffallender ist es, daß im Eichstätter Pontificale noch auf den Abbildungen aus dem 13. Jahrhundert die Bischöfe keinen Ring haben, obschon der im Texte des Pontificale enthaltene Ritus der Bischofsweihe die traditio annuli enthält.

rein und unverletzt zu bewahren, ist eine Hauptaufgabe des Bischofs, an welche ihn der Ring als „signum sacrosanctae fidei" (Pontif. roman.) erinnert und welche ihm der Consecrator bei Ueberreichung des Ringes mit den Worten einschärft: Accipe annulum, *fidei scilicet signaculum*, quatenus sponsam Dei, sanctam videlicet ecclesiam, *intemerata fide ornatus illibate custodias*. Um auch als Siegelring dienen zu können, wie die Symbolik es zu fordern scheint, müßte der Bischofsring an seiner Gemme eine Gravure haben, für die offenbar nur etwas Religiöses, am besten die bildliche Darstellung eines centralen Glaubensmysteriums, z. B. der Trinität, sich eignen würde. Sicard sagt: In annulo (Siegelring von Königen) *nomen* regis sculpitur et *imago;* per annulum (episcopi) intelligimus catholicae fidei symbolum; audi *nomen:* Dominus pater, Dominus filius, Dominus spiritus sanctus; vide *imaginem:* qualis pater, talis filius, talis spiritus sanctus; allein schon Innocenz III. verbot in Folge von Mißbräuchen die Gravuren und Sculpturen an Bischofsringen, deßgleichen der hl. Karl Borromä, ein Verbot, das übrigens nicht allgemein beobachtet wurde. Sicard betont auch, daß der bischöfliche Ring am vierten Finger (digitus annularis) getragen werde und gibt den von den Mittelalterlichen stets auch bezüglich des Eheringes angeführten Grund an, weil vom Ringfinger aus eine Ader (vena) unmittelbar zum Herzen laufe, worin angebeutet sei, daß der Sponsus eine starke, durch nichts gehemmte, eine herzliche Liebe zu seiner Sponsa — der Bischof zur Kirche — haben solle.

c. Zum äußeren Handeln gebraucht man die Hand, und an dieser sind ganz besonders die Finger beim Handeln betheiligt. Die Hand und ihre Finger sind daher auch passendes Sinnbild des sittlichen Handelns, und der in Gold und Edelsteinen glänzende Schmuck der Hand, resp. der Finger ist Symbol eines sittlichen Handelns, das im Tugendglanze leuchtet. Als Mahnung zu solchem Handeln in Kraft der Alles verklärenden Gnade des heiligen Geistes ist der bischöfliche Ring aufgefaßt in dem Gebete, welches beim Anlegen desselben gesprochen wird: Cordis (inneres Handeln) et corporis mei, Domine, digitos *virtute decora* et septiformis Spiritus[1] sanctificatione circumda. Wohl nicht in Eitelkeit, sondern in tiefsinniger Symbolik ist der Grund gelegen[2], warum schon im Mittelalter die Bischöfe außer dem eigentlichen Pontificalring noch mehrere andere Ringe an verschiedenen Fingern beider Hände trugen; „*digitos* (im Plural) virtute decora" beteten sie beim Anlegen des einen Pontificalringes, und um sich nachdrucksamst zu sagen, daß ihr gesammtes (digitos) Handeln, daß alle Regungen (Finger) ihres Herzens im Tugendglanze verklärt sein sollen, schmückten sie mehrere (gewöhnlich auch den Daumen), wenn nicht alle Finger mit

[1] In der mittelalterlichen Kunst wird der Sohn Gottes, durch welchen der Vater die Menschheit wieder mit sich vermählte, öfters unter dem Bilde eines von des himmlischen Vaters Hand aus den Wolken herab dargebotenen Ringes dargestellt, und neben dem Ring der heilige Geist in Gestalt der Taube, um anzudeuten, daß der fleischgewordene Gottessohn (Ring) mit dem Spiritus septiformis, wie Isaias (11, 2 ff) vorausverkündigte, gesalbt sei; von Christo (dem Ringe) gehen unter Vermittlung der Bischöfe die dona Spiritus sancti auch auf die Kirche über, weßhalb die mittelalterlichen Schriftsteller in Verbindung mit dem Pontificalring häufig auch der charismata Spiritus sancti erwähnen (*Rupert.* de div. off. I. 25; *Durand* III. c. 9. n. 4).

[2] Man hat angenommen, die mehreren Ringe deuten an, daß der betreffende Bischof mehrere Diöcesen verwaltet habe; allein wenn ein Bischof eine neue oder eine zweite Diöcese bekommt, erhält er nicht auch einen neuen oder einen zweiten Pontifiealring, wie z. B. der Erzbischof in solchem Falle ein neues Pallium bekommt. Von Bischof Wilhelm von Reichenau weiß man sicher, daß er nur das Bisthum Eichstätt inne hatte, und doch trägt er auf der herrlichen Abbildung im mehrerwähnten Pontificale fünf Ringe.

Ringen, die sich aber schon äußerlich vom eigentlichen Pontificalring unterschieden. Wiewohl das Ceremoniale als Regel den Gebrauch nur eines Ringes voraussetzt, erscheint doch nach lib. II. c. 8. n. 10 („extractis *annulis*") der Gebrauch mehrerer beim Hochamt nicht als ausgeschlossen. Der 14. römische Ordo (Mabillon S. 295) bemerkt: Poterit post pontificalem annulum immitti alter annulus *parvus*, qui ipsum pontificalem (in der Regel groß, weil über die Handschuhe anzulegen) *fixum* teneat.

9. Anknüpfend an die alttestamentliche Weissagung (Isai. 40, 11. Ezech. 34, 23) hat der göttliche Heiland sich als den guten Hirten κ. ε. (ὁ ποιμὴν ὁ καλός; Joan. 10, 11) bezeichnet und hat zur Begründung dieses Titels angeführt, daß er freiwillig das Leben lasse für seine Schafe, was er nachmals in der Hinopferung seines Lebens am Kreuze durch Blutvergießen, also in forma sacrificii gethan hat. Wohl hat der Heiland in den Tagen seines Erdenlebens auch im Lehren, im Wunderwirken, im mittlerischen Beten u. s. w. als guten Hirten sich erwiesen, aber das, was ihn in eminentem Sinne zum guten Hirten der verlorenen Schäflein machte, das war sein Kreuzesopfer, mit welchem das eucharistische Opfer, als dessen unblutige Erneuerung, wesentlich identisch ist. Daher ist es gewiß im höchsten Grade entsprechend, daß der Bischof, welcher für seine Diöcese der sichtbare Stellvertreter des unsichtbaren „*pastor et episcopus* animarum" ist (I Petr. 2, 25), bei der Feier des heiligsten Opfers sich des *baculus pastoralis*[1] bedient. Den Hirtenstab (parte *curva ad populum* conversa; Caerem.) in der Linken haltend, schreitet der Bischof von seinem Throne (oder aus der Sacristei) zum Altar und von da nach der ersten Incensatio altaris wieder zum Throne zurück; und da er der eigentliche praeco Evangelii für seine ganze Diöcese und als solcher verpflichtet ist, sein Volk als guter Hirte mit „heilsamen Worten" zu weiden, so hält er während der feierlichen Lesung des Evangeliums den Hirtenstab mit beiden Händen fest[2] und empfängt er nach vollendeter Lesung mit dem Stab in der Hand die Incensation. Auch zum Offertorium, mit welchem die eigentliche Opferhandlung beginnt, schreitet der Bischof mit dem Stab in der Hand vom Thron zum Altar, mit dem Stab in der Hand ertheilt er auch den Schlußsegen und kehrt er vom Altar an den Thron oder in die Sacristei zurück (Caerem. episc. I. c. 17. n. 8).

Wohl bereitet der Bischof den Schäflein die fetteste Weide über dem Altar bei der Opferfeier; auf fette Weide führt er sie aber auch in den Gnadenspenden mannigfachster Art, und indem er im mittlerischen Stundengebet den Segen des Himmels über sie herabfleht. Daher bedient sich der Bischof seines Hirtenstabes nicht bloß bei der Opferfeier, sondern, wie das Ceremoniale angibt (I. c. 17. n. 6—7), auch *extra Missam*, so oft er feier-

[1] *Baculus pastoralis* ist die in den liturgischen Büchern gewöhnliche Bezeichnung des Hirtenstabes; andere Namen sind pedum, ferula, virga, cambotta, crocea (französ. crosse), pastorale.

[2] Es ist dieß um so passender, als die in älteren Ceremonialien enthaltene Vorschrift in den neueren Ausgaben weggelassen wurde, die schöne Vorschrift nämlich, der Bischof müsse den Hirtenstab in Händen haben, sowohl wenn er selbst, als auch wenn (in seinem Auftrage) ein Anderer in seiner Gegenwart predigt; hierdurch war die Predigt, das „*praecipuum episcoporum munus*", als „*pascere* verbis salutaribus" charakterisirt (Trident. sess. V. c. 2).

lich den Segen ertheilt[1], dann bei Spendung von Sacramenten, speciell bei Ertheilung der heiligen Ordines, bei feierlichen Consecrationen (von Kirchen, Altären u. s. w.) und Benedictionen, bei der solennen Abhaltung von liturgischen Gebetsstunden (Vesper, Laudes) und bei Processionen aller Art; nehmen diese letzteren einen weiteren Weg, so wird der Stab unmittelbar vor dem Bischof hergetragen, wobei der Stabträger (auch wenn nicht Priester) mit dem Pluviale bekleidet ist[2], was auf die Wichtigkeit des baculus pastoralis schließen läßt. Bei Requiemsmessen und am Charfreitag bedient sich der Bischof des Stabes nicht, wohl aus dem Grunde, weil der Stab jedenfalls ein *ornamentum* episcopi und darum dessen Beiseitelassung ein Zeichen der Trauer ist; oder sollte er bei der Requiemsmesse aus dem Grunde wegbleiben, weil die Verstorbenen nicht mehr unter der bischöflichen Jurisdiction stehen, deren Insigne der Hirtenstab ist?

Nach Andeutung der alttestamentlichen Schriften ließ der Hirte seine Schafe jeden Morgen beim Austritt und jeden Abend bei der Rückkehr in die Hürde unter seinem Stabe durchgehen und zählte sie auf diese Weise ab (Lev. 27, 32; Jerem. 33, 13). Mit dem Stab in der Hand ging er der Heerde voran und führte sie auf gute Weide; auf den Stab sich stützend überwachte er sie, und mit dem Stabe züchtigte er die widerspenstigen. Unter dem Stab des Hirten gehen war daher soviel, als unter der Sorgfalt des Hirten stehen, weßhalb der Psalmist, wo er die Hirtensorgfalt Gottes preist, ausruft: dein Stecken (virga; I Cor. 4, 21) und dein Stab (baculus), die trösten mich, weil du (als Hirte) bei mir bist (Ps. 22, 4). Angesichts dieser Stellen lag es gewiß nahe, den Stab der Bischöfe als der Hirten ihrer Diöcesen von Anfang an, mochte er was immer für eine Gestalt haben, als Insigne der bischöflichen Hirtengewalt und Hirtensorgfalt zu betrachten. Schon im früheren Mittelalter hatte der Bischofsstab im Abendlande oben einen Haken, eine *curvatura*, welche man auf die Hirtensorgfalt deutete, sofern sie die Gläubigen (durch Milde) vom Bösen ab- und an den Hirten heranzieht; im mittleren, geraden Theile des Stabes, der Stütze und festen Halt gewährt und der oben behufs festen Anfassens und Haltens einen Knauf (nodus) hat, erblickte man das Sinnbild der Hirtenthätigkeit, sofern sie in entschiedenem Auftreten, Leiten und Regieren der Untergebenen, in Stützung und Förderung derselben sich zeigt; der unterste Theil des Stabes, in einer metallischen Spitze bestehend, galt als Sinnbild der Hirtensorgfalt, die im Stimuliren und Strafen sich bethätigt. Diese allgemein verbreitete Deutung des bischöflichen Stabes hat in den bekannten Versen der Glossa juris canonici Ausdruck gefunden:

> In baculi forma, Praesul, datur haec tibi norma:
> Attrahe per primum, medio rege, punge per imum;
> Attrahe peccantes, rege justos, punge vagantes;
> Attrahe, sustenta, stimula vaga morbida lenta.

[1] Stets erst unmittelbar bevor er das Segnungskreuz macht, ergreift er ihn.

[2] Wo es Gewohnheit ist, darf der Stabträger auch mit bloßer Cotta bekleidet sein, muß aber dann ein Schultervelum haben, mit dem er den Stab, der eine res sacra ist, hält; der Pluvialist bedeckt für den Zweck des Stabhaltens die Hände mit den Enden der Cotta-Aermel.

In Rücksicht auf diese — man kann sagen **moralische** — Deutung des Hirtenstabes fleht bei der Bischofsweihe der Consecrator, wenn er für den Neoconsecratus den Stab weiht, also: Sustentator imbecillitatis humanae, Deus, benedic baculum istum, et *quod in eo* (in forma ejus) *exterius* designatur, *interius in moribus hujus famuli tui* tuae propitiationis clementia operetur. Bei der Ueberreichung des Stabes spricht er dann: Accipe baculum *pastoralis officii* (Symbol der gesammten Hirtenthätigkeit), ut sis in corrigendis vitiis pie saeviens (stimula — Strenge mit Milde gepaart), judicium sine ira tenens (rege), in fovendis virtutibus auditorum animos demulcens (attrahe), in tranquillitate severitatis censuram non deserens (punge). Weil der Bischof die im Stabe gesinnbildete Hirtenthätigkeit *de jure* nur in seiner Diöcese ausübt, darf er (sine speciali delegatione) sich desselben außerhalb seiner Diöcese nicht bedienen; und da seine gesammte Hirtenthätigkeit **auf das Volk** gerichtet ist, muß der Stab (vom Bischof und vom minister de baculo) stets so gehalten und resp. getragen werden, daß die curvatura, zum Zwecke des attrahe, gegen das Volk und resp. (wenn der Bischof am Altare steht) gegen den Altar, sohin stets vom Bischof weg schaut (Caerem. episc. II. c. 8. n. 25).

a. Schon im Hinblick auf das alte Testament, wo Moses und Aaron einen Stab trugen, und in Anbetracht der Thatsache (vgl. **Garrucci**), daß Christus als guter Hirte seit ältester Zeit mit dem Stabe abgebildet wurde, war es den Bischöfen nahe liegend, auch ihrerseits des Stabes als eines Insigne der Hirtengewalt sich zu bedienen. Als solchem begegnen wir dem Bischofsstabe nachweislich in Gallien und Spanien schon im fünften Jahrhundert; seit dem siebenten Jahrhundert sodann kam er durch das ganze Abendland hin in Gebrauch. **Isidor von Sevilla** schreibt im Anfange des siebenten Jahrhunderts ganz allgemein: Episcopo, dum consecratur, datur *baculus*, ut ejus indicio subditam plebem vel regat, vel corrigat, vel infirmitates infirmorum sustineat (de off. II. 5). Im Pontificale Gundekars tragen daher auf allen Bildern, welche dem 11. Jahrhundert angehören, die Bischöfe ausnahmslos den Hirtenstab, und zwar durchweg einen **Krummstab**. Daß auch die Päpste, welche seit Jahrhunderten (Innoc. III. lib. I. c. 62) keinen Hirtenstab mehr führen, sich noch im früheren Mittelalter eines solchen, und zwar eines Kreuzstabes bedienten, kann jetzt als ausgemacht gelten. **Seit dem 11. Jahrhundert scheint die Form des Krummstabes im Abendlande die allgemein herrschende geworden zu sein**, während es vorbem auch Bischofsstäbe gab, welche oben bloß eine Kugel (Kugelstäbe) oder auf der Kugel noch ein Kreuz (Kreuzstäbe) hatten, oder die wie ein griechisches Tau aussahen, sogenannte Tau- oder Antoniusstäbe waren, die bis zur Stunde bei den orientalischen Bischöfen in Gebrauch stehen[1].

b. In der frühromanischen Zeit waren die Bischofsstäbe noch aus Holz, theilweise aus Elfenbein; der charakteristische stimulus war aus Metall, die Krümme (curvatura) halbkreisähnlich, und da in ihr selber die Symbolik (attrahe) lag, ohne alles weitere Beiwerk. Seit dem 12. Jahrhundert aber ließ man die Krümme vielfach in einen Schlangenkopf auslaufen, sei es, um den Bischof zur Schlangen-

[1] Bei den Griechen heißt der Bischofsstab **Paterissa** (πατηρίζειν = väterliche Gewalt ausüben); mitten auf der Tau-förmigen Handhabe befindet sich ein kleiner Knopf und auf diesem ein kleines Kreuzchen; am ersten Gliede des Stabes unterhalb der Handhabe ist eine Art von Mäntelchen um den Stab gelegt, dem pannisellus der abendländischen Bischofsstäbe ähnlich.

Klugheit zu mahnen, oder um anzudeuten, die satanische Schlange müsse der kirchlichen Hirtengewalt unterthan sein. Seit dem Ende des 13. und so fort im 14. Jahrhundert erscheint als Schluß der Krümme statt des Schlangenkopfes Blatt- oder Blumenwerk (blühender Aaronsstab), das sich nach und nach immer weiter ausbreitete, so daß die curvatura, in welcher die eigentliche Symbolik liegt, so gut wie verloren ging; denn mit solch einem Hirtenstab, dessen Krümme vollständig mit Ornamenten und selbst mit Heiligenfiguren ausgefüllt ist, Jemanden an sich heranzuziehen (attrahe), ist eine pure Unmöglichkeit. Wohl verdienen die Bischofsstäbe der Gothik, vom rein artistischen Standpunkt aus betrachtet, alle Anerkennung, ja vielfach Bewunderung [1], aber ihr symbolischer Werth, welcher doch Hauptsache sein sollte, ist um so geringer, als auch der stimulus an denselben kaum mehr erkennbar ist. In der Renaissance- und Rococozeit kam die altehrwürdige Symbolik am Bischofsstab noch weniger zur Geltung, worüber, sowie überhaupt über die Geschichte des Bischofsstabes, Beissel im „Katholik" Jahrgang 1881, Bd. II. S. 53 ff. verglichen werden möge.

c. Seit der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts sieht man auf den Abbildungen von Bischöfen an deren Stab häufig (in Deutschland seit dem 15. Jahrhundert fast regelmäßig) den sogenannten *Pannisellus* (von pannus — πῆνος), d. i. ein bald größeres, bald kleineres Linnentüchlein, das gewöhnlich vom Nodus des Stabes einem Fähnlein gleich herabhängt und mit dem der Bischof sowohl als der Stabträger den Stab hielt. Da nach Karl Borromä, dann nach einer Entscheidung Papst Alexanders VII. (27. Sept. 1695) und mehreren Erklärungen der Ritenscongregation (z. B. 27. Febr. 1847) die Aebte, sowie die praelati episcopo inferiores sich zum Zeichen ihrer Inferiorität unter dem Bischof des „velum album" an ihren Stäben bedienen sollen, so hat man vermuthet, daß schon von Anfang an und überall nur die Aebte des Pannisellus, der auch unter dem Namen *velum* und *sudarium* vorkommt, sich bedient haben, daß er also stets das Insigne der dignitas abbatialis gewesen sei. Allein Hunderte von Abbildungen, Grabsteinen u. s. w. zeugen dafür, daß wenigstens in Deutschland auch die Bischöfe sich des Pannisellus bedienten und daß dieser keineswegs den Aebten eigenthümlich war; so sind im Pontificale Gundekars und auf den Grabsteinen des Domes in Eichstätt vom Anfang des 15. Jahrhunderts an bis in's 17. Jahrhundert hinein sämmtliche Bischöfe mit Pannisellus an ihrem Stabe abgebildet. Das in Rede stehende Tüchlein war wohl ursprünglich zunächst für den Stabhalter bestimmt [2], für den noch jetzt die Vorschrift besteht, den Stab, weil derselbe etwas Heiliges ist und nicht durch Schweiß der Hände verunreinigt werden soll (daher der Name sudariolum für pannisellus), entweder mit einem eigenen Schultervelum oder mit den Aermelenden der Cotta zu halten; daß dann auch der Bischof selber mit dem Tüchlein den Stab hielt, mochte behufs Schonung der Pontificalhandschuhe geschehen und war schon nothwendig, um das Hin- und Herflattern des Pannisellus zu verhindern. Vielleicht war in Italien der Pannisellus schon lange vor Karl Borromä das Kennzeichen des Abbatialstabes; seitdem dann Karl, dessen Vorschriften in Beziehung auf liturgische Paramente auch in Deutschland großen Einfluß gewannen, und etwas später das Ceremoniale (lib. I. c. 11. n. 5)

[1] Letzteres gilt ganz besonders auch von dem Hirtenstabe, welchen der Klerus des Bisthums Rottenburg im Jahre 1883 seinem hochverehrten Bischof Karl v. Hefele zum fünfzigjährigen Priesterjubiläum überreichte (abgebildet im Archiv für christliche Kunst, Jahrg. 1883); daß aber an diesem Prachtwerke neuerer Kunsttechnik die altehrwürdige Symbolik des Hirtenstabes nicht zu ihrem vollen Rechte kam, dürfte unbestreitbar sein.

[2] Im Pontificale Gundekars sind Abbildungen, auf welchen ein Kleriker in langer Cotta mittelst des Pannisellus den Stab genau so hält, wie ihn sonst mit demselben die Bischöfe halten.

ausdrücklich erklärt hatten, der bischöfliche Stab soll nicht mit dem Orarium oder Sudariolum, dem unterscheidenden Merkmal des Abbatialstabes, versehen sein, verschwand auch in Deutschland der Pannisellus von den bischöflichen Stäben, an denen er der Bequemlichkeit und auch zur Zierde gedient hatte (vgl. Bock Bd. II. S. 226 ff.).

§ 72.

Die liturgischen Farben.

1. Wenn beim Kulte — am Kultusgebäude, an den Kultusgewändern u. s. w. — *verschiedene Farben* in guter Auswahl und Verbindung angewendet werden, so dient dieß allererst dazu, dem Kulte größere Pracht und Schönheit zu verleihen, ihn gotteswürdiger und erbaulicher zu machen. Dieser Zweck könnte auch erreicht werden, wenn die betreffenden Farben keine bestimmte symbolische Bedeutung hätten. Dermalen ist aber allgemein anerkannt, daß schon in den heidnischen Kulten, ganz besonders aber im mosaischen Kulte den liturgischen Farben, d. i. jenen Farben, welche am Kultusgebäude und speciell an den Kultusgewändern zur Anwendung kamen, auch eine *symbolische Bedeutung* beigelegt wurde[1], was ingleichen bezüglich der liturgischen Farben des kirchlichen Kultus gilt.

2. Im mosaischen Kultus kamen vorschriftsgemäß (Exod. 26, 31; 28, 5 f.) nur vier (über die Symbolik der Vierzahl vgl. S. 721) Farben in Anwendung, nämlich: *dunkelblau* (תְּכֵלֶת), das als Himmelsfarbe die Farbe der göttlichen Offenbarung war; dunkles glänzendes *Purpurroth* (אַרְגָּמָן), die Farbe der königlichen Majestät; hellrothes *Carmoisin* (תּוֹלַע), die Farbe des Blutes, durch dessen Vergießung im Opfer der heilige, sünderächende Gott versöhnt wird, und glänzendes *Weiß* (שֵׁשׁ — Byssus), das Sinnbild der Reinheit und Heiligkeit (Isai. 1, 18). Diese vier Farben nun kamen an der mosaischen Stiftshütte (deren Teppichen und Vorhängen), deßgleichen an den Gewändern der Priester und des Hohenpriesters vor (S. 863 f.); die Stiftshütte charakterisirten sie als Wohnung des *majestätischen* Gottes, der sich in der *Offenbarung* zu seinem Volke herabgelassen, um es zu *entsündigen* und zu einem *heiligen* Volke zu machen (Exod. 19, 6); der Hohepriester und die Priester waren durch die genannten vier Farben an ihrer Gewandung als die sichtbaren Stellvertreter des *majestätischen Offenbarungsgottes* charakterisirt, welcher *heilig* ist und durch das Priesterthum im Opferblute *versöhnt* wird; als sichtbare Repräsentanten des heiligen Gottes hießen die Priester kurzweg auch קדשים, d. i. Heilige, weßhalb die vorherrschende Farbe ihrer Gewandung die weiße war.

3. Wie in anderen Dingen, so haben die *ersten Christen* auch in Beziehung auf liturgische Farben nicht einfach das alttestamentliche Vorbild copirt, sondern sich demselben gegenüber, ohne es übrigens aus dem Auge zu verlieren, sehr frei bewegt; darin aber lag eine Uebereinstimmung mit dem Vorbilde, daß auch an den Gewändern der christlichen Priester die weiße Farbe vorherrschend war. Gerade die weiße Farbe (Farbe des Lichtes) mußte als

[1] Vgl. darüber des Näheren Bähr, Symbolik des mos. Kultus, 2. Aufl. Bd. I. S. 337.

liturgische Hauptfarbe für den christlichen Kult um so passender erscheinen, da ja der christliche Kult durch die christlichen Liturgen wahre, innere Heiligkeit, Licht und Leben aus Gott vermittelt, während der mosaische Kult aus sich (vgl. S. 180) nur eine legale Heiligkeit zu bewirken (Hebr. 9, 13) vermochte und hierin als eine stetige Appellation an das kommende Heil, an das Licht und Leben in Christo sich erwies. So unzweifelhaft es nun ist, daß in altchristlicher Zeit und noch im früheren Mittelalter die liturgischen Gewänder (auch die obere Tunica, Meßgewand u. s. w.) in der Regel weiß waren, so kamen doch schon frühe vereinzelt auch solche von anderer Farbe vor, und ohne daß die Kirche ein ausdrückliches Gebot oder Verbot erließ, lediglich auf dem Wege der Gewohnheit, sind im Laufe des Mittelalters in der römischen Kirche die fünf liturgischen Farben in Gebrauch gekommen, deren man sich jedenfalls schon seit Innocenz III. und bis zur Stunde nach Verschiedenheit der Feste und liturgischen Zeiten bedient, nämlich: weiß, roth, grün, violett und schwarz. Vorgeschrieben und präceptiv normirt wurde ihr Gebrauch erst durch das Missale Pius' V., dessen Generalrubriken in einem umfänglichen Kapitel (XVIII.) de coloribus paramentorum [1] handeln. Daß man zur Einhaltung dieser Vorschriften unter einer (wenn auch nur läßlichen) Sünde verbunden sei, unterliegt keinem Zweifel; jedoch ist selbstverständlich, daß nicht bloß causa necessitatis, sondern auch andere gewichtige Gründe entschuldigen, z. B. wenn man nur die Wahl hätte, das heiligste Opfer gar nicht zu feiern, oder Paramente von anderer als der treffenden Kirchenfarbe zu gebrauchen (S. 379—381).

Der Zweck und die symbolische Bedeutung der Kirchenfarben fordern gebieterisch, daß die Gläubigen jederzeit mit Bestimmtheit zu erkennen vermögen, ob an einem betreffenden Tage die Kirchenfarbe weiß, roth, grün u. s. w. sei; darum hat die Ritenscongregation wiederholt (19. Dec. 1829; 22. Sept. 1837) untersagt, an einem und demselben Paramente die liturgischen Farben in der Art zu mischen, daß selbes für mehrere Farben, z. B. für weiß, roth und grün, gebraucht werden kann, und gefordert, daß jedes Parament eine für Jedermann erkennbare Haupt- oder Grundfarbe, einen *„color primarius et praedominans"* habe, wodurch nicht ausgeschlossen ist, daß in Unterordnung unter diese Hauptfarbe zum Behufe reicherer Ornamentirung an den Säumen (Gold- oder Seidenborden), an Kreuz und Säule des Meßgewandes u. s. w. auch noch andere Farben in Anwendung gebracht werden, wobei man aber stets darauf sehen solle, daß die verschiedenen Farben sich nicht gegenseitig stören, sondern zur Hauptfarbe und unter sich complementär [2] seien und in Folge dessen sich gegenseitig heben. Paramente aus gelbem (Seiden- oder Linnen-) Stoff sind ausdrücklich verboten (5. Dec. 1868); dagegen ist geduldet, daß man Paramente aus Goldbrocat („paramenta ex auro maxima

[1] Zu den Paramenten, welche dem Farbenwechsel unterliegen, gehören früher Erörtertem zufolge nicht bloß Manipel, Stola, Meßgewand, Levitenröcke, Pluviale, sondern auch Kelchbedeckung, Altarantependien, Baldachine u. s. w.

[2] Vgl. über diesen wie für die kirchliche Malerei, so auch für die Paramentik sehr wichtigen Punkt den trefflichen Aufsatz von Hefele, Beiträge Bd. II. S. 249 ff., wo an einer sogenannten Farbenscheibe veranschaulicht wird, welche Farben zu einander complementär sind.

saltem ex parte contexta") für weiß, roth und grün (nicht auch für violett) gebrauche, namentlich an ärmeren Kirchen (28. April 1866; 5. Dec. 1868).

a. Daß die ersten Christen als Kinder des Lichtes eine Vorliebe für die Farbe des Lichtes, für die weiße Farbe als Symbol der Heiligkeit hatten oder doch haben sollten, ersieht man aus dem Pädagog (lib. II. c. 10) des Clemens von Alexandria, welcher die Gläubigen vor buntfarbigen Kleidern mit folgenden Worten warnt: „Für Menschen, die weiß (= gerechtfertigt, in Christo Licht geworden) im Innern und nicht verdorben sind, ziemt sich am besten das Tragen weißer und einfacher Kleidung. In solchem Gewande behauptet auch die Apokalypse (1, 13) den Herrn gesehen zu haben: ‚ich sah die Seelen der (Blut-) Zeugen unter dem Altare, und es wurde jedem von ihnen ein weißes Gewand gegeben' (6, 11); die farbisch gefärbten Stoffe und die olivengrünen, die blaßgrünen, die rosafarbenen und scharlachrothen und die tausend anderen künstlich gefärbten Stoffe sind Erfindungen verderblicher Ueppigkeit." Die gleiche Anschauung war sicherlich in den weitesten Kreisen der ersten Christen verbreitet, und steht daher von vornherein zu erwarten, daß deren Liturgen sich regelmäßig nur weißer Paramente (höchstens mit einem rothen Ehren-Clavus geziert) werden bedient haben. Ausdrücklich vorgeschrieben ist glänzende (λαμπρὰ ἐσθής), d. i. glänzend weiße Gewandung für den Opferpriester in den apostolischen Constitutionen (VIII. 12), deßgleichen („vestimenta alba") im 37. Canon des hl. Hippolyt; Hieronymus (adv. Pelag. I. c. 46) bezeichnet das Opfergewand der Bischöfe, Priester und Diakonen als vestis *candida*, und Chrysostomus (hom. 82 in Matth.) die Tunica des Diakons als λευκὸς χιτωνίσκος.

b. In den ältesten römischen Ordines und bei den liturgischen Schriftstellern des früheren Mittelalters ist wohl von den liturgischen Gewändern, aber nicht von deren Farbe die Rede; nur Pseudoalcuin (de div. off. c. 7. 18) sagt, in Rom bediene man sich bei der Lichtmeßprocession schwarzer, am Charfreitag dunkler (fuscae) Gewänder, und im V. römischen Ordo (n. 1) aus dem 11. Jahrhundert liest man, daß der Papst an Weihnachten, Ostern, Peter und Paul und am Tage seiner Ordination eine Planeta von anderer (als weißer) Farbe trage, womit wahrscheinlich rothe Farbe (Purpur) gemeint ist. Daß in der abendländischen Kirche schon frühe im Mittelalter außer weißen auch rothe, grüne, blaue, violette und schwarze Gewänder in liturgischem Gebrauche waren, läßt sich aus alten Mosaiken, aus colorirten Abbildungen, z. B. im Pontificale Gundekars, und aus einzelnen literarischen Notizen (zusammengestellt bei *Georgi* de liturg. roman. Pontif. I. pag. 389—427) mit voller Sicherheit erschließen. Daß der Gebrauch zunächst von vier Farben im Hinblick auf das alttestamentliche Vorbild eingeführt wurde, ersieht man aus Innocenz III. (lib. I. c. 65), und daß man die Farben mit Rücksicht auf die Festfeier wechselte, sagt ausdrücklich schon Sicard (II. c. 5). Einen genauen Einblick in den römischen Usus bezüglich der liturgischen Farben, wie er im Laufe des früheren Mittelalters sich fixirt hatte, gewährt erst Innocenz III. an der oben angeführten Stelle seiner Schrift über die heilige Messe. Da erfahren wir, daß man sich damals in Rom der weißen, rothen und grünen Farbe schon an denselben Tagen und bei denselben Anlässen bediente, wie noch jetzt nach Vorschrift der Generalrubriken des officiellen römischen Meßbuches; die violette Farbe dagegen war zur Zeit Innocenz' III. in Rom nur am Feste der unschuldigen Kinder und an Lätare in Gebrauch; daß sie aber daselbst noch vor Ablauf des 13. Jahrhunderts auch für den Advent, für die Zeit von Septuagesima bis Ostern, sowie für andere Bußtage, ferner für Buß- und Bittprocessionen statt der bis dahin gebrauchten schwarzen Farbe in Gebrauch kam, ersieht man aus Durand (III. c. 18. n. 9) und dem XIV. römischen Ordo (n. 49—53). Uebri-

gens bestanden noch während des ganzen späteren Mittelalters und bis auf das Missale Pius' V. in den einzelnen Diöcesen bezüglich der liturgischen Farben mannigfache Abweichungen vom römischen Usus; so bediente man sich z. B. im Bisthum Eichstätt am Charfreitag, am Ostersonntag und an Allerheiligen rother, am Charsamstag, deßgleichen an den Festen der Bekenner mit Rücksicht auf Ps. 91, 13 grüner Paramente. Nach Ambrosianischem Ritus dürfen noch jetzt im Advent und in der Quadragesimalzeit schwarze Paramente statt der violetten gewählt werden, und in der Charwoche (incl. Gründonnerstag), am Fronleichnamstage, an allen Sonntagen und Ferien nach Pfingsten bedient man sich rother, an den Festen der Confessores non Pontifices grüner Paramente, während die Griechen, getreu der älteren Praxis, zumeist nur weiße Paramente gebrauchen, außerdem nur noch rothe und zwar in der Fastenzeit und bei Trauergottesdiensten (*Goar*, Euchολog. pag. 97).

4. Die symbolische Bedeutung der jetzt gebräuchlichen liturgischen Farben läßt sich im Großen und Ganzen mit ziemlicher Sicherheit aus den im mehrerwähnten 18. Kapitel der Generalrubriken enthaltenen kirchlichen Vorschriften erschließen.

Weiß als die Farbe des ungebrochenen Lichtes (λευκὰ ὡς τὸ φῶς; Matth. 17, 2) ist wie das physische Licht selber ein Sinnbild Gottes (Ps. 103, 2. Jak. 1, 17) und des fleischgewordenen Gottessohnes (Joh. 1, 4. Hebr. 1, 3), welcher sich selber (Joh. 8, 12) als das Licht der Welt bezeichnet hat; passend bedient sich daher die Kirche am Feste des dreieinigen Gottes und an allen Festen des Gottmenschen, welche sich nicht auf sein Leiden und Blutvergießen beziehen, der weißen Farbe. — Gott, das absolute Licht, ist in Christo zum Lebenslicht der Menschen geworden (Joh. 1, 4), das mittelst der Taufe (illuminatio — φωτισμός) in sie eingeht, die Finsterniß der Sünde und des Todes aus ihnen verscheucht, sie übernatürlich erleuchtet und erwärmt, so daß sie schon hienieden ein makelloses, reines Leben, ein Lichtleben in Christo (Ephes. 5, 8 ff.) zu führen im Stande sind, wodurch sie ein Anrecht auf den Himmel erlangen, welchen uns die geheime Offenbarung als Stätte des strahlenden Gotteslichtes (21, 11. 23 ff.), als einen Ort oder Zustand schildert, wo zum Zeichen makelloser Reinheit (3, 4 f.) und vollkommener Heiligkeit (19, 8) nicht bloß die Engel (15, 6) und Aeltesten (4, 4), sondern alle Seligen (7, 9), auch die Martyrer (6, 11) in weißen Gewändern erscheinen, und wo auch sonst die weiße Farbe als die charakteristische erscheint (weiße Pferde 6, 2 u. 19, 11; weiße Wolken 14, 14; weißer Thron 20, 11; weißer Schmuckstein 2, 17). Als Sinnbild makelloser Reinheit und himmlischer Verklärung erscheint daher die weiße Farbe an allen Festen der Engel und der unbefleckten Gottesmutter, sodann an den Festen der heiligen Bekenner, Jungfrauen und Wittwen, deßgleichen beim Taufacte (von der Glaubensbefragung an), durch welchen die übernatürliche Heiligkeit, das Lichtleben aus Christo der Seele eingesenkt wird. Wie sodann das physische Licht etwas Majestätisches (Bar. 5, 9), Herzerfreuendes (Eccl. 11, 7) an sich hat (vgl. S. 678), so auch die weiße Farbe als Lichtfarbe, welche daher schon bei Gregor von Nyssa als die Farbe hoher Festfreude erscheint, wie sie denn auch in unserer römischen Liturgie die Farbe kirchlicher Solennität ist, nämlich in solemnitate corporis Christi, bei theophorischen Processionen (Provisurgängen), bei

der Kirchweihe und am jährlichen Kirchweihfeste, bei den meisten feierlichen Consecrationen und Benedictionen, bei der Hochzeitsmesse als der *solemnisatio* matrimonii und bei verschiedenen anderen feierlichen Anlässen.

5. Roth als die Farbe des Blutes und Feuers war im alten Testamente Symbol der Sünde und resp. der Sündensühne mittelst Blutvergießens und Opferfeuers (Num. 19, 1 ff. Isai. 1, 18; vgl. Offbg. 17, 3); nachdem aber der gottmenschliche Mittler zur Sühne unserer Sünden sein Blut vergossen und seinen Geist, den Geist der göttlichen Liebe, in Gestalt feuriger Zungen gesendet hat, ist die rothe Farbe in der Liturgie allererst Symbol der blutvergießenden Liebe des Sohnes Gottes, und wird daher an den Kreuzfesten und an allen Festen, die auf Jesu Leiden und Blutvergießen sich beziehen, gebraucht. Ferner ist die rothe Farbe auch Sinnbild jener feurigen, aus dem Herzen des Erlösers stammenden Gottesliebe, welche der am Pfingstfeste gesendete heilige Geist (rothe Farbe an Pfingsten und in der Votivmesse vom heiligen Geist) in die Herzen der Gläubigen ausgießt (Röm. 5, 5) und welche die Martyrer gestärkt hat, freudig für Christus ihr Blut zu vergießen und dadurch ihrem Haupte in ganz besonderer Weise ähnlich zu werden, weßhalb auch sie allein unter den Heiligen die rothe Farbe als Festfarbe haben.

6. Schon Innocenz III. bezeichnet Grün als color medius inter albedinem et nigredinem et ruborem, und eben als solch mittlere Farbe ist das Grün für solche Tage passend, welche weder eigentlichen Festcharakter, noch das Gepräge von Trauer und Buße haben, somit für alle Sonntage und Ferien (si officium fit de ea), welche nicht in eine Festoctave, nicht in eine Bußzeit (Advent, Septuagesima bis Ostern) oder in die freudenvolle Osterzeit fallen, die schon in der alten Kirche als fortlaufende Festzeit galt und daher weiße Paramente hat. Grün ist auch Symbol der Hoffnung; erweckt ja der Anblick des grünenden Saatfeldes im Landmann die freudige Hoffnung auf reichliche Ernte, und wie der Anblick grünender Fluren für das Sinnenauge etwas Wohlthuendes, Erquickendes hat (Eccli. 40, 22), so die Hoffnung, namentlich die christliche Hoffnung, für das vielgeplagte Menschenherz. Der Christen Hoffnung aber ruht auf der Auferstehung des Herrn (I Kor. 15), die mitten im Grün des Frühlings erfolgte, und ruht auf der mystischen Auferstehung der Gläubigen mit Christo in der Taufe (Röm. 6, 4). Dieser doppelten Auferstehung nun, der historischen des Hauptes und der mystischen seiner Glieder, gedenkt die Kirche an jedem Sonntage, wie aus dem Sonntagsofficium zu ersehen ist, und darum ist für den Sonntag, sofern er nicht (wie in den Bußzeiten, in der österlichen Zeit und in den Festoctaven) ein anderweitiges specifisches Gepräge erhält, die grüne Farbe als Farbe herzerfreuender Hoffnung ganz besonders passend. Weil die zugehörigen Ferien (feria 2. 3. etc.) nur Recapitulationen des Sonntages sind, der ehedem feria prima hieß, so haben auch diese Ferien grüne Farbe.

7. Schwarz ist der völlige Mangel des Lichtes, ist die Farbe der Finsterniß. Da in den heiligen Schriften (z. B. Ps. 111, 4. Isai. 60, 2) das Unglück sehr oft als Finsterniß bezeichnet wird, so hat man schon im christlichen Alterthum wohl im Hinblick auf Zachar. 6, 2 ff. Offbg. 6, 5 die schwarze Farbe als Symbol des Unglückes betrachtet und zu Zeiten

schwerer Heimsuchung selbst den Altar und bischöflichen Thron schwarz verhüllt. Unzähligemal bezeichnen die heiligen Schriften des alten und neuen Testamentes den moralischen Tod (Todsünde) als Finsterniß, reden von Werken der Finsterniß und bezeichnen die unsittlichste aller Creaturen, den Satan, als Fürsten der Finsterniß, den selbst die Neger sich nicht anders als schwarz denken können. Als Sinnbild des sittlichen Todes oder der Sündenfinsterniß, welche durch Entsagung und Buße beseitigt werden soll, gebrauchte man noch im Mittelalter (Innoc. III. lib. II. c. 65) in den Bußzeiten (Advent u. s. w.), an Bußtagen, bei Bußprocessionen und wo immer es sich in der Liturgie darum handelt, durch büßende Entsagung vom sittlichen Tode wieder zum Leben in Christo durchzubringen, regelmäßig schwarze Paramente. Weil übrigens auch die schwersten Sünden den Menschen, solange er noch hienieden pilgert, nicht absolut lichtlos (völlig finster), für das Licht und Leben aus Christo nicht schlechthin unempfänglich machen, und da ferner nicht bloß diejenigen, in welchen durch die Todsünde das Lebenslicht der heiligmachenden Gnade ausgelöscht wurde, sondern auch jene, in welchen es durch läßliche nur geschwächt und getrübt wurde, im Laufe des Kirchenjahres Buße thun müssen, so erscheint es als sehr passend, daß man im späteren Mittelalter als Bußfarbe an Stelle der schwarzen die violette einführte, welche zwar dunkel, aber nicht völlig lichtlos ist, wie die schwarze. Noch zur Zeit Innocenz' III. bediente man sich in Rom nur am Feste der unschuldigen Kinder und am Sonntag Lätare violetter Paramente; dermalen ist violett vorgeschrieben für alle Bußzeiten (Advent, von Septuagesima bis zum Hochamt des Charsamstags, Vigilien, Quatemper, Rogationstage), ferner für alle Processionen, welche Buß- oder Bittprocessionen sind, bei allen Votivmessen, deren Anlaß Buße oder doch flehentliche Bitte ist, in der Taufliturgie, soweit dieselbe dem alten Katechumenate als büßender Vorbereitung auf die Taufe entspricht (nämlich bis zur Oelsalbung inclusive), bei Spendung des Bußsacramentes, beim feierlichen Exorcismus und bei solchen Segnungen, welche in erster Reihe auf Brechung dämonischer Einflüsse abzielen (z. B. bened. aquae lustralis). Am Feste der unschuldigen Kinder bedient sich die Kirche der violetten Paramente wohl aus dem Grunde, um anzudeuten, daß diese flores martyrum noch dem alten Testamente, der Oekonomie der Sünde und des Todes angehört haben und daher nicht schon bei ihrem Tode zur himmlischen Glorie der Martyrer gelangen konnten; daß sie aber dieser nachmals in Folge der Auferstehung des Herrn theilhaft geworden sind, wird dadurch angedeutet, daß jedesmal am Octavtage und auch am Feste selber, wenn es auf den Sonntag (Auferstehungstag) fällt, rothe Paramente gebraucht werden. Warum blaue Farbe in den Bußzeiten zur Anwendung komme, suchte man auch daraus, daß Züchtigung, strenges Fasten u. dgl. am Körper blaue Male hervorbringen, sowie durch Hinweis auf I Petr. 2, 24 zu erklären, wo gesagt ist, durch die Bläue (livore) des zermarterten Leibes Jesu seien wir aus dem Sündentode errettet worden. — Schwarz gebraucht die Kirche nur noch am Charfreitag und beim liturgischen Todtendienst (Begräbniß, Todtenofficium, Requiemsmesse), wo die Farbe der Nacht Sinnbild ist vom Eingehen in die Finsterniß und Nacht des leiblichen Todes, in die Nacht des Grabes. Die Gewohnheit, in der Requiemsmesse violetter

Paramente sich zu bedienen, um intra Missam mit präconsecrirten Hostien (extrahendo Ciborium) die Communion spenden zu können, wurde von der Ritusсongregation wiederholt verworfen und ließe sich jetzt um so weniger vertheidigen, nachdem die Kirche erlaubt hat, auch in schwarzen Paramenten die heilige Communion (ommissa benedictione) mit präconsecrirten Hostien sowohl in der Requiemsmesse, als auch unmittelbar vor oder unmittelbar nach derselben zu spenden. Die Requiemsmesse in violetten statt in schwarzen Paramenten zu feiern, ist für alle Altäre einer Kirche gestattet, in welcher das Allerheiligste öffentlich (zum vierzigstündigen Gebete aus Anlaß der sogenannten ewigen Anbetung) ausgesetzt ist; wäre im bezeichneten Falle eine Requiemsmesse auf dem Expositionsaltar selber zu celebriren, so dürfte das nicht in schwarzen, sondern müßte in violetten Paramenten geschehen (C. R. 16. Sept. 1801; 27. Jun. 1868). Noch sei erwähnt, daß blau (hellblau) so wenig eine liturgische Farbe ist, als etwa gelb; ein ächtes Veilchen des Frühlings ist nicht hellblau, sondern dunkel, und nur sofern der color *violaceus* dunkel ist, konnte er im Laufe der Zeit, wie oben gezeigt, an die Stelle der schwarzen Farbe treten. — Schließlich sei noch die Bemerkung gestattet, daß im Mittelalter auch bei allen Arten der Malerei für und in Kirchen in erster Reihe die kräftigen liturgischen Farben verwendet wurden und daß man damals ungleich mehr Verständniß für Farbensymbolik hatte als in unseren Tagen, wo endloses Farbenmischen vielfach zu großer Verschwommenheit geführt hat.

U. I. O. G. D.









